# DOGMÁTICA REFORMADA

## O pecado e a salvação em Cristo

Volume 3

**HERMAN BAVINCK**

ORGANIZADA POR JOHN BOLT

5 m

A 'W:M.

# Dogmática Reformada

VOLUME 3: O PECADO EA SALVAÇÃO EM CRISTO

REIS BOOK

Heiman Bavinck (1854-1921)
Retrato criado por Erik G. Lubbers

# DOGMÁTICA REFORMADA

## O pecado e a salvação em Cristo

Volume 3

**HERMAN BAVINCK**

ORGANIZADA POR JOHN BOLT

I

**Dogmática Reformada - O pecado e a salvação em Cristo**
Herman Bavinck

*Dogmática Reformada - O pecado e a salvação em Cristo* ©2012, Editora Cultura Cristã.
© 2003 by the Dutch Reformed Translation Society. Originalmente publicado em inglês com o título *Reformed Dogmatics* pela Baker Academic, uma divisão do Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, USA. Todos os direitos são reservados.

f edição - 2012 - 3.000 exemplares

**Conselho Editorial**
Ageu Cirilo de Magalhães Jr
Cláudio Marra *(Presidente)*
Fabiano de Almeida Oliveira
Francisco Solano Portela Neto
Heber Carlos de Campos Jr.
Mauro Fernando Meister
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Valdeci da Silva Santos

**Produção Editorial**
*Tradução*
Vagner Barbosa
*Revisão*
Maria Suzete Casselatto
Airton Williams
Mauro Filgueiras
Wilson Ferreira de Souza Neto
*Editoração*
OM Designers Gráficos
*Capa*
Magno Paganelli

Bavinck, Herman
B354d Dogmática reformada - O pecado e a salvação em Cristo / Herman Bavinck; traduzido por Vagner Barbosa. _ São Paulo: Cultura Cristã, 2012

656 p.; 16x23 cm
Tradução Reformed dogmatics
ISBN 978-85-7622-399-3

1. Teologia 2. Teologia histórica 1. Título

CDD 230

3

6DITORR CUITURR CRISTR̃
Rua Miguel Teles Júnior, 394 - CEP 01540-040 - São Paulo - SP
Caixa Postal 15.136- CEP 01599-970 - São Paulo - SP
Fones 0800-0141963 /(11) 3207-7099 - Fax (11) 3209-1255
www.editoraculturacrista.com.br - cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

# SUMÁRIO


SOCIEDADE REFORMADA HOLANDESA DE TRADUÇÃO ..... 7
PREFÁCIO ..... 9
INTRODUÇÃO DO ORGANIZADOR ..... 10

PARTE I
O MUNDO CAÍDO 23

**1. A origem do pecado ..... 25**
*O relato da queda em Gênesis ..... 29*
*Explicações alternativas para o pecado ..... 40*
*Desenvolvimento a partir de uma natureza pecaminosa? ..... 50*
*O enigma da origem do pecado ..... 54*
*O pecado e a vontade de Deus ..... 61*
*O tempo da queda ..... 72*

**2. A disseminação do pecado ..... 77**
*O pecado è universal ..... 80*
*Na queda de Adão ..... 85*
*A objeção pelagiana ao pecado original ..... 87*
*Semipelagianismo ..... 93*
*Pecado original e concupiscência ..... 96*
*Corrupção total ..... 101*
*Explicando o pecado original: a solidariedade humana ..... 104*
*O pecado como consequência do pecado ..... 110*
*Pecado herdado? ..... 113*
*Sem exceções ..... 121*
*Depravação Total ..... 123*

**3. A natureza do Pecado ..... 130**
*O pecado como religioso, não moral ..... 133*
*O pecado como ilegalidade ..... 137*
*Princípios constitutivos do pecado ..... 140*
*O Reino do mal ..... 150*
*Diversidade e desenvolvimento do pecado ..... 153*
*Pecados mortais e veniais ..... 157*
*O pecado contra o Espírito Santo ..... 160*

*4.* **A punição do pecado ..... 162**
*Misericórdia ejustiça ..... 164*
*Crime epunição ..... 166*
*O pecado e suas consequências ..... 173*
*Sofrimento ..... 180*
*Morte ..... 187*
*Domínio de Satanás ..... 190*

PARTE II
CRISTO, O REDENTOR 197

**5. A aliança da graça ..... 199**
*Pecado, graça e aliança ..... 202*
*A. aliança na escritura ..... 207*
*A aliança na teologia cristã ..... 212*
*O Pactum Salutis (termo técnico) ..... 219*
*A aliança com a natureza ..... 222*
*A aliança na história da salvação no antigo testamento ..... 225*
*A nova aliança ..... 229*
*A relação com a aliança da natureza ..... 231*
*Aliança e eleição ..... 235*

**6. A pessoa de Cristo ..... 239**
*A necessidade universal de um mediador ..... 244*
*A esperança messiânica de Israel ..... 246*
*O presente e a vinda do reino ..... 252*
*Conflitos cristológicos ..... 259*
*As duas naturezas de Cristo ..... 262*
*A cristologia moderna: Kant, Schleiermacher, Ritschl ..... 265*
*O retorno ao Jesus histórico ..... 271*
*A centralidade da encarnação ..... 279*
*O nascimento virginal ..... 291*
*A verdadeira humanidade de Cristo ..... 300*
*Divino e o humano unidos ..... 303*
*"Natureza " e "pessoa " ..... 309*
*Comunicação de propriedades ..... 313*
*Adoração a Cristo ..... 321*

PARTE III
A OBRA DE CRISTO ..... 325
**7. A humilhação de Cristo ..... 327**

*Religião, cultura e redenção* ..... 331
*Sacrifício* ..... 333
*O sacrifício de Cristo* ..... 341
*A doutrina da obra de Cristo* ..... 344
*O desafio sociniano* ..... 351
*Interpretações modernas da expiação* ..... 357
*Jesus, o Mediador* ..... 365
*O triplo ofício de Cristo* ..... 368
*Justiça ou amor de Deus?* ..... 372
*A obediência de Cristo por nós* ..... 381
*Dimensões da morte de Cristo* ..... 386
*Consciência messiânica* ..... 391
*Satisfação vicária* ..... 398
*Objeções à satisfação vicária* ..... 403
*A doutrina dos dois estados* ..... 411
*A descida ao inferno* ..... 415

**8. A exaltação de Cristo** ..... **423**
*Por meio da morte para a vida* ..... 426
*A doutrina dos dois estados* ..... 430
*A interpretação reformada: a exaltação por meio da obediência* ..... 436
*Ressurreição e aparições* ..... 442
*Ascensão* ..... 448
*Reconciliação (expiação)* ..... 452
*Noções modernas de reconciliação* ..... 457
*O alcance da reconciliação (expiação) de Cristo* ..... 461
*Expiação particular (limitada)* ..... 466
*O desafio do universalismo* ..... 469
*A importância universal da expiação particular* ..... 475
*O triplo ofício de Cristo no estado de exaltação* ..... 480

PARTE IV
A SALVAÇÃO EM CRISTO ..... 489
**9. A ordem da Salvação.** ..... **491**
*A busca universal de salvação* ..... 497
*A interpretação escriturística da salvação: graça* ..... 500
*O derramamento do Espírito Santo* ..... 506
*A plenitude da salvação como o dom do Espírito* ..... 510
*Pelágio e Agostinho* ..... 515
*Semipelagianismo ?* ..... 519
*Lutero e a Reforma* ..... 524
*A ordo salutis na teologia reformada* ..... 529
*A ordo salutis no misticismo e no racionalismo* ..... 535
*Pietismo e metodismo* ..... 541
*Subjetivismo no pensamento moderno: Kant* ..... 546
*A filosofia moderna depois de Kant* ..... 552
*A teologia moderna: Schleiermacher e Ritschl* ..... 558
*Estudo psicológico da experiência religiosa* ..... 563
*Opções e erros básicos* ..... 572
*O caminho trinitariano de salvação* ..... 577
*O que ê "graça "?* ..... 581
*Os benefícios da graça* ..... 587
*A experiência religiosa e a questão da verdade* ..... 592
*Somente a revelação produz realidade e verdade* ..... 597

BIBLIOGRAFIA ..... 605
*Abreviações* ..... 606
*Livros* ..... 606
*Artigos* ..... 646

# SOCIEDADE REFORMADA
# HOLANDESA DE TRADUÇÃO

"A herança dos tempos para hoje"
P. O. Box 7083
Grand Rapids, MI 49510

CONSELHO DE DIRETORES

Rev. Dr. Joel Beeke
Reitor do Puritan Reformed Theological Seminary
Pastor da Heritage Netherlands Reformed Congregation, Grand Rapids, Michigan

Dr. Gerald M. Bilkes
Professor assistente de Antigo e Novo Testamentos do Puritan Reformed Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan

Dr. John Bolt
Professor de Teologia Sistemática no Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan.

Dr. Arthur F. De Boer
Médico aposentado. Grand Haven, Michigan.

Dr. James A. De Jong
Reitor e Professor de Teologia Histórica, emérito, no Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan.

Dr. Robert G. Den Dulk
Homem de negócios. Reitor, emérito, do Westminster Theological Seminary, Escondido, Califórnia.

Prof. David J. Engelsma
Professor de Teologia no Protestant Reformed Seminary, Granville, Michigan.

Dr. I. John Hesselink
Albertus C. Van Raalte Professor de Teologia Sistemática, emérito, no Western Theological Seminary, Holland, Michigan.

Dr. Earl William Kennedy
Professor de Religião, emérito, do Northwestern College, Orange City, Iowa.

Mr. James R. Kinney
Diretor da Baker Academic, Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan.

Dr. Nelson Kloosterman
Professor de Ética e Estudos no Novo Testamento, no Mid-America Reformed Seminary, Dyer, Indiana

Dr. Richard A. Muller
P. J. Zondervan. Professor de Teologia Histórica no Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan

Dr. Adriaan Neele
Departamento de História da Igreja, da University of Pretória, Pretória, África do Sul.

Dr. Carl. Schroeder
Pastor vocacionado para o trabalho com a terceira idade. Central Reformed Church, Grand Rapids, Michigan.

Dr. Gise Van Baren
Homem de negócios. Crete, Illinois.

Mr. Henry I. Witte
Reitor, Witte Travel. Cônsul do Governo da Holanda. Grand Rapids, Michigan.

# PREFÁCIO

A Sociedade Holandesa Reformada de Tradução (DRTS) foi formada em 1994 por um grupo de empresários e profissionais, pastores e professores de seminário, representando cinco diferentes denominações reformadas, para patrocinar a tradução e facilitar a publicação, em inglês, de clássicos teológicos reformados e literatura religiosa publicada em língua holandesa. Ela é incorporada como uma entidade sem fins lucrativos no Estado de Michigan e governada por um conselho de diretores.

Crendo que a tradição reformada holandesa tem muitas obras valiosas que merecem uma distribuição mais ampla do que a que é permitida pela limitada acessibilidade da língua holandesa, os membros da sociedade procuram ampliar e fortalecer a fé reformada. O primeiro projeto da DRTS é a tradução definitiva da *Gereformeerde Dogmatiek* (Dogmática Reformada) de Herman Bavinck em quatro volumes. A sociedade convida aqueles que compartilham de seu empenho e visão de difusão da fé reformada a escrever para prestar informações adicionais.

# INTRODUÇÃO DO ORGANIZADOR

F, -T—Vste é o terceiro volume completo da *Dogmática Reformada,* de Herman Bavinck, preparado pela Sociedade Holandesa Reformada de Tradução como parte de seu projeto de, no prazo de dez anos, publicar a tradução inglesa completa da obra holandesa de Bavinck em quatro volumes. Antes do primeiro volume, sobre prolegômena, publicado pela Baker Academic em 2003[1] e o segundo volume em 2004,[2] uma obra publicada em dois volumes, um sobre a unidade da escatologia,[3] e o outro sobre a unidade da criação.[4] O presente volume, sobre Cristo e a salvação, contém material nunca antes disponível em língua inglesa e fornece uma compreensão adicional sobre o caráter da teologia de Bavinck. Mais adiante, nesta introdução, examinaremos, brevemente, essas novas dimensões e sua importância contemporânea, mas, primeiro, diremos umas poucas palavras sobre o autor de *Dogmática Reformada.* Quem foi Herman Bavinck e por que esta obra de teologia é tão importante?

A *Gereformeerde Dogmatiek,* de Herman Bavinck, publicada originalmente há cem anos, representa o ápice final de quatro séculos de reflexão teológica reformada holandesa marcantemente produtiva. Pelas numerosas citações feitas por Bavinck de grandes teólogos reformados holandeses, como Voetius, Moor, Vitringa, van Mastricht, Witsius e Walaeus (bem como do importante *Synopsis purioris theologiae*[5] de Leiden), fica claro que ele conhecia bem essa tradição

---

[1] Herman, Bavinck, *Reformed Dogmatics,* vol. 1, *Prolegomena,* org. John Bolt, trad. John Vricnd (Grand Rapids: Baker, 2003).

[2] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics,* vol. 2, *Gad and Creation,* org. John bolt, trad. John Vricnd (Grand Rapids: Baker, 2004).

[3] Herman Bavinck, *The Lasl Things: Hopefor This World and lhe Next,* org. John Bolt c trad. John Vricnd (Grand Rapids: Baker, 1996). Este volume representou a segunda metade do volume 4 da *Gereformeerde Dogmatiek,* e será incluído no volume 4 de *Reformed Dogmatics.*

[4] Herman Bavinck, *In the Beginning: Foundations of Creation Theology,* org. John Bolt e trad. John Vricnd (Grand Rapids: Baker, 1999). Este volume representou a segunda metade do volume 2 da *Gereformeerde Dogmatiek* e foi incluído no volume 2 de *Reformed Dogmatics.*

[5] *A Synopsis* dc Lcidcn, publicada originalmente cm 1625, é um grande manual de doutrina reformada como definida pelo Sínodo dc Dort. Ela serviu como livro texto dc referência para o estudo da teologia reformada até o século 20 (ela é citada até mesmo por Karl Barth, cm sua *Church Dogmatics).* Como uma obra original dc referência da teologia clássica reformada holandesa, é comparável à *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustratedfrom the Sources,* dc Heinrich Hcppe, no século 19, revisada c organizada por Ernst Bizer, traduzida por G. T. Thomson,

e a considerava como sua. Ao mesmo tempo, é preciso observar também que Bavinck não foi simplesmente um cronista do passado de sua própria igreja. Ele se ocupou seriamente de outras tradições teológicas - notadamente da Católica Romana e das modernas teologias liberais protestantes garimpou eficazmente os pais da igreja e grandes pensadores medievais, e colocou seu próprio selo neocalvinista em sua Dogmática Reformada.

## KAMPEN E LEIDEN

Para entender o tempero característico de Bavinck, é necessária uma breve orientação histórica. Herman Bavinck nasceu em 13 de dezembro de 1854. Seu pai foi um influente ministro da Igreja Reformada Cristã Holandesa (Christelijke Gereformeerde Kerk), que tinha se separado da Igreja Reformada Nacional na Holanda 20 anos antes.[6] A separação de 1834 foi, em primeiro lugar, um protesto contra o controle da Igreja Reformada Holandesa pelo Estado. Ela também entrou em uma longa e rica tradição de divergência eclesiástica em questões de doutrina, liturgia e espiritualidade, tanto quanto de política. Em particular, deve-se fazer menção aqui ao equivalente holandês do puritanismo britânico, a assim chamada Segunda Reforma *(NadereReformatie),'* o influente movimento do século 17 e início do século 18 de teologia e espiritualidade experimental reformada,[8] e o movimento reavivalista, evangélico, internacional e aristocrático do início do século 19, conhecido como o *Réveil.*[9] A igreja de Bavinck, sua família e sua própria espiritualidade foram, assim, definitivamente moldados por fortes parâmetros de profunda espiritualidade reformada pietista. Também é importante observar que, embora as fases iniciais do pietismo holandês afirmassem a teologia reformada ortodoxa e não fossem separatistas em sua eclesiologia, por volta da metade do século 19 o grupo divisionista tinha se tornado significativamente separatista e sectário em sua perspectiva.[10]

---

a mais ampla antologia continental (Londres: Allen & Unwin, 1950; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1978). Enquanto servia como ministro de uma igreja cristã reformada em Franeker, Friesland, Bavinck publicou a sexta e final edição deste manual, em 1881.

[6] Para uma breve descrição do pano de fundo e do caráter da divisão da igreja, ver James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modem America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), c. 1: "Secession and Its Tangents".

[7] Ver Joel R. Beeke, "The Dutch Second Reformation *(Nadere Reformatie)", Calvin Theological Journal* 28 (1993): 298-327.

[8] A realização teológica de maior importância da *Nadere Reformatie* é a piedosa e teologicamente rica obra de Wilhelmus à Brakel, *Redelijike Godsdienst,* publicada originalmente em 1700 e, frequentemente, daí em diante (incluindo vinte edições holandesas somente no século 18!). Esta obra está agora disponível em tradução inglesa: *The Christian's Reasonable Service,* trad. Bartel Elshout. 4 vols (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992-95).

[9] A obra-padrão para o *Réveil* é M. Elizabeth, *llet Protestantse Réveil in Nederland en Daarbuiten, 1815-1865* (Amsterdã: Paris, 1970). Bratt também dá um breve resumo em *Dutch Calvinism in Modem America,* 10-13.

[10] "'Opróprio Bavinck chamou a atenção para isso em seu discurso reitoral em Kampen, em 1888, quando ele lamentou que a emigração separatista para a América fosse um afastamento espiritual e um abandono da "Pátria e uma perda para a incredulidade" ("The Catholicity of Christianity and the Church", trad. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27 [1992]: 246.). A erudição histórica recente, contudo, sugere que esta observação de separatismo e alienação cultural não pode ser exagerada. Embora, claramente, fosse uma comunidade marginalizada na Holanda, os separatistas não foram indiferentes às responsabilidades educacionais, sociais e políticas. Ver John Bolt, "Nineteenth- and Twentieth-Century Dutch Reformed Church and Theology: A Review Article", *Calvin Theological Jttnmul* 28 (1993): 434-42..

A segunda grande influência sobre o pensamento de Bavinck vem do período de sua formação teológica, na Universidade de Leiden. A Igreja Reformada Holandesa tinha seu próprio seminário, o Kampen Theological School, fundado em 1854. Bavinck, depois de estudar em Kampen por um ano (1873-74), manifestou o desejo de estudar na faculdade teológica da Universidade de Leiden, uma faculdade famosa por sua abordagem "científica", agressivamente modernista, da teologia." Sua comunidade eclesiástica, inclusive seus pais,ficou chocada com essa decisão, que Bavinck explicou como sendo um desejo de "tornar-se familiarizado com a teologia moderna em primeira mão" c receber "uma formação mais cientificado que a que a Theological School é atualmente capaz de oferecer".[12] A experiência em Leiden deu origem àquilo que Bavinck percebeu como sendo a tensão em sua vida entre seu compromisso com a teologia e a espiritualidade ortodoxas e seu desejo de entender e apreciar tudo o que pudesse sobre o mundo moderno, inclusive cosmovisão c sua cultura. Um impressionante e comovente registro em seu diário pessoal, no início de seu período de estudos em Leiden (23 de setembro de 1874), indica sua preocupação em ser fiel à fé que ele havia publicamente professado na Igreja Cristã Reformada de Zwolle, em março desse mesmo ano: "Permanecerei firme [na fé]? Deus permita que sim".[13] Durante a realização de seu trabalho doutoral em Leiden, em 1880, Bavinck reconheceu francamente o esgotamento espiritual que Leiden havia lhe custado: "Leiden me beneficiou de muitas formas: Espero sempre reconhecer isso agradecidamente. Mas ela também me empobreceu sobremaneira; roubou-me não somente muito lastro (pelo que estou feliz), mas também muito daquilo que eu recentemente, especialmente quando prego, reconheço como vital para minha própria vida espiritual".[14]

"Não é incorreto caracterizar Bavinck como um homem entre dois mundos. Um de seus contemporâneos, certa vez, o descreveu como "um pregador da Igreja Separada e um representante da cultura moderna", concluindo: "Essa é uma característica surpreendente. Nessa dualidade é encontrada a importância de Bavinck. Essa dualidade é, também, um reflexo da tensão - às vezes crise - na vida de Bavinck. Em muitos aspectos, é uma questão simples ser um pregador da Igreja Separatista, e, de certo modo, também não é difícil ser uma pessoa moderna. No entanto, de forma nenhuma é uma questão simples ser uma coisa e outra".[15] Contudo, não é necessário confiar apenas no testemunho

" Para uma visão panorâmica das principais escolas dc teologia reformada holandesa no século 19, ver James Hutton MacKay, *Religious Thought in Holland during the Nineleenlh Century* (Londres: Hodder & Stoughton, 1911). Para uma discussão mais detalhada sobre a escola "modernista", ver K. H. Roessingh, *De Moderne Theologie in Nederland: Hare Voorbereiding em Eerste Periode* (Groningen: Van der Kamp, 1915); Eldrcd C. Vanderlar an, *Protestam Modernism in Holland* (Londres e Nova York: Oxford University Press, 1924).

[12] R. H. Bremmer, *Herman Bavinck en Zijn Tijdgenoten* (Kampen: Kok 1966), 20; *cf* V. Hepp, *Dr Herman Bavinck* (Amsterdã: W. Ten Have, 1921), 30.

" Bremmer, *Herman Bavinck en Zijn Tijdgenoten, 19.*

[14] Hepp, *Dr. Hermann Bavinck,* 84.

[15] Citado por Jan Veenhof, *Revelatie en Inspiratie* (Amsterdã: Buijten & Schipperheijn, 1968), 108. O contemporâneo citado é ojurista reformado A. Anema, que foi um colega de Bavinck na Free University of Amsterdã. Uma avaliação semelhante de Bavinck como um homem entre dois poios é feita por F-H, von Meyenfeldt, "Prof.

de outras pessoas. Bavinck resume essa tensão claramente em seu próprio pensamento, em um ensaio sobre o grande teólogo protestante liberal do século 19, Albrecht Ritschl:

> Portanto, enquanto a salvação em Cristo era antigamente considerada primariamente um meio para separar o homem do pecado e do mundo, para prepará-lo para a bem-aventurança celestial e fazer com que ele desfrutasse sossegadamente da comunhão com Deus ali, Ritschl postula exatamente o oposto: o propósito da salvação é precisamente capacitar a pessoa, uma vez livre do sentimento opressivo do pecado e vivendo na consciência de ser filha de Deus, a exercer sua vocação terrena e cumprir seu propósito moral neste mundo. A antítese, portanto, é absolutamente clara: de um lado, uma vida cristã que considera que o mais nobre objetivo, aqui e na vida por vir, é a contemplação de Deus e a comunhão com ele e, por essa razão (sendo sempre mais ou menos hostis às riquezas de uma vida terrena) corre o perigo de cair no monasticismo ou no ascetismo, pietismo e misticismo; mas, do lado de Ritschl, uma vida cristã que considera que seu mais nobre objetivo é o reino de Deus, isto é, o compromisso moral da humanidade, e, por essa razão (sendo sempre mais ou menos contrário à solidão e à tranquila comunhão com Deus), corre o perigo de se degenerar em um Pelagianismo frio e um moralismo insensível. *Pessoalmente, ainda não vejo uma forma de combinar os dois pontos de vista, mas sei que há muitas coisas excelentes em ambos, e que ambos contêm verdades inegáveis.*[16]

Certa tensão no pensamento de Bavinck entre as alegações da modernidade, particularmente sua orientação terrena, científica, e a corrente pietista reformada da ortodoxia de manter-se afastada da cultura moderna, continua a desempenhar seu papel até mesmo em sua teologia madura, expressa na *Dogmática Reformada.* Em sua escatologia, por exemplo, Bavinck, de uma forma extremamente sutil, ainda continua a falar favoravelmente de certas ênfases na perspectiva terrena de Ritschl.[17]

Na sessão sobre a doutrina da criação *{Reformed Dogmatics,* II, c. 8-14), vemos repetidamente a tensão em seus esforços incansáveis para entender e, quando acha apropriado, afirmar, corrigir ou repudiar as modernas alegações científicas à luz do ensino cristão e escriturístico.[18] Bavinck leva a sério afilo-

---

Dr. Herman Bavinck: 1854-1954, 'Christus en de Cultuur'", *Polemios* 9 (15 de outubro de 1954); e G. W. Brillenburg-Wurth, "Bavincks Levenstrijd", *Gereformeerde Weekbtad* 10.25 (17 de dezembro de 1954).

[16] H. Bavinck, "De Theologie van Albrecht Ritschl", *Theologische Sludiëii* 6 (1888): 397. Citado por Veenhof, *Revelatie en Inspiratie,* 346-47, ênfase acrescentada por Veenhof. Kenneth Kirk argumenta que essa tensão, que ele caracteriza como sendo entre o "rigorismo" e o "humanismo", é um conflito fundamental na história da ética cristã desde o início. Ver K. Kirk, *The Vision of God* (Londres: Longmans, Green, 1931), 7-8.

"Bavinck, *TheLasi Things,* 161 *(Reformed Iki/ginatics,* #578). De acordo com Bavinck, essa terrenal idade de Ritschl "significa uma importante verdade" contra aquilo que ele chama de "sobrenaturalismo abstrato da Igreja Ortodoxa Grega e Católica Romana".

[18] Bavinck, *In the Beginning, passim (Reformed Dogmatics,* 11,407-619 [##250-306]). Ver "Introdução do Organizador" em Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 19-21.

sofia moderna (Kant, Sehelling, Hegel), Darwin e as alegações das ciências geológicas e biológicas, mas nunca faz isso de forma imponderada. Sua prontidão para se engajar seriamente, como teólogo, no pensamento e na ciência moderna é o selo de qualidade de sua obra exemplar. É preciso dizer que, embora a estrutura teológica de Bavinck continue sendo um guia valioso para os leitores contemporâneos, muitos de seus temas específicos tratados neste volume são datados por seu próprio contexto do século 19. Como o próprio Bavinck ilustra tão bem, os teólogos reformados e os cientistas de hoje aprendem não por uma volta à condição original, mas por novas atitudes diante de novos e contemporâneos desafios.

## GRAÇA E NATUREZA

É, portanto, simples demais meramente caracterizar Bavinck como um homem preso entre dois esforços aparentemente imensuráveis em sua alma, o do pietismo do outro mundo e o do modernismo deste mundo. Seu coração e sua mente buscavam uma síntese trinitária entre Cristianismo e cultura, uma cosmovisão cristã que incorporasse o que há de melhor e de verdadeiro no pietismo e no modernismo, enquanto, acima de tudo, honrasse a riqueza teológica e confessional da tradição reformada desde a época de Calvino. Depois de comentar a análise da grande síntese medieval e a necessidade de que os cristãos contemporâneos aceitem essa análise, Bavinck expressa sua esperança de uma síntese nova e melhor: "Nesta situação, não é infundada a esperança de que é possível uma síntese entre Cristianismo e cultura, por mais antagônicos que eles sejam entre si no presente. Se Deus, verdadeiramente, veio a nós em Cristo, e é, nesta época, também, o Preservador e Governador de todas as coisas, tal síntese é não apenas possível, mas também necessária, e deve ser realizada em seu próprio tempo".[19] Bavinck encontrou o veículo para essa síntese na cosmovisão trinitária do neocalvinismo holandês e tornou-se, ao lado do pioneiro visionário do neocalvinismo, Abraham Kuyper,[20] um de seus principais e mais respeitados porta-vozes, além de seu principal teólogo.

Ao contrário de Bavinck, Abraham Kuyper cresceu na Igreja Reformada Nacional da Holanda em um contexto adequadamente moderado-modernista. Os anos de estudo de Kuyper, também em Leiden, confirmaram-no em sua orientação modernista até que uma série de experiências, especialmente durante os anos em que trabalhou como pastor de uma igreja, provocou uma/sua conversão dramática para a ortodoxia reformada calvinista.[21] A partir dessa

[19] H. Bavinck, *Hei Christendom,* na série *Groote Godsdiensten,* 2.7 (Baarn: Holanda, 1912), 60.

[20] Para um breve panorama, ver J. Bratt, *Dutch Calvinism in Modem America,* c. 2, "Abraham Kuyper and Neo-Calvinism".

[21] Kuyper relata essas experiências em uma obra autobiográfica reveladora intitulada *Confldentie* (Amsterdã: Hõveker, 1873). Um rico retrato do jovem Abraham Kuyper é dado por G. Puchinger, *Abraham Kuyper: DeJonge Kuyper (1837-1867)* (Franeker: T. Wever, 1987). Ver também a biografia levemente hagiográfica de Kuyper escrita por Frank Vandenberg *Abraham Kuyper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960) e a mais teológica e historicamente mais substancial escrita por Louis Praasma, *Lei Chrisl Be King: Reflection on lhe Times and Life of Abraham Kuyper* (Jòrdári Státiõn, Ont.: Paidcia, 1985). Breves relatos também podem ser encontrados na introdução de B. B. War-

época, Kuyper se tornou um vigoroso oponente do espírito moderno na igreja e na sociedade[22] - que ele caracterizou pelo canto da sereia da Revolução Francesa: "Ni Dieu! Ni maitre!"[23] - explorando todos os caminhos para se opor a ele com uma cosmovisão alternativa, ou, como ele a chamava, o "sistema de vida" do Calvinismo:

> Desde o início, portanto, eu sempre disse a mim mesmo: Se a batalha deve ser travada com honra e com esperança de vitória, então um princípio deve se alinhar contra outro, e deve-se perceber que, no Modernismo, a vasta energia de um sistema de vida totalmente abrangente nos assalta, e também deve-se entender que temos de assumir nosso posto em um sistema de vida de um poder igualmente abrangente e de muito maior alcance... Entendido dessa forma, eu encontrei, confessei e ainda sustento que essa manifestação do princípio cristão nos é dada no Calvinismo. No Calvinismo, meu coração encontrou descanso. Do Calvinismo eu extraio firme e resolutamente a inspiração para assumir meu posto na parte mais densa deste grande conflito de princípios.[24]

A forma de Calvinismo terrena e agressiva de Kuyper estava arraigada em uma visão teológica trinitária. O "princípio dominante" do Calvinismo, ele argumentava, "não era, soteriologicamente, ajustificação pela fé, mas, cosmologicamente, no sentido mais amplo, a soberania do Deus Trino sobre todo o cosmos, em todas as suas esferas e reinos, visíveis e invisíveis".[25]

Para Kuyper, este princípio fundamental da soberania divina conduzia a quatro importantes doutrinas ou princípios derivados e relacionados: graça comum, antítese, esfera da soberania e distinção entre a igreja como instituição e a igreja como organismo. A doutrina da graça comum[26] está baseada na convicção de que, antes e, até certo ponto, independentemente da soberania particular da graça divina na redenção, há uma soberania divina universal na criação e na providência, restringindo os efeitos do pecado e concedendo dons gerais a todas as pessoas, tornando, assim, possíveis a sociedade e a cultura humana até

---

field à *Encyclopedia ofSacred Theology: Its Principies,* de A. Kuyper, trad. J. H. De Vries (Nova York: Charles Scribner, 1898), e na nota biográfica do tradutor em A. Kuyper, *To Be Near to God,* trad. J. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1925).

[22] Ver especialmente seu famoso discurso, *Hei Modernisme, een Fala Morgana op Christelijke Gebied* (Amsterdã: De Hoogh, 1871). Na p. 52 desta obra Kuyper reconhece que ele, também, já havia sonhado os sonhos dos modernistas. Esse importante ensaio está agora disponível em sua tradução inglesa: J. Bratt, org., *Abraham Kuyper: A Centennial Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 87-124.

[23] A. Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 10.

[24] *Ibid.,* 11-12.

[25] *Ibid,* 79.

[26] A posição de Kuyper é desenvolvida cm sua De *Gemeene Gratie,* 3 yols. (Amsterdã e Pretória: Hõveker & Wormser, 1902). Um exame completo das posições de Kuyper pode ser encontrado cm S. U. Zuidema, "Common Grace and Christian Action in Abraham Kuyper", in *Communication and Confron/ation* (Toronto: Wedge, 1971), 52-105. *Cf.* J. Ridderbos, *De Theologische Culluurbeschouwing van Abraham Kuyper* (Kampen: Kok, 1947). A doutrina da graça comum tem sido muito debatida entre os reformados holandeses conservadores na Holanda e nos Estados Unidos, tragicamente levando a divisões eclesiásticas. Para uma visão panorâmica da doutrina na tradição reformada, ver H. Kuiper, *Calvin on Common Grace* (Goes: Oostebaan & Le Cointre, 1928).

mesmo entre os não-redimidos. A vida cultural está arraigada na criação e na graça comum e, portanto, tem uma vida independente da igreja.

Essa mesma compreensão é expressa, mais diretamente, pela noção de esferas de soberania. Kuyper se opôs a todas as versões anabatistas e cristãs ascéticas de aversão ao mundo, mas se opôs igualmente à síntese Católica Romana medieval entre cultura e igreja. As várias esferas da atividade humana - família, educação, trabalho, ciência, arte - não extraem sua razão de ser e a forma de sua vida da redenção ou da igreja, mas da lei de Deus, o Criador. Elas são, assim, relativamente autônomas - também em relação à interferência do Estado - e respondem diretamente a Deus.[27] Nesse sentido, Kuyper claramente distinguiu duas perspectivas diferentes da igreja - a igreja como instituição reunida em torno da Palavra e dos Sacramentos e a igreja como um organismo diversamente espalhado nas múltiplas vocações da vida. Não é explicitamente como membros da igreja institucional, mas como membros do corpo de Cristo, organizado em atividades comunitárias cristãs (escolas, partidos políticos, associações trabalhistas, instituições de caridade), que os crentes exercem suas vocações terrenas. Embora fosse agressivamente voltado para este mundo, Kuyper foi um oponente declarado e articulado da tradição *Volkskerk,* que tendia a misturar a. identidade sociocultural nacional com a da igreja teocrática ideal.[28]

Dizendo de outra forma: a ênfase de Kuyper sobre a graça comum, usada polemicamente para motivar os piedosos cristãos reformados ortodoxos holandeses à atividade cristã social, política e cultural, nunca deve ser vista isolada de sua ênfase, igualmente forte, sobre a antítese espiritual. A obra regeneradora do Espírito Santo divide a humanidade em duas partes e cria, de acordo com Kuyper, "dois tipos de percepção, a do regenerado e a do não-regenerado; e essas duas percepções não podem ser idênticas". Além disso, esses "dois tipos de pessoa" desenvolverão "dois tipos de ciência". O conflito no empreendimento científico não é entre ciência e fé, mas entre "dois sistemas científicos... tendo cada um sua própria fé".[29]

É aqui, nessa afirmação trinitária do mundo, mas em um Calvinismo resolutamente antitético, que Bavinck encontra os recursos para produzir alguma unidade em seu pensamento.[30] "A pessoa zelosa", ele observa, "coloca a doutrina

[27] "Nesse caráter independente, uma *autoridade* especial *mais elevada* está necessariamente envolvida, e essa autoridade mais elevada nós chamamos intencionalmente de *soberania na esfera social individual,* para que fique clara e decididamente expresso que esses diferentes desenvolvimentos da vida social *nada possuem acima de si mesmos atém de Deus,* e que o Estado não pode se intrometer aqui, e não tem qualquer autoridade cm seus domínios" (Kuyper, *Lectures on Calvinism,* 91).

[28] Sobre a eclesiologia de Kuyper, ver H. Zwaanstra, "Abraham Kuyper's Conception of the Church", *Calvin Théological Journal* 9 (1974): 149-81; sobre sua atitude em relação à tradição *volkskerk,* ver H. J. Langman, *Kuyper en de Volkskerk* (Kampen: Kok, 1950).

[21] Kuyper, *Lectures on Calvinism,* 133; ç/7 *Encyclopedia oJSacred Theology,* 150-82. Uma discussão útil sobre a posição de Kuyper cm relação à ciência é dada por Del Ratzsch, "Abraham Kuyper's Philosophy of Science", *Calvin Théological Journal 21* (1992): 277-303.

[50] A relação entre Bavinck e Kuyper, incluindo diferenças e traços em comum, é discutida em detalhes em Jóhn Bolt, "The Imitation of Christ Theme inthe Cultural-Ethical Ideal of Herman Bavinck" (dissertação de PhD, University of St. MichaeFs Collcge, Toronto, on 1982), especialmente c. 3: "Herman Bavinck as a Neo-Calvinist Thinker".

da Trindade no próprio centro da vida integral da natureza e da humanidade... A mente do cristão não se satisfaz até que toda forma de existência tenha sido atribuída ao Deus Trino e até que a confissão da Trindade tenha recebido o lugar de proeminência em toda a nossa vida e pensamento".[31] Repetidamente, em seus escritos, Bavinck define a essência da religião cristã de uma forma trinitária que confirma a criação. Uma formulação típica: "A essência da religião cristã consiste na realidade de que a criação do Pai, arruinada pelo pecado, é restaurada na morte do Filho e recriada pela graça do Espírito Santo no reino de Deus".[32] Falando de forma mais simples, o tema fundamental que molda toda a teologia de Bavinck é a ideia trinitariana de que a graça restaura a natureza.[33]

Não é difícil encontrar evidência de que "a graça restaura a natureza" é o tema definidor e orientador da teologia de Bavinck. Em um importante discurso sobre a graça comum, feito em 1888, na Kampen Theological School, Bavinck tentou inculcar em sua audiência cristã reformada a importância da atividade sociocultural. Ele recorreu à doutrina da criação, insistindo que sua diversidade não é removida, mas purificada pela redenção. "A graça não permanece fora, ou acima ou além da natureza, mas a permeia e a renova completamente. É assim, a natureza, regenerada pela graça, será conduzida à sua mais elevada revelação. Voltará de novo aquela situação na qual nós servimos a Deus livre e alegremente, sem compulsão ou temor, simplesmente pelo amor, e em harmonia com nossa verdadeira natureza. Essa é a genuína *religio naturalis".* Em outras palavras: "O Cristianismo não introduz um só elemento substancial estranho na criação. Ele não cria um novo cosmos, mas faz com que ele se torne novo. Ele restaura aquilo que foi corrompido pelo pecado. Ele reconcilia o culpado, cura o enfermo e sara o ferido".[34]

## A OBRA SALVADORA DE CRISTO COMO RESTAURAÇÃO HUMANA

Na sessão sobre a criação do volume 2 (c. 8-14), vemos como a doutrina da criação de Bavinck serve como um ponto de partida-chave para sua teologia.[35] Isso acontece porque Bavinck está convencido de que a doutrina da criação é o ponto de partida e a característica distintiva da verdadeira religião. A criação é a formulação da dependência humana de Deus, que é distinto da criatura, mas que a preserva de forma amorosa e paternal. A criação é uma ênfase distinta da tradição reformada, segundo Bavinck, uma forma de afirmar que a vontade de Deus é sua origem e a glória de Deus é seu objetivo. A criação, portanto, é o

---

[31] H. Bavinck, *The Doctrihe of God,* trad. W. Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 329 *{Reformed Dogmatics,* 11,329-34 #231).

[32] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 112 (#35).

[33] Estaé a conclusão de Vecnhof. *Revelaiie en Inspiraiie,* 346, e de Eugene Heideman, *The Relation oJRevelation and Rewson in E. Brunner e H. Bavinck* (Assen: Van Gorcum, 1959),191.195. Ver Bavinck, *The LasI Things,* 200 n.4 *{Reformed Dogmatics IV,* #572).

[34] H. Bavinck, "Common Grace", trad. Raymond Van Lceuwcn, *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 59-60,61.

[35] Ver "Introdução do organizador" em Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 19-21.

pressuposto de toda religião e moralidade, especialmente o ensino cristão sobre a imagem de Deus em todos os seres humanos.

Não obstante, é claro, a verdade completa da religião cristã não pode ser entendida por meio da criação. Uma revelação especial da graça de Deus é essencial para sabermos qual é nosso dilema e em que consiste nossa miséria como seres humanos (nosso pecado), e como devemos ser libertos dele (salvação). Portanto, presume-se que os dois tópicos deste volume - o pecado e a salvação em Cristo - devem ser uma questão de teologia estritamente bíblica, uma questão de ouvir cuidadosamente os temas principais da palavra revelada de Deus na Sagrada Escritura. De fato, Bavinck se revela um cuidadoso estudante da Sagrada Escritura, cujos próprios padrões são moldados pelos padrões da Bíblia. No entanto, frequentemente, Bavinck nos surpreende com a ampla vastidão de seu conhecimento ao estruturar até mesmo a obra redentiva particular de Cristo dentro dos propósitos do Deus Trino na criação. Além da Escritura, os resultados da antropologia cultural, e especialmente a nova ciência da psicologia religiosa, entram em sua discussão.

A obra redentiva particular de Cristo, insiste Bavinck, deve ser relacionada à geral, necessidade e experiência universal humana, e tudo isso deve ser examinado na perspectiva mais ampla da aliança da criação de Deus com a humanidade. Depois de tratar da realidade universal do pecado e da miséria na perspectiva bíblica (c. 1-4), Bavinck reitera essa verdade antropológica no início de seu capítulo sobre a aliança da graça (c. 5). É, ele diz, o terrível e universal fato da miséria que evoca entre todas as pessoas a noção de que precisam de libertação do pecado. A aliança de Deus com Israel é um novo começo e um puro dom da graça. Porém, a ideia de aliança também é encontrada entre outros povos do mundo antigo e a linguagem da Escritura "pega empréstimos" de seus arredores, embora seu conteúdo seja exclusivamente gracioso. A aliança histórica da graça está, entretanto, no anterior e eterno conselho de paz, o compromisso mútuo do Deus Trino, Pai, Filho e Espírito Santo. Isso não somente consola os crentes com o fato de que sua salvação está arraigada no propósito eterno de Deus, mas também liga a obra redentiva de Deus, em Cristo, à boa criação original e à nova criação consumada. O propósito de Deus é único e universal, dirigido não a cada indivíduo particularmente, mas a toda a raça humana. Finalmente, a esse respeito, Bavinck também salienta que a aplicação da obra de Cristo pelo Espírito Santo não anula a vontade e a atividade humana, mas permite que elas sejam plenamente reconhecidas. O próprio Deus fornece aquilo que exige, no entanto, na aliança da graça, a honra de Deus sacrifica, mas beneficia os seres humanos, renovando toda a pessoa e restaurando a liberdade e a dignidade pessoais.

A pessoa de Cristo, mediadora (c. 6), também não deve ser entendida independente da necessidade e do desejo universalmente expressos para um mediador encontrado em todas as religiões. As ideias de encarnação e apoteose ocorrem em virtualmente todas as religiões, um fato que tem levado muitos a concluírem erroneamente que a expectativa messiânica de Israel é simplesmen-

te pega por empréstimo de seus vizinhos. No entanto, Cristo não é meramente um exemplo de um genótipo, ele é conhecido apenas por meio da revelação especial mediada. Jesus não é uma ideia, é o Filho unigénito de Deus que se tornou carne e habitou entre nós. A encarnação de Cristo está relacionada à criação. A própria possibilidade de encarnação é estabelecida na criação. Adão era um tipo de Cristo. O mundo foi criado de tal forma que, quando caísse, pudesse ser restaurado. A história da redenção é longa e progressiva. Aqui, também, Deus honra a condição humana. Em oposição a todas as formas de Gnosticismo e Apolinarismo, a igreja sustentou firmemente a plena humanidade de Cristo. "Aquilo que não é assumido não pode ser salvo."

Semelhantemente, quando nos voltamos para a obra de Cristo em sua humilhação (c. 7), Bavinck começa chamando a atenção para a prática virtualmente universal de sacrifício em todas as religiões, e também para algum tipo de mediação sacerdotal para realizar os sacrifícios. O que é distinto a respeito da morte expiatória de Cristo é que ele é tanto o sacerdote quanto o sacrifício, aquele que medeia por si mesmo, fazendo expiação completa. Apenas uma doutrina do completo sacrifício vicário faz justiça à natureza verdadeiramente humana de Jesus e às genuínas responsabilidade e culpabilidade humanas. Este volume conclui (c. 9, #427a) com aquela que pode ser uma das mais notáveis sessões em todos os 4 volumes de *Dogmática Reformada,* uma discussão precisa do novo (para o tempo de Bavinck) campo de estudo, a Psicologia da Religião. Bavinck insiste que a experiência religiosa não pode servir como fundamento da fé ou da teologia, mas que, no entanto, nenhum estudo teológico sério pode negligenciar essa reflexão.

Em tudo isso, notadamente em sua apreciação e crítica dos estudos de Psicologia da Religião, Bavinck se mostra um teólogo bíblico e confessional - fiel, pastoralmente sensível, desafiador e, ao mesmo tempo, aberto ao mundo moderno e seus desafios. É por essa razão que a *Dogmática Reformada* continua relevante hoje. A vida e o pensamento de Bavinck refletem um sério esforço para ser piedoso, ortodoxo e completamente contemporâneo. Aos pietistas que temem o mundo moderno, por um lado, e aos críticos da ortodoxia céptica, sobre sua relevância contínua, por outro, o exemplo de Bavinck sugere um modelo de resposta: uma engajada visão trinitariana do discipulado cristão no mundo de Deus.

Concluindo, são necessárias umas poucas palavras sobre as decisões editoriais que governam este volume traduzido, que é baseado na segunda edição expandida de *Gereformeerde Dogmatiek*,[36] Os nove capítulos deste volume correspondem, exatamente, aos do original, muito embora sua extensão seja desencorajadora. Todas as tentativas de dividir o material de uma forma diferente pareceram artificiais e arbitrárias. Embora o original consistisse de

[6] Os quatro volumes da primeira edição de *Gereformeerde Dogmatiek* foram publicados nos anos 1895 a 1901. A segunda edição revisada e expandida apareceu entre 1906 e 1911; a terceira edição, inalterada em relação à segunda, em 1918; a quarta, inalterada, mas com paginação diferente, em 1928.

três partes principais ("O Mundo Caído", "A Pessoa e Obra de Cristo" e "Os Benefícios da Aliança"), escolhemos dividir a segunda grande sessão em suas duas partes constituintes ("Cristo, o Redentor" e "A Obra de Cristo"), e acrescentamos uma quarta parte ("A Salvação em Cristo"). Dessa forma, a forte concentração cristológica deste volume se torna mais clara. Estritamente falando, o material cristológico (e também o pneumatológico), que começa no capítulo 9 continua no volume 4. Além disso, todas as subdivisões e títulos são novos. Eles,juntamente com as sinopses que acompanham cada capítulo, que também não estão no original, foram fornecidos pelo organizador. Todas as notas de rodapé originais de Bavinck foram mantidas e expressas em padrões bibliográficos contemporâneos. Notas adicionais acrescentadas pelo organizador são claramente identificadas. As obras do século 19 até o presente são registradas geralmente com a informação bibliográfica completa, dada na primeira nota de cada capítulo e com as referências subsequentes abreviadas. Obras clássicas produzidas antes do século 19 (os pais da igreja, a *Summa* de Aquino, as *Institutas* de Calvino, obras pós-Reforma Protestantes e Católicas), para as quais geralmente há numerosas edições, são citadas somente pelo autor, título e anotação padronizada das sessões. Informações mais completas sobre os originais ou edições disponíveis é dada na bibliografia, apresentada no fim deste volume. Quando as traduções inglesas (ET) de títulos estrangeiros estavam disponíveis e puderam ser consultadas, elas foram usadas em lugar do original. A menos que seja indicado na nota por meio de referência direta a uma tradução específica, as traduções do material em latim, grego, alemão e francês são as do tradutor, trabalhando a partir do texto original de Bavinck. As referências nas notas e na bibliografia que estiverem/estavam incompletas ou não puderem/puderam ser confirmadas São marcadas com um asterisco (*). Para facilitar a comparação com o original holandês, esta edição conserva a numeração dos subparágrafos (#307-432 entre colchetes [] no texto), usada na segunda edição e nas edições subsequentes. Referências cruzadas aos volumes 1 a 3 de *Gereformeerde Dogmatiek* citam os números das páginas da já publicada *Reformed Dogmatics.* Os números dos subparágrafos (marcados com #) acompanham essas referências para facilitar a referência cruzada com as edições holandesas. As referências cruzadas com o volume 4 de *Gereformeerde Dogmatiek* citam apenas o número do subparágrafo (marcado com #).

Uma palavra também é oportuna aqui sobre as referências da Escritura. Como a numeração dos versículos da Versão Autorizada Holandesa *(Statenverta/ing)* diferem da numeração das versões modernas, as referências originais foram ajustadas para o leitor moderno. Durante a verificação e ajuste dessas referências, descobriu-se que muitos dos "textos-prova" de Bavinck não fornecem provas transparentes para as alegações que estão sendo feitas. O reconhecimento de que Bavinck pode ter tido razões desconhecidas para citar uma passagem específica e o desejo de preservar a integridade da obra original levaram à estratégia editorial conservadora de deixar as passagens inalteradas, a menos que estejam muito claramente erradas. Algumas referências puderam

ser corrigidas (e.gyersículos em uma passagem vizinha foram determinados como sendo os versículos que se tinha em mente, ou dígitos que foram inadvertidamente invertidos), muito poucos foram deletados.

O organizador, aqui, agradecidamente reconhece a ajuda dos estudantes do Calvin Théological Seminary, Courtney Hoekstra e Joel Vande Werken, que fizeram uma enorme quantidade de trabalho externo para determinar os itens bibliográficos e ajudaram com as notas de rodapé e a bibliografia.

PARTE 1

# O MUNDO CAÍDO

# 1

# A ORIGEM DO PECADO

*O mundo caído, no qual vivemos, se apoia nos fundamentos de uma criação que era boa. No entanto, mal acabou de ser criado e o pecado entrou nele. A origem do pecado é um mistério. Ele não veio de Deus e, ao mesmo tempo, não está excluído de seu conselho. Deus decidiu conduzir a humanidade pelo perigoso caminho da liberdade pactuai, em vez de elevá-la, por um só ato de poder, acima da possibilidade de pecado e morte.*

*Gênesis 2.9 fala de duas árvores, a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal. Ambas são parte integrante da narrativa de Gênesis, e tentativas de depreciar uma ou a outra pode destruir o significado da narrativa. Semelhantemente, esforços para explicar o significado de qualquer uma das árvores em termos de progresso e desenvolvimento (árvore da vida como despertamento da sexualidade), ignoram a leitura clara de proibição e punição associada a comer o fruto das árvores. Não, a história é uma unidade, e é sobre a queda da humanidade e a origem do pecado. Gênesis 3 não é um passo de progresso humano, mas uma queda.*

*Essa queda, porém, não é simplesmente um esforço humano para alcançar poder cultural como meio de se tornar independente de Deus. A Bíblia não retrata a formação cultural humana como má em si mesma, de forma que a simplicidade rural é preferível a uma cultura de predominância mundial. O objetivo da narrativa da "queda" em Gênesis é apontar para o desejo humano de se tornar independente de Deus. "Conhecer o bem e o mal" é se tornar o determinador do bem e do mal, é decidir por si mesmo o que é certo e o que é errado e não se submeter a uma lei externa. Em resumo, buscar o conhecimento do bem e do mal é desejar emancipação de Deus, é querer ser "como Deus".*

*A entrada do pecado se dá por meio da mentira da serpente. A fala da serpente geralmente é erroneamente considerada uma alegoria para a luxúria, para o desejo sexual ou para a razão errante. As várias interpretações míticas, e até mesmo as tentativas de explicar a narrativa em termos de capacidade animal para a fala antes da queda, não se encaixam no intento da passagem e no ensino da Escritura como um todo. A única*

*explicação apropriada é reconhecer, com a exegese antiga, a entrada de um pmler espiritual que transcende a terra. O restante da Bíblia, porém, é relativamente silente sobre isso, embora toda a sua narrativa repouse no conflito espiritual entre os dois reinos. O pecado não começou na terra, mas no céu, com uma revolta de seres espirituais. No caso da humanidade, a tentação feita por Satanás resultou na queda. A Escritura procura a origem do pecado somente na vontade das criaturas racionais.*

*A igreja cristã sempre insistiu no caráter histórico da queda. Em nossa época isso é questionado pelo criticismo histórico e também pelo dogma evolucionário. Aqueles que jazem esses questionamentos tentam acomodar o relato bíblico demonstrando a realidade da queda a partir da experiência, validando, assim, Gênesis 3 como uma descrição da realidade, e não como história. Isso se baseia em uma má interpretação, pois ignora o fato de que precisamos do testemunho da Escritura para "lermos" nossa experiência corretamente. Nem o relato de Gênesis nem seu caráter histórico podem ser negligenciados. De jato, as próprias objeções à realidade da queda são cada vez mais revistas por tendências mais recentes das Ciências Bíblica, Arqueológica e Antropológica. O relato de Gênesis, especialmente sobre a unidade da raça humana, fala positivamente à nossa consciência e á nossa experiência.*

*Embora nenhum paralelo verdadeiro ao relato bíblico possa ser encontrado, fica claro, pelos mitos de outras religiões antigas, que fundamentais para as convicções religiosas e morais da raça humana são as crenças comuns na origem divina e no destino moral da humanidade, em uma era de ouro e em um declínio, no conflito entre o bem e o mal, e na ira e no apaziguamento da divindade. A origem e essência do pecado, porém, permanecem desconhecidas por eles. A origem do pecado, às vezes, é encontrada na essência das coisas, sua existência é até mesmo negada e, pelos moralistas e racionalistas, tratada como ilusão ou desejo, como no Budismo, ou dualisticamente atribuída a um poder basicamente mal. Os filósofos têm tratado como insolência que jimckíe ser vencida p$ékt vontade humana, como ignorância a ser vencida pela educação na virtude ou até mesmo como uma queda de almas preexistentes. Porém, fora da revelação especial, o pecado é tratado ou deisticamente em termos apenas da vontade humana ou derivado panteisticamente a partir da natureza necessária das coisas.*

*Ambas as interpretações também encontraram sua forma no Cristianismo. O monge britânico Pelágio rejeitou todas as noções de pecado original e considerou cada pessoa como tendo a plena capacidade de escolha moral de Adão. Embora a igreja tenha rejeitado o Pelagianismo em sua forma extrema, o Catolicismo Romano sustentou a noção de uma vontade menos que completamente caída, limitando a queda à perda do* donum superadditum, *que só pode ser restaurada pela graça sacramental.*

*Quando a Reforma rejeitou o dualismo católico romano, correntes dentro do Protestantismo, notáveis grupos racionalistas,, como os so-*

*cinianos e os remonstrantes, privaram o Cristianismo de seu caráter absoluto, abrindo mão da necessidade de graça em alguma medida. A imagem de Deus é considerada como a vontade plenamente livre, que, como a de Adão antes da queda, permanece intacta. Embora nasçamos com uma inclinação para o pecado, essa inclinação em si ainda não è culpável. A expiação é necessária apenas por causa do pecado efetivo. O sofrimento não está necessariamente associado ao pecado, é simplesmente parte de nossa condição humana.*

*Tentativas interessantes foram feitas para conciliar Pelágio e Agostinho. Ritschl concorda com Pelágio que a vontade humana e o pecado efetivo precedem o estado ou a condição pecaminosa. Entretanto, ele também insiste que esses atos pmaamin&svs singulares mutuamente se reforçam e criam um campo coletivo de pecado que exerce influência sobre nós, uma reciprocidade que escraviza todas as pessoas. Outros combinam a abordagem de Ritschl com a teoria evolucionista. Quando isso é considerado em termos estritamente materialistas e mecânicos, todas as noções de bem e mal, a possibilidade de uma vida moral, desaparecem atrás de processos fisicos e químicos. Um caminho mais aceitável è ver a evolução da vida moral como algo pelo qual os seres humanos se elevam acima de sua natureza animal primitiva quando se tornam mais humanizados, mais civilizados. Por esse ponto de vista evolucinista, o pecado é a sobrevivência ou um mal uso de hábitos e tendências deixados por nossos ancestrais animais, por estágios primitivos de desenvolvimento, e sua pecabilidade está em seu anacronismo. A natureza animal remanescente é compartilhada por todas as pessoas: o pecado é universal, assim como a responsabilidade moral e a culpa.*

*Essa tentativa de conciliar Agostinho e Pelágio falha em vários níveis. Independentemente da falta de pnwa de uma evolução materialista, o principal obstáculo é explicar a origem de uma vontade humana livre no processo evolucionista. Pensar na vontade como algo fora da natureza humana e sem relação com ela é psicologicamente inconcebível. De fato, não somente a liberdade moral se torna precária, mas também o progresso moral se torna virtualmente impossível. O poder do pecado aumenta e as explicações para sua origem andam aos tropeços. Os pensadores deixam de atribuí-la à natureza humana e passam a atribuí-la a explicações cósmicas - toda matéria é má. A partir daí foi um passo fácil localizar o mal em uma tensão de potências dentro do próprio Deus, como na tradição teosófica de Bôhme e Schelling. Hegel ainda considerava a queda como o fato original da história quando o Absoluto se realizou no mundo como sua própria existência alternativa. A partir daí, se tem um pequeno passo para o Budismo, que considera a própria existência como o maior pecado.*

*A questão da origem do pecado, assim como a questão da própria existência, é um enigma. A tradiçãofilosófica fornece evidência para o ensino escriturístico de que este mundo é inexplicável sem uma queda, mas não oferece uma explicação satisfatória. O pecado não pode ser*

*inferido da natureza sensual da humanidade, pois os pecados "espirituais" daqueles que são mais velhos são geralmente mais assustadores do que os pecados "carnais" dos mais jovens. O ascetismo não resolve o problema do pecado. Os monges levavam seu pecado consigo para o claustro. Recorrer à compreensão paulina de "carne" para defender essa interpretação não é suficiente. "Carne" é uma direção pecaminosa do coração em oposição ao Espírito Santo, e não um contraste entre o material e o imaterial ou espiritual. Da atribuição do pecado à natureza humana é um movimento natural atribuí-lo ao Criador. Consistente com nossa experiência de contradições de vida, o pecado é o obstáculo necessário ao nosso desenvolvimento moral e perfeição. O pecado é vontade do próprio Deus, E seu intento para a criação. Embora haja uma semelhança de verdade aqui, o pecado se torna eterno, inferido da matéria física, necessária, não acidental, vista não como a antítese do bem, mas como um grau inferior do bem. Essa interpretação faz de Deus o autor do pecado. A Escritura e a consciência moral humana se rebelam contra essas conclusões. Pessimismo e libertinagem são consequências naturais dessa interpretação.*

*A questão da vontade de Deus em relação ao pecado é inquietante. Aqueles que falam da* permissão *de Deus em relação ao pecado corretamente tentam evitar fazer com que ele seja o autor do pecado. Porém, como essa formulação se arrisca a negar a plena soberania de Deus, a teologia reformada, seguindo Agostinho, nunca se satisfez com a ideia de permissão. Por conta do risco de usar "declarações duras", os teólogos reformados insistem que, embora Deus não peque nem provoque o pecado, o pecado ainda não está fora de sua vontade. Além disso, Deus criou os seres humanos santos e sem pecado. A origem do pecado está na vontade da criatura racional. Deus, muito certamente, criou os seres humanos para serem* capazes *de pecar. Ele desejou a* possibilidade *de pecar. Como essa possibilidade se tornou realidade é, porém, um mistério. O pecado desafia explicações. Ele é uma insensatez que não tem uma origem no verdadeiro sentido da palavra, apenas um começo. Tentar identificar o momento da queda também é impossível. Tentativas de identificar esse momento no caos pré-formado de Gênesis 1.1 ou em noções de almas preexistentes são teológica e filosoficamente, e também escrituristicamente, sem fundamento. Devemos nos satisfazer com o relato honesto da Escritura: a humanidade foi criada boa e, por sua própria volição, em um dado momento, no princípio,* caiu *desse estado e se precipitou em alienação pública de Deus, que incorpora o pecado em seus propósitos, até mesmo como algo que tinha de estar ali, embora não devesse estar ali.*

[307] Quando completou a obra da criação, Deus viu com prazer a obra de suas mãos, pois tudo era muito bom (Gn 1.31). Na verdade, nesse momento, o mundo estava apenas no início de seu desenvolvimento e, portanto, desfrutava de uma perfeição não em grau, mas em tipo. Visto que o mundo era algo

positivamente bom, ele podia se desenvolver, e se desenvolver de acordo com as leis que Deus estabeleceu para ele. Quando a Escritura apresenta um mundo positivamente bom que precede este mundo caído, ela apresenta ao pensamento humano uma base de apoio que a filosofia simplesmente não pode oferecer. Quando a filosofia concebe a existência original como uma potência insubstancial, que *é* nada mas pode *tornar-se* tudo, ela argumenta de forma independente da realidade e tenta nos satisfazer com uma abstração. A partir do nada, nada pode se tornar. Sem uma existência antecedente, não pode haver tornar-se e o mal só se torna possível se o bem tiver prioridade não somente em um sentido ideal, mas na realidade. O mundo caído, no qual vivemos, repousa sobre os fundamentos de uma criação que era muito boa, porque veio das mãos de Deus. Entretanto, esse mundo não continua a existir em sua bondade original. Ele foi criado pouco antes de o pecado entrar nele. O mistério da existência se torna ainda mais incompreensível com o mistério do mal. Quase no mesmo momento em que as criaturas vieram, puras e esplêndidas, das mãos de seu Criador, elas foram privadas de todo o seu brilho, e ficaram corrompidas e impuras, diante de sua face. O pecado arruinou toda a criação, convertendo sua justiça em culpa, sua santidade em impureza, sua glória em vergonha, sua bem-aventurança em miséria, sua harmonia em desordem e sua luz em trevas. Mas de onde veio o mal? Qual é a origem do pecado? A Escritura justifica Deus e apresenta uma teodiceia contínua quando proclama e sustenta que Deus, de nenhuma forma, é a causa do pecado. Ele, diz a Escritura, é justo, santo, afastado da impiedade (Dt 32.4; Jó 34.10; SI 92.15; Is 6.3; Hc 1.13), uma luz na qual não há trevas (Uo 1.5); ele a ninguém tenta (Tg 1.13), é uma fonte transbordante de tudo o que é bom, imaculado e puro (SI 36.9; Tg 1.17). Ele proíbe o pecado em sua lei (Êx 20) e na consciência de todo ser humano (Rm 2.14-15); não tem prazer na impiedade (SI 5.4), mas a odeia e demonstra sua ira contra ela (SI 45.7; Rm 1.18). Ele a julga e a expia em Cristo (Rm 3.24-26), purifica seu povo dela pelo perdão e pela santificação (ICo 1.30) e, no evento de desobediência continuada, deseja puni-la com penalidades temporais e eternas (Rm 1.18; 2.8).

## O RELATO DE GÊNESIS SOBRE A QUEDA

Quando trata da origem do pecado, a Escritura sempre nos aponta na direção da criatura. Por essa razão, porém, ela nunca é isolada do governo de Deus nem excluída de seu conselho. Ao contrário: é o próprio Deus que, de acordo com sua revelação especial, criou a possibilidade de pecar. Ele não somente fez a humanidade de tal forma que ela poderia pecar, mas também plantou a árvore do conhecimento do bem e do mal no jardim, confrontou Adão com uma opção moral por meio do mandamento probatório, cuja decisão teve a maior importância para si mesmo e para toda a sua posteridade e, finalmente, até mesmo permitiu que a mulher fosse tentada pela serpente. Foi decisão de Deus colocar a humanidade no caminho perigoso da liberdade, em vez de elevá-la, por um simples ato de poder, acima da possibilidade de pecado e morte.

De acordo com Gênesis 2.9, havia duas árvores no jardim para as quais Deus tinha um propósito especial: a árvore do conhecimento do bem e do mal e a árvore da vida. Como a árvore da vida não aparece novamente no relato, exceto em Gênesis 3.22, 24, alguns estudiosos crêem que ela não pertencia ao relato original e só foi inserida mais tarde. Um argumento contra isso, porém, é que é muito natural que a árvore da vida não seja mencionada novamente entre 2.9 e 3.22 porque toda a narrativa gira em torno da outra árvore, a árvore do conhecimento. Além disso, a árvore da vida ocorre não somente em Gênesis 2.9 e 3.22, 24, mas também em Provérbios 3.18; 13.12; Apocalipse 2.7 e 22.2, e nas sagas de muitos povos.[1] Outros, da mesma forma, levantaram a Suspeita de que a árvore da vida é original no relato de Gênesis, mas que a árvore do conhecimento do bem e do mal foi inserida mais tarde.[2] É verdade, de fato, que, até agora, nenhum paralelo foi encontrado em nenhum lugar, mas essa circunstância não muda nada, originando-a mais tarde e inserindo-a no relato do paraíso. As questões permanecem e sc tornam ainda mais difíceis de serem resolvidas. De onde veio a árvore do conhecimento do bem e do mal, e por que ela foi inserida em Gênesis 2 e 3? Mais importante é o fato de que essa árvore não pode ser tirada dessa narrativa sem mudar completamente seu caráter e até mesmo privá-la de seu verdadeiro conteúdo. O mandamento probatório, a tentação e a punição se referem a comer o fruto dessa árvore. Se o relato original tivesse mencionado somente a árvore da vida, a razão pela qual comer dessa árvore foi proibido e ameaçado com uma dura penalidade não faz sentido. Alguns argumentam que o intento de Gênesis é simplesmente relatar como os seres humanos, comendo da árvore da vida, tornaram-se conscientes de sua vitalidade, despertaram para seu instinto sexual e passaram do estado de infância para o de maturidade.

Mas se esse fosse o coração do relato, por que os seres humanos foram proibidos de comer o fruto dessa árvore, que lhes daria vitalidade e vida? Eles foram proibidos de desenvolver sua infância e se tornarem conscientes de sua vida sexual? Mas eles já tinham recebido a ordem de se multiplicarem, encher a terra e dominá-la (Gn 1.28). Adão já tinha recebido uma esposa com a qual devia se tornar uma só carne (2.24); e que evidência há na narrativa ou em todo o contexto de que a vida sexual e o despertar da sexualidade era algo pecaminoso em si mesmo? Em vez disso, ressoa por todo o Antigo Testamento que a fertilidade é uma grande bênção de Deus. Se Gênesis 3 tivesse o objetivo de nos falar sobre o despertamento do impulso sexual, a punição ameaçada e aplicada à violação do mandamento seria totalmente incompreensível. Por que a punição consistiria em morte? Por que ela atinge especialmente a mulher ao tornar-se mãe? Por que, apesar de tudo isso, ela é chamada de "mãe de todos os viventes"? E, finalmente, por que o homem e a mulher foram impedidos de co-

[1] A. Wiinsche, *Die Sagen vom Lebensbaum undLebenswasser* (Leipzig: Pfeiffer, 1905); *B. D. Van der Voo, "De boom des levens", *Tijdspiegel* (1909).

[2] B. D. Eerdmans, "De betcckenis van het Paradijsvcrhal", *Theologische Tijdschrift* 39/6 (novembro de 1905): 481-511; *cf* C. Clemen, *Die ChristlicheLehre von der Siinde* (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897), 1,155ss.

mer do fruto da árvore da vida e permanecer no jardim? Lendo a narrativa sem preconceito, tem-se a impressão de profunda unidade[3] e de que seu objetivo óbvio não é nos falar sobre progresso e desenvolvimento, mas sobre a queda da humanidade. Todo o contexto no qual ocorre a história mostra que ela tenta nos falar sobre a origem do pecado. Precedendo-a está a criação dos seres humanos pela mão de Deus e à sua imagem, e, seguindo-a, em breve esboço, vem o relato de impiedade crescente na raça humana, até o dilúvio.

### *O conhecimento do bem e do mal*

A árvore do conhecimento do bem e do mal é, sem dúvida, chamada dessa forma porque os seres humanos, comendo-a, adquiriríam um conhecimento do bem e do mal como ainda não tinham adquirido até então, um conhecimento que era proibido e negado a eles. A questão, porém, é qual a importância desse conhecimento. A explicação costumeira é que, comendo da árvore, os seres humanos ganhariam conhecimento empírico do bem e do mal. No entanto, isso corretamente levanta a objeção de que esse conhecimento do bem e do mal tornaria os seres humanos semelhantes a Deus - não apenas como a serpente (Gn 3.5), mas como o próprio Deus (3.22) - e Deus, certamente, não tem conhecimento empírico do mal, nem pode ter. Além disso, comendo da árvore, os seres humanos perderiam, especialmente, o conhecimento empírico do bem. Finalmente [nessa interpretação], Gênesis 3.22a deve ser interpretado como ironia, que, por si mesma, já é implausível, mas especificamente em conflito com o verso 22 como um todo. Outros, portanto, acreditam que Gênesis 3 se refere ao desenvolvimento da raça humana a partir de um estado animal para a autoconsciência e a razão e, por isso, interpretam a queda como o primeiro empreendimento perigoso da razão, a gênese da vida moral, a origem da cultura, o evento mais feliz da história da humanidade. Esse, em tempos anteriores, foi o pensamento dos Ofitas, que afirmavam que a serpente era uma encarnação do Logos,[4] e posteriormente por Kant, Schiller, Hegel, Strauss e outros.[5] Porém, essa interpretação é tão contrária ao intento da narrativa, que

---

[3] Eerdmans, embora reconheça interpolações, está convencido de que Gênesis 2-3 é uma unidade. W. B. Kristensen, "Een of twee boomen in het Paradijsverhaal", *Theologische Tijdschrift* 42 (maio de 1908): 215-33, entende que as *duas* árvores pertencem a uma tradição muito antiga. *Cf* também J. C. Eykman, "De eenheid em detcckenis van het paradijsverhaal, ondcrzocht met het oog op de mecningen derjongste critiek", *Theologische Studiën* 25/3-4 (1907): 197-237.

[4] *Cf* Luthe, "Ophir", *PRE*[1], XIV, 400-404. Nota do organizador: Os ofitas (também conhecidos como naasseni) eram um grupo de seitas gnósticas que invertia a moralidade bíblica e especialmente reverenciava a serpente.

[5] I. Kant, "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", in *Berliner Monatsschrift* 7 (janeiro-junho de 1786): F. Schiller e W. Scherer, *Über die ersle Menschengesellschaft,* in vol. 3 de *Thalia,* 3 vols. (Leipzig: Georg Joachim Gõscher, 1787-91); G. W. F. Hegel, *Sàmtliche Werke* (Stuttgart: F. Frommann, 1952), VII, 30ss. *(Philosophie des Rechts, Werke,* VIII, 14ss.). Nota do organizador: Quando possível, as referências aos escritos de Hegel serão citadas a partir da moderna edição de Stuttgart e/ou uma tradução inglesa publicada. O título da obra de Hegel e a citação original de Bavinck da *Werke* de Hegel serão dados entre parênteses. *Idem, Sàmtliche Werke,* XI (1949), 390ss. *(Philosophie der Geschichte, Werke,* IX, 390ss.); *idem, Sàmtliche Werke,* XV (1959), 210 *(Vorlesungen iiber die Philosophie der Religion* [1832], *Werke, XI,* 194); d. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mH der modernen Wissenschaft* (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), II, 29; *cf.* K. G. Bretschncidcr, *Systematische Entwicklung, 4"* cd (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 589.

hoje foi quase universalmente abandonada, pois ela pressupõe que Deus criou a humanidade em um estado de inocência infantil, até mesmo animal, e planejou mantê-la nesse estado. No entanto, o conhecimento, inclusive o conhecimento moral, já tinha sido dado à humanidade no momento de sua criação, como fica evidente pela criação ã imagem de Deus, pela nomeação dos animais e pelo recebimento e pela compreensão do mandamento probatório. O conhecimento que a humanidade adquiriu por meio da queda era de um tipo muito diferente que foi proibido por Deus e fez com que os seres humanos merecessem várias punições. Gênesis 3 não conta a história de um passo "gigante de progresso", mas de uma queda humana.

Hoje em dia, embora isso seja novamente reconhecido por muitas pessoas, elas fazem ligação com a ideia de que o conhecimento do bem e do mal que foi proibido aos seres humanos era um tipo especial de conhecimento.[6] Esse não pode ser o princípio intelectual, o conhecimento moral, pois é contrário à tradição de todos os povos imaginar os primeiros humanos como um tipo de animal que ainda era privado de todo esse conhecimento, e nem o autor de Gênesis assume essa posição. De acordo com o relato de Gênesis, as duas primeiras pessoas foram criadas adultas. Elas foram criadas como homem e mulher e unidas em casamento. Elas pensavam, falavam e conheciam as coisas ao seu redor e também tinham uma consciência moral e sabiam, desde o recebimento do mandamento probatório, que a obediência a Deus traz consigo bênção e recompensa e que o mal consiste na violação de sua lei e é seguido por punição. A história do paraíso, portanto, definitivamente não descreve a pessoa humana como uma tábula rasa intelectual ou moral na qual tudo ainda tem de ser escrito a partir dc fora. Portanto, isso não pode significar que o conhecimento do bem e do mal é um despertar do autoconhecimento e da razão nem a origem da consciência. No entanto, pelo conhecimento do bem e do mal que é proibido, dizem eles, devemos entender a obtenção de um intelecto maduro (Gn 3.6), a habilidade de distinguir entre o útil e o prejudicial (Dt 1.39; 2Sm 19.35-36; Is 7.16; Jn 4.11), discernimento independente que capacita as pessoas a se ajudarem e a não serem independentes das outras, conhecimento intelectual do mundo, o conhecimento metafísico das coisas em sua interconectividade, seu valor ou falta de valor, sua utilidade ou inutilidade para as pessoas. Em outras palavras, isso se refere à sabedoria, às habilidades para controlar o mundo, a cultura que se diz que torna os seres humanos independentes de Deus e semelhantes a Deus.

Essa opinião, porém, tem a mesma desvantagem daquela que fala do progresso que a humanidade fez na queda e realmente introduz apenas uma leve diferença nela. De acordo com ambas as interpretações, o relato do paraíso descreve a passagem da humanidade de um estado de simplicidade rural para o de cultura de dominação do mundo. Enquanto os proponentes da primeira

[6] J. Wellhausen, *Geschichle Israels,* 2 vols. (Berlim: Reimer, 1878), 344ss. R. Riitschi, *Geschichle und Krilik der katholischen Lehre von der iirspriiiifStMhan VolIkommenheit* (Leiden: E. J. Brill. 1881), 8; R. Smend, *Lehrbuch der AlttestamentHchen Religionsgeschichte* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1893), 120: K. Marti, *Geschichle der tsnaelitischen Religion,* 3ª ed. (Estrasburgo: F. Buli, 1897), 197; C. Clemen, *Sünde,* I, 151 ss.

interpretação, de seu ponto de vista, consideram essa passagem um progresso, outros afirmam que, do ponto de vista do autor, ela foi um declínio e uma queda. No entanto, ao dizer isso, eles não reproduzem corretamente a ideia do relato do paraíso. A cultura, como tal, definitivamente não é pecaminosa nem errada. Em Gênesis 1.28, os seres humanos, que foram criados à imagem e semelhança de Deus, foram instruídos a exercer domínio sobre a terra *(cf.* 9.1-2) e, em Gênesis 2.15,19, foram instruídos a cultivar e guardar o jardim do Éden e a dar nome aos animais *(cf* 3.23). Em Gênesis 3.21, a manufatura de roupas para Adão e Eva é atribuída ao próprio Deus, enquanto, em Gênesis 4.17, 21-22, a construção de uma cidade, a habitação em tendas, a criação de um rebanho, a criação de uma variedade de instrumentos musicais e o processamento do metal, embora tenham sua origem atribuída aos descendentes de Caim, não é de forma nenhuma condenada. O Antigo Testamento geralmente atribui um *status* tão elevado à sabedoria que sua condenação está fora de questão. Isso acontece principalmente porque, também de acordo com os proponentes da interpretação acima, o primeiro casal humano ainda antes da queda possuía um conhecimento moral e intelectual que, na melhor das hipóteses, difere da sabedoria em grau, mas não em tipo.

Portanto, o conhecimento do bem e do mal que é proibido aos seres humanos tem de significar algo diferente. Marti aponta na direção correta quando o descreve como a habilidade de se manter sobre seus próprios pés e encontrar seu próprio caminho e fala do desejo humano de se emancipar de Deus cultivando essa habilidade. Em Gênesis 3 a questão não é primariamente o *conteúdo* do conhecimento do qual os seres humanos se apropriariam pela desobediência, mas o *modo* pelo qual fariam isso. A natureza do conhecimento do bem e do mal em questão aqui é caracterizada pelo fato de que os seres humanos, como resultado dele, seriam como Deus (Gn 3.5, 22). Violando o mandamento de Deus e comendo da árvore, eles se fariam semelhantes a Deus, determinariam e julgariam por si mesmos o que era bom e o que era mau. O conhecimento do bem e do mal não é o conhecimento do útil e do prejudicial, do mundo e de como controlá-lo, mas (como em 2Sm 19.36; Is 7.16) o direito e a capacidade de distinguir o bem e o mal por si mesmo. A questão, em Gênesis, é, de fato, se a humanidade quererá se desenvolver em dependência de Deus, tendo domínio sobre a terra e buscando sua salvação em submissão ao mandamento de Deus, ou se, violando esse mandamento e se afastando da autoridade e da lei de Deus, quererá se manter sobre seus próprios pés, seguir seu próprio caminho e tentar sua própria "sorte".[7] Quando caiu, a humanidade conseguiu o que queria: se fez como Deus, "conhecedora do bem e do mal" por seu próprio critério e julgamento. Gênesis 3.22 é completamente sério. Essa emancipação de Deus, porém, não conduziu e não podia conduzir à verdadeira felicidade. Por essa razão, Deus, pelo mandamento probatório, proibiu essa inclinação à liberdade, essa ânsia de independência. Entretanto, a humanidade, voluntária e deliberadamente, optou por seu próprio caminho, falhando, assim, no teste.

[7] J. Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christian* (Munique: Beck. 1905), 64ss.

### *A mentira da serpente*

[308] A humanidade, provavelmente, existiu no estado de inocência apenas por pouco tempo até que foi tentada e derrubada por uma serpente que foi mais astuciosa (**D1**~)P; LXX [A]povi[A]ioç; *prudens; cf.* Mt 10.16; 2Co 11.3), que qualquer outro animal. A serpente se dirigiu não ao homem, mas à mulher, que não tinha recebido diretamente o mandamento probatório de Deus, mas por meio de seu marido, e estava, portanto, mais aberta à argumentação e à dúvida. A serpente, portanto, antes de tudo, tentou criar dúvida no coração da mulher sobre o mandamento de Deus e, para isso, apresentou-o como tendo sido dado por Deus com severidade e egoísmo. A mulher, pelo modo como reproduz e expande o mandamento, mostra claramente que ele veio à sua mente como uma limitação e restrição. Depois de levantar dúvida e falar seriamente à mulher sobre a inconveniência do mandamento, a serpente continua semeando incredulidade e orgulho na agora bem preparada mente da mulher. A serpente, agora, firmemente nega que a violação do mandamento de Deus resultará em morte, indicando que Deus deu o mandamento motivado por puro egoísmo. Se os seres humanos comessem da árvore, em vez de morrer eles se tornariam como Deus e receberiam conhecimento perfeito, isto é, divino. A afirmação da serpente e a grande expectativa que ele levantou levaram a mulher a reparar na árvore e, quanto mais ela olhava, mais ficava encantada com seu fruto. A concupiscência dos olhos, a concupiscência da carne e a soberba da vida *[cf.* IJo 2.16] tornaram a tentação irresistível. Finalmente ela pegou o fruto, comeu-o e o deu ao seu marido, e ele comeu.

O fato de a serpente ter falado sugere a muitas pessoas que esse relato é uma alegoria, que a serpente não era um animal real, mas apenas um nome e imagem para a luxúria,[8] ou para o desejo sexual,[9] ou para a razão errante,[10] ou para Satanás." No entanto, essa explicação não é aceitável. Em Gênesis 3.1 a serpente é contada entre os animais; a punição pressupõe uma serpente real (v. 14, 15); e, em 2 Coríntios 11.3, Paulo tem a mesma opinião. Além disso, a interpretação mítica que surgiu mais tarde e foi amplamente aceita é inconsistente com o propósito da narrativa, com todo o contexto no qual ocorre e com o contínuo ensino da Escritura. As interpretações míticas, além disso, são muito divergentes.[12] A fala da serpente, portanto, não tem de ser explicada

[8] Filo, *De opificio mundi,* §56; Clemente de Alexandria, *Stromateis,* III, 14,17; Orígenes, *On First Principies,* IV, 16; *cf.* também Agostinho, *City of God,* XIII, 21.

[9] A. Schopenhauer, *Die Weltais Wille nnd Vorstellung. 6"* ed (Leipzig: Brockhaus, 1887), II, 654, 666.

[10] *C.* K. J. Bunsen, em seu *Bibelwerk, 9 vols.* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1858-70).

[11] ThusCajetan, Eugubinus, Junius, Riveius, Amyrauí, Vitringa Sr., Vitringa Jr., Venema e outros. *Cf* J. Marck, *Historia paradisM* (Amsterdã: Gerardus Borstius, 1705), III, 5, 5; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* II, 256; também J. P. Val D'Eremao, *The Serpent oJEden: A Philosophical and Criticai Essay on the Textof Genesis III and Its Various Interpretations* (Londres: K. Paul, Trench & Co., 1888).

[12] E. W. Mengstenberg, *Christologie desAlten Testamentes,* 2ª ed., 3 vols. (Berlim: L. Oehmigke, 1854-56), I, 5 (nota do organizador: ET: *Christology of the Old Testament* [Grand Rapids: Kregel Publications, 1988]); *L. Kohler, *Bibli\iti$i-. Geschichte,* I, 6; F. Dclitzsch, *A New Commentary on Genesis,* trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T&T Clark, 1899), sobre Gênesis 3.1

diferentemente. Não, porém, como Josefo,[13] em termos da opinião do narrador de que, antes da queda, os animais podiam falar, pois ele apenas nos informou que o homem é essencialmente distinto dos animais e não podia encontrar uma companheira entre eles. Isso, sem dúvida, tem de ser explicado em termos da infiltração de um poder espiritual não-terreno. Na própria narrativa não há uma palavra que descreva a natureza desse poder. Gênesis 3 simplesmente se estende aos fatos visíveis. O texto descreve, mas não explica. Admito que muitos estudiosos crêem que Gênesis 3 só nos fala da origem da hostilidade existente entre os seres humanos e os animais. No entanto, independente do fato de que essa explicação é banal demais para ser persuasiva, ela está em conflito com aquilo que Gênesis 2 diz sobre a relação entre os seres humanos e os animais e não nos diz como e por que a serpente age em relação à humanidade como um poder sedutor. Essa é a razão pela qual muitos exegetas hoje voltam à antiga exegese, se não por outra razão, porque essa é a interpretação sustentada na literatura apócrifa do Antigo Testamento.[14]

Também é compreensível, além disso, que Gênesis 3 não mencione o contexto espiritual dos eventos em questão. Apenas gradualmente, na medida em que a revelação progressiva se desenvolve, a profundidade das trevas é expressa. Embora seja aparentemente inocente no princípio, o pecado, em sua natureza básica e em seu poder só se torna conhecido no curso da história. No início do desvio do caminho reto, ele é pequeno e dificilmente perceptível, mas, quando continuado, conduz totalmente à direção errada e a um resultado totalmente oposto. Isso também explica por que a Escritura, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, se refere à história da queda com relativamente pouca frequência. Os principais versículos que falam sobre isso são Jó 31.33; Salmos 90.3; Provérbios 3.18; 13.12; Eclesiastes 12.7; Isaías 43.27; 51.3; 65.25; Joel 2.3; Oséias 6.7; Ezequiel 28.13-15; João 8.44; Romanos 5.12ss.; 8.20; 1 Coríntios 15.21-22, 42-49; 2 Coríntios 11.3; 1 Timóteo 2.14; Apocalipse 2.7; 22.2; e, em parte, esses versículos são vagos em sua interpretação ou contêm não mais do que uma alusão.[15]

No entanto, esse relativo silêncio não pode ser explicado em termos da ideia de que a origem do relato de Gênesis 3 é muito tardia, pois, também, de acordo com o recente criticismo, o texto é Javista, e existia antes do surgimento dos escritos proféticos no século 8º e quase todos os povos possuem tradições antigas sobre uma época áurea na qual a humanidade originalmente viveu. Deve-se lembrar, porém, que a queda, embora não seja mencionada com frequência, ainda serve de base para todo o ensino escriturístico sobre perfeição moral como parte integrante da essência da humanidade, sobre o pecado e sobre a redenção. A revelação do Antigo Testamento também tem um caráter profético e olha para a frente, não para trás, e, dessa forma, somente o segundo Adão foi

[13] F. Josefo, *Antiquities,* I, 1,4.

[14] C. Clemen, *Siinde,* I, 158ss.

[15] Para referências na literatura apócrifa, ver Clemen, *Siinde,* I, 169ss., 173.

capaz de iluminar o pleno significado do primeiro Adão.[16] Paulo olha para trás, do segundo Homem para o primeiro. Apenas gradualmente, no curso da história da revelação, emerge o poder espiritual que se esconde por trás da aparência e da atividade sedutora da serpente. Quando isso acontece aprendemos que, envolvida na luta do mal sobre a terra, há também uma peleja espiritual e que a humanidade e o mundo são os espólios pelos quais a guerra entre Deus e Satanás, céu e inferno é travada.

Todo o poder do pecado sobre a terra está ligado ao reino das trevas no mundo dos espíritos. Ali, também, ocorreu uma queda. Em João 8.44, Jesus afirma que o diabo é homicida desde o princípio (àu' ápxríç) da existência da humanidade e que ele nunca se firmou na verdade (oü/ èotr|Kev) porque não há verdade nele. Quando mente, fala de acordo com sua própria natureza. Antes disso, João 3.8 ensina que o diabo pecou desde o princípio. Paulo adverte o neófito (lTm 3.6) a não se ensoberbecer para não incorrer na condenação do diabo, isto é, cair na mesma condenação imposta ao diabo. E Judas (v. 6) fala dos anjos que "não guardaram o seu estado original, mas abandonaram o seu próprio domicílio", isto é, anjos que não conservaram seu princípio, origem ou até mesmo regra, e abandonaram a morada destinada aos anjos. Está claramente implícito aqui que muitos anjos não estavam satisfeitos com o estado no qual Deus os colocou. O orgulho tomou conta deles e os fez lutar por uma posição mais elevada. O pecado primeiro surgiu no mundo dos espíritos, no coração de criaturas sobre as quais temos pouco conhecimento, sob condições quase totalmente desconhecidas por nós. Com base na Escritura, porém, é certo que o pecado não começou na terra, mas no céu, junto ao trono de Deus, em sua presença imediata, e que a queda dos anjos aconteceu antes da queda da humanidade. A Escritura é silente sobre se há uma relação entre a queda dos anjos e a criação da humanidade, nem o que levou os anjos caídos a seduzirem os seres humanos. Mas seja lá qual tenha sido essa razão, Satanás é o adversário, o tentador, o caluniador da raça humana, o assassino da humanidade (Mt 4.3; Jo 8.44; Ef 6.11; lTs 3.5; 2Tm 2.26), o "grande dragão", a "antiga serpente" (Ap 12.9, 14, 15; 20.2). Como tal, ele veio a Cristo, o segundo Adão, e como tal, também veio ao primeiro. Ele fez isso não aparecendo direta e pessoalmente a ele, mas usando uma serpente, o que, provavelmente, pode ser explicado pela ideia de que teria mais esperança de sucesso se a tentação ocorresse por meio de um ser que era conhecido pelos seres humanos como bom. Sem dúvida a fala da serpente deve ter parecido estranha à mulher, mas precisamente essa estranheza realçou a tentação: até mesmo um animal, rejeitando o mandamento de Deus, havia alcançado um nível mais elevado de perfeição! Além disso, a Escritura nos ensina que até mesmo espíritos

"Cf. O. C. Krabbe.Oii' *Lehre voe der Siinde und vom* 7W(Hamburgo: Friedrich Perthes, 1836), 83-100; J. C. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis,* 2ª ed., 2 vols. (Nõrdlingen: Beck, 1857-60), I, 364ss.; J. H. Kurtz, *Geschichte des alten Blindes,* 2ª ed., 2 vols. (Berlim: J. A. Wohlgemuth, 1853-58), 1,69; F. R. Tennant, *The Origin andPropagation ofSin,* 2* ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1906), 142ss., 227ss.; J. Orr, *Qod's Image in Man and lis Defacement in lhe Lighi of Modem Demais* (Londres: Hodder & Stoughton, 1906), 199; J. H. Gerretsen, *De Valdes Menschen* (Nijmegen: Ten Hoet, 1909), 11, 14ss.

imundos podem fazer coisas sobre-humanas e temporariamente tomar posse de corpos e órgãos da fala (Mt 8.28ss.; Mc 5.7ss.; Lc 8.28ss.; At 19.15). No caso da humanidade, a tentação de Satanás resultou na queda. A Escritura busca a origem do pecado apenas na vontade de criaturas racionais.

### *A Queda como História*

[309] O caráter histórico da narrativa do paraíso foi mantido na igreja cristã ao longo dos séculos. Houve diferentes opiniões sobre a localização do paraíso, o caráter das duas árvores, a serpente e assim por diante, mas a verdade histórica do conhecimento do bem e do mal, do mandamento probatório, da tentação feita pela serpente e da desobediência intencional de Adão e Eva eram certos para todos e foram rigorosamente sustentados contra a interpretação alegórica de Filo e Orígenes.[17] No entanto, em tempos modernos, a historicidade da narrativa do paraíso foi submetida a séria pressão por parte do criticismo histórico e ainda mais por parte da teoria da evolução. A geologia, a paleontologia e todos os estudos pré-históricos parecem não deixar lugar para qualquer perfeição moral original e para uma subsequente queda dos primeiros seres humanos. Quanto mais voltamos no passado, dizem os estudiosos, mais encontramos povos que viveram em um estado mais primitivo e tinham virtualmente, menos cultura. Os seres humanos parecem ter se desenvolvido gradualmente a partir do mundo animal, de forma que, com referência ao passado e também ao presente, só se pode falar em progresso. O paraíso está à nossa frente, não atrás de nós. Emergimos das trevas e estamos progressivamente nos movendo na direção da luz e da vida, da paz e da felicidade.[18]

Em oposição a esse criticismo, muitos estudiosos criam que estariam em um terreno mais firme se tomassem posição não na narrativa do paraíso, mas no meio da realidade pecaminosa. O bispo Charles Gore, por exemplo, alega que a doutrina da queda e do pecado original certamente não foi elaborada sobre o pressuposto de que os primeiros capítulos de Gênesis são puramente históricos. Essa doutrina não é um dogma proclamado somente com base na autoridade externa, mas encontra sua substanciação na experiência. Admito que há uma atividade inspiracional do Espírito Santo presente nas narrativas de Gênesis, mas se Irineu, Clemente, Atanásio e Anselmo podem interpretá-las, no todo ou em parte, como alegóricas, então temos a mesma liberdade. De qualquer forma, "a doutrina cristã do pecado repousa sobre um fundamento muito mais amplo e seguro do que a crença de que os primeiros capítulos de Gênesis pertencem a uma forma ou estágio de literatura inspirada e não a outro. Ela repousa sobre o forte fundamento de nosso Senhor, aceito e verificado pela consciência moral do homem".[19] Outros, porém, vão ainda mais longe e crêem que podem abrir

[1] J. Marck, *Historia paradiskl* lss.

[18] C/ H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 511-20 (#279-80) *[In lhe Beginning,* 137-47).

[19] C. Gore, *Lux mundi,* 13ª. Ed. (Londres: Murray, J892), 395; *idem, The New Theology and lhe OldReligion* (Londres: J. Murray, 1907), 233; *cf* também J. Orr, *God's Image in Man,* 298ss.

mão totalmente de Gênesis 3 e Romanos 5. É incorreto, de acordo com Hartog, apresentar a queda da humanidade como uma verdade de fé que aceitamos porque a Escritura nos diz. O inverso é o correto: como a queda fica evidente pela experiência, Gênesis 3 dá testemunho dessa realidade. A queda da humanidade, o pecado e a morte não são artigos de fé, mas dados da experiência.[20]

A esse respeito, não podemos deixar de falar do equívoco presente aqui. Se Gênesis 3 relata história, então a queda é um fato que ocorreu uma vez no princípio da raça humana e constitui um componente indestrutível do mundo e da história. Como fato a queda não é baseada no relato de Gênesis 3, mas, inversamente, é registrada em Gênesis 3 porque ocorreu muito antes na história. Além disso, de acordo com a Escritura, a queda da humanidade foi um fato tão assustador que suas consequências continuam a ter efeito na história da raça humana até o presente. De fato, a experiência está cheia de dados que apontam para o fato da queda. No entanto, é errado inferir de tudo isso que o relato de Gênesis é desnecessário e supérfluo e pode, se necessário, ser completamente abandonado ou totalmente privado de seu caráter histórico pela crítica. Há uma distinção entre um fato e o conhecimento de um fato. Um fato é uma peça da realidade que nunca pode ser desfeito, e, quanto mais importante ele for, mais vastas serão suas consequências. No entanto, para o conhecimento de um fato, especialmente quando é parte não do presente, mas do passado, dependemos de um testemunho, seja lá de que forma ele seja dado. Baseada nisso, em parte, está a distinção entre ciência natural e ciência histórica. A natureza permanece a mesma e seus fenômenos podem ser estudados independentemente e de nova maneira por todo cientista natural, mas os praticantes de ciência histórica, por não estarem presentes nos eventos estudados, dependem de testemunhos para seu conhecimento. Esses historiadores agiriam de forma muito tola se raciocinassem assim: todos os eventos que ocorreram são constituintes da realidade e, também, na medida em que foram importantes, afetam o presente. Se necessário, posso abrir mão dos testemunhos, pois, pelos dados do presente, posso reconstruir os eventos passados. Essencialmente, essa pessoa não agiria diferentemente daqueles que reconstroem o fato da queda, independente do testemunho histórico da Escritura, com base nos dados da experiência. Pode haver uma diferença de grau porque a queda da raça humana ultrapassa em importância e consequências todos os outros eventos do mundo, mas, materialmente, o raciocínio permanece o mesmo e é absurdo nos dois casos.

Outra coisa que não pode ser esquecida com relação a isso é que as pessoas conheceram o testemunho da Escritura de antemão e aprenderam a interpretar a realidade à luz desse testemunho. As pessoas podem dizer que podem reconstruir a queda a partir dos dados da experiência sem a ajuda de Gênesis 3 e Romanos 5, mas, na realidade, elas já incorporaram o testemunho da Escritura aos

[20] Dr. A. H. de Hartog, *De Heilsfeiten* (Amersfoort: Veen, 1907), 34-39; *cf.* Dr. Gerretsen, que escreve assim: "A queda do homem é o pressuposto necessário que serve de base para toda a soteriologia. Mesmo que ela não fosse mencionada em Gênesis 3 e Romanos 5, o bom pensamento dogmático ainda teria de inferir que houve uma primeira transgressão do homem original pela qual todo o desenvolvimento da raça humana é controlado".

dados da experiência. Milhares, até mesmo milhões de pessoas têm observado a mesma realidade que ainda se apresenta a nós hoje, mas ela nunca sugeriu a eles a ideia de uma queda do primeiro casal humano. Em vez disso, eles têm tentado explicá-la por meio de uma queda pré-cósmica ou de um deus mau ou de um destino cego. O fato de que interpretamos a realidade de tal forma que tudo mostra as consequências da queda no paraíso é algo que devemos exclusivamente à luz que a Escritura lançou sobre ela. Não é um ato nobre, depois de ter feito uso de seus serviços, despedir-se dela e fingir que se alcançou esse discernimento pelo próprio raciocínio.

Finalmente, se crermos seriamente em uma queda dos primeiros seres humanos (mesmo que seja, como se pensa, com base nos dados da experiência), então toda razão para se questionar o caráter histórico de Gênesis 3 entra em colapso. Em sua maior parte, a objeção crítica (tanto por parte dos estudiosos do Antigo Testamento quanto por parte dos evolucionistas) não é dirigida ao relato literário de Gênesis como tal, mas ao evento registrado ali. Esse evento é de tanta importância que toda a doutrina cristã fica de pé ou cai com ele. "Toda a fé consiste em Jesus Cristo e em Adão e toda moralidade em concupiscência e em graça" (Pascal). As duas verdades ou fatos pelos quais toda dogmática cristã é governada são (1) a queda de Adão e (2) a ressurreição de Cristo (Gerretsen). Se reconhecermos isso e considerarmos a queda de Adão uma realidade assustadora, estaremos em desacordo com a crítica da época presente com relação ao modo de seus ataques e nada ganharemos fazendo algumas concessões literárias. A teoria da evolução, como é geralmente apresentada hoje e aplicada à história da raça humana e de Israel, não deixa lugar para um estado de integridade e para uma queda dos primeiros seres humanos. De acordo com essa teoria, nunca existiu um primeiro ser humano, pois as transições eram tão pequenas e dispersas por tantos séculos que não se pode dizer onde termina o animal e começa a humanidade. O início da humanidade está envolto em trevas, e seu estado era, originalmente, como o de um animal.

Por mais fortemente que essa teoria da evolução reivindique uma base fatual para si, deve-se ter em mente o seguinte: (1) Embora as investigações na humanidade pré-histórica tenham trazido à luz que ela vivia em condições muito primitivas, não há evidência de que ela gradualmente tenha se desenvolvido a partir do mundo animal e durante um período de transição. Confirmada, em vez disso, é a ideia de que os seres humanos pré-históricos eram pessoas de natureza semelhante à nossa e que, vivendo na Europa, vieram da Ásia. (2) As descobertas feitas no século passado na terra da Babilônia e da Assíria revelam que os habitantes mais antigos que encontramos ali não eram uma raça selvagem, rude, semibestial, mas possuía um elevado nível de civilização e *regrediu* em sua história subsequente, em vez de *progredir*. (3) Como resultado disso, a história original, que está contida em Gênesis 1-10, recebeu poderoso apoio. Por um lado, ela emergiu em sua singularidade - a maravilhosa pureza de suas ideias

históricas, religiosas e éticas - e, por outro, ela foi aliviada de seu isolamento e conectada a todos os povos, tradições, costumes, costumes folclóricos e assim por diante. Nesse sentido, uma forte luz caiu sobre a distinção entre a antiguidade de uma narrativa e a época na qual ela foi registrada. Além disso, se a história original de Gênesis data do tempo de Moisés, ela é separada por uma série de séculos dos eventos que narra. (4) A ciência moderna, embora creia na evolução, ainda, via de regra, mantém a unidade da raça humana. Ao fazer isso, ela aceita, no pacote, uma série de inferências que são da maior importância. Se a humanidade é uma só, então ela descende de um casal ancestral; então ela se espalhou por toda a terra a partir de uma localização especifica; então, desde o princípio, ela tem em comum um conjunto de tradições e ideias intelectuais, religiosas e morais; então, um desvio moral deve ter ocorrido no princípio, na vida do primeiro casal humano, pois o pecado é universal.[21] Resumindo, a ciência da natureza e da história, até o presente dia, carece do direito de fazer um pronunciamento sobre a verdade do estado de integridade e sobre a queda dos primeiros seres humanos. O testemunho a esse respeito contido em Gênesis, confirmado pelo posterior recurso a ele feito pelos profetas e apóstolos, e pelo próprio Cristo, e entrelaçado como um constituinte necessário no todo da revelação de salvação continua a se manter na consciência das pessoas e se encaixa perfeitamente com aquilo que a realidade de nossa experiência diária nos informa.

## EXPLICAÇÕES ALTERNATIVAS PARA O PECADO

Indiretamente, esse testemunho da Escritura também é confirmado pelas tradições, sagas ou mitos que, entre vários povos, falam de uma queda no pecado. Um verdadeiro paralelo ao relato bíblico ainda não foi encontrado em nenhum lugar. Delitzsch cria ter visto um em uma representação de um selo cilíndrico que descreve duas pessoas estendendo as mãos para o fruto de uma árvore. À esquerda dessa representação, havia uma coisa que pode ser uma serpente, mas, como as duas pessoas estão vestidas e sentadas, ambas estendem suas mãos para a árvore e, provavelmente, ambas são masculinas, não há semelhança discernível com o relato de Gênesis 3. Outras histórias, citadas com o propósito de comparação, também não servem para isso ou são problemáticas demais para que se possa basear alguma coisa sobre elas.[22] No entanto, é notável que, em um mito babilônio, Adapa perde sua vida eterna por não consumir a comida e a bebida colocadas diante dele. Além disso, em muitas religiões, a serpente era venerada como uma corporificação de poderes hostis ou benéficos. Há também uma crença popular muito difundida que produz uma relação entre árvores diferentes, especialmente a árvore da vida, e o destino humano. Em muitas sagas, a memória de uma era de ouro experimentada pela

[21] Para uma discussão mais completa, ver H. Bavinck, *Philosophy of Revelalion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 146ss,, 172ss-, 188ss.

[22] H. H. Kuyper, *Evolutie ofRevelatie* (Amsterdã: Hòveker & Wormser, 1903), 37, 112-14.

raça humana foi preservada e, de acordo com a Avesta, o livro sagrado da religião persa, o primeiro ser humano, Yima, o nobre governante da era de ouro, viveu por algum tempo no paraíso, mas, tendo caído como resultado do orgulho, foi tirado dele e, finalmente, assassinado por um espírito mau.[23] Todas essas histórias e outras semelhantes a elas não têm um significado mais elevado do que mostrar que a raça humana, desde tempos antigos e em toda parte, quis dar um relato da horrenda destruição a que o mundo foi exposto, interpretando essa destruição como resultado de uma queda que aconteceu na vida da humanidade. No entanto, sob essa luz, elas são valiosas. Servindo de base para as convicções religiosas e morais dos seres humanos, mais ou menos articuladas ou inconscientes, está a crença na origem divina e no destino da humanidade, em uma era de ouro e o declínio subsequente, na batalha entre o bem e o mal e na ira e no apaziguamento da divindade.[24]

Ao mesmo tempo, elas mostram como os pagãos, embora procurem Deus às apalpadelas, não o encontram *[cf.* At 17.27]. A origem e a essência do pecado são desconhecidas por eles. Até mesmo os judeus, que reconheceram a queda e a tentação feita por Satanás (Sabedoria 2.24) e, por isso, frequentemente o chamavam de "antiga serpente", às vezes ensinavam que Satanás foi criado simultaneamente com Eva no sexto dia, que, sendo sensualmente excitado, procurou tentar o homem e que até mesmo antes da queda os seres humanos receberam, juntamente com um impulso para o bem pIDH "12T), um impulso para o mal (17111 "ET) para superá-lo e fazer com que suas obras fossem realmente meritórias.[25] Semelhantemente, no mundo pagão, a origem do pecado foi encontrada não na vontade de criaturas racionais, mas na essência das coisas.

A queda é simplesmente desconhecida. O Confúcionismo é uma forma superficial de racionalismo e moralismo que considerava os seres humanos naturalmente bons e procurava o caminho da salvação em uma vida virtuosa de acordo com a ordem do mundo.[26] De acordo com o Budismo, a alma universal ou brâmane, a substância divina, é a única realidade. O mundo dos fenômenos é apenas um sonho, é fundamentalmente ilusão e está em um estado de perpétua transformação e mudança. O sofrimento e a tristeza, portanto, são universais, pois todas as coisas estão sujeitas à transitoriedade, ao nascimento, amadureci-

---

[23] 6/" Fali", 1, 839.

[24] Ver também H. Bavinck, *Philosophy óf Revelation,* 187-88. Nota do organizador: Bavinck se refere aqui à literatura citada no início de *Gereformeerde Dogmatiek,* II, §37, #291, a respeito da natureza humana ("Het Wezen van den Mensch"). Estão incluídos os seguintes autores (para informação completa, ver a bibliografia): Oehler; Hofmann *(Schriftbeweis); Delitzsch(Psychology)-,* Laidlaw; **Van Leeuwen** *(Anthropologie);* **João de Damasco**; Pedro Lombardo; Tomás de Aquino *(Summa theol.* 1, q. 75ss.); Bonaventure; Belarmino; Petavius; Kleutgen; Mõhler *(Symbolik*); Heinrich; Stõckl *(Menschen)* Oswald *(Urgeschichle) (Vorzeil);* Kõstlin *(Luther)* Oorthuys (*Zwinglí*);* Talma *(Anthropologie)* Gerhard: Quenstedt; Hollaz; Calvino (*Institutos*); Polanus; Zanchius; Mastricht; Turretin; Marck; Moor; Vitringa; C. Hodge; Schleiermacher; Dorner; Philippi; Frank; Kohler; Oettingen; e artigos in *PREJ* sobre "Geist", "Herz", "Seele", "Ebenbild Gottes" "(ursprünglichc) Gerechtgkeit des Menschen".

[25] F. W. Weber, *System der alt$$nagogalen palástinischen Theologie* (Leipzig: Dõrffling & Franke, 1880), 21 Oss., 242ss.

[26] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 3ª ed., 2 vols (Tübingen : J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), I, 249, A.I, lOOss.

mento e morte. A causa desse sofrimento deve ser encontrada nos desejos, no desejo de existência, na vontade de existir. A salvação, portanto, consiste na extinção da consciência ou na aniquilação da existência: o nirvana.[27] O parsismo atribuiu o mal a um espírito mau original; Ahriman, que é oposto ao deus supremo, Ahuramazda, tem seu próprio reino das trevas e corrompe a criação de Deus, mas é subordinado a Ahuramazda e um dia se renderá a ele.[28] Os gregos e os romanos, embora, em suas sagas de uma era de ouro, de Prometeu e Pandora, possuíssem algo reminiscente das narrativas bíblicas, originalmente nada sabiam de espíritos maus que eram opostos aos bons e atribuíam aos deuses todo tipo de desejos maus e delitos. A raça humana não caiu de uma só vez, mas se degenerou gradualmente, e a vontade humana ainda possui a capacidade de viver uma vida virtuosa, de se manter dentro de limites morais, e, assim, vencer o pecado, que é essencialmente insolência.[29]

A filosofia, via de regra, tomou a mesma posição. De acordo com Sócrates, a causa e essência do pecado consistem somente em ignorância. Ninguém é voluntariamente mau, isto é, desgraçado. Portanto, a pessoa que conhece o bem é boa e age de acordo com o bem. Tudo o que é necessário é educação para guiar os seres humanos, que são, por natureza, bons, para a prática da virtude.[30] Platão e Aristóteles, de fato, entendiam a impropriedade dessa interpretação. A razão, diziam eles, está longe de ser sempre capaz dc controlar as paixões. O pecado também é profundamente arraigado na natureza humana para ser vencido apenas pelo conhecimento. Platão chegou a uma teoria totalmente diferente sobre a origem do pecado, localizando-a na queda de almas pré-existentes. No entanto, ambos sustentavam o livre arbítrio e criam que a virtude está dentro de nossa capacidade. Nossa sorte externa pode ser determinada, mas a virtude é sem um mestre (àôeoTTOtoç), e depende apenas da vontade humana. "A virtude e o mal dependem de nós".[31] Os estóicos não podiam, com base em sua posição panteísta e determinista, localizar a causa do pecado na vontade humana e, portanto, tentaram encaixar o mal físico e moral na ordem e beleza do todo. Não é possível à divindade manter a natureza humana livre de todo defeito. O pecado é tão necessário quanto as enfermidades e desastres e é algo bom na medida em que serve e produz o bem.[32] Além disso, os estóicos também não conheciam outra forma de vencer o pecado e praticar a virtude além da vontade humana.[33] Finalmente, nas palavras de Cícero, Séneca, Plotino e outros, havia o pensamento sempre recorrente de que o pecado era um ato da vontade e só podia ser destruído pela vontade.[34] Fora da área da revelação especial, portanto, o

[27] *Ibid.,* 1,41 lss.; II. 89ss.

[28] *Ibid,* II, 34ss.; 199ss.

[29] *Ibid..* II. 191,397.

[30] E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* 4ª ed., 3 vols. (Leipzig: O. R. Reisiand, 1879), II, 14Iss.

[31] E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* 3ª ed., 5 vols. (Leipzig: Fues's Verlag [L. W. Reisiand], 1895), II, 852; III, 588.

[32] *Ibid.,* , IV, 175ss.

[33] *Ibid.,* IV, 167ss.

[34] *ibid,* IV, 667-717, 722; V, 585.

pecado sempre foi interpretado deisticamente em termos da vontade humana e entendido puramente como um ato da vontade, ou derivado panteisticamente da essência das coisas e incorporado como um componente necessário na ordem do universo como um todo.

[310] Ámbas as interpretações também encontraram seu caminho no Cristianismo e repetidamente encontraram, em círculos menores ou maiores, aceitação e tiveram seus defensores. O Cristianismo prático que prevaleceu na igreja depois da morte dos apóstolos, e é conhecido por nós por meio dos chamados pais da igreja e outros escritos, já continha todos os tipos de noções éticas e religiosas que se afastavam do Novo Testamento e especialmente de Paulo e foram formadas sob influência da piedade judaica e da filosofia pagã popular, especialmente a de Cícero. Os crentes estavam, de fato, convencidos de que, em Cristo, recebiam grandes benefícios, especialmente o perdão para todos os pecados passados no batismo, mas se, depois desse evento, eles se vissem chamados a uma vida santa, elas já abriam um amplo espaço para o livre arbítrio, para sua própria capacidade e para o mérito das boas obras.[35] Quando, no início do 5º século, Pelágio propôs suas teorias, pôde recorrer a incontáveis afirmações feitas por outros antes dele. No entanto, ele as isolou do contexto em que foram feitas e as combinou de tal forma que funcionaram fundamentalmente contra a doutrina cristã do pecado e da graça.

Para esse monge da Bretanha, tudo dependia do livre arbítrio. Ele o interpretava como o elemento característico da natureza humana, a imagem de Deus, e princípio fundamental e o fundamento do domínio que lhe foi concedido. A natureza foi de tal forma criada por Deus que, dependendo de sua livre escolha, é capaz de pecar e de não pecar, e essa possibilidade igual em ambas as direções, como um bem natural, como um elemento constituinte da natureza humana, não pode ser perdida. Como resultado, Pelágio teve de rejeitar todas as noções de pecado original. Adão só introduziu o pecado no mundo como um exemplo ou forma. Há, de fato, um poder de mal costume, mas isso não controla completamente os seres humanos de forma que, se quiserem seriamente evitar o pecado c levar uma vida santa, serão impedidos de agir assim. De qualquer forma, o pecado não é inato. Ele é sempre - não podia ser de outra forma - um ato livre da vontade. A queda, portanto, não ocorreu apenas uma vez, em Adão, e atingiu toda a raça humana, mas todo ser humano ainda nasce no mesmo estado em que Adão nasceu, muito embora, como resultado do poder do costume, as condições sejam menos favoráveis agora. Todos os seres humanos, portanto, ficam de pé ou caem por si mesmos. O pecado se origina novamente em cada pessoa, em cada vida humana ocorre uma queda quando o poder do livre arbítrio é negligenciado ou aplicado em uma direção errada.[36]

---

[35] F. Loofs, *Leijfaden zum Sludium der Dogmengeschichte, 4"* ed. (Hallc: a. S.: M. Nicmeycr, 1906), 85ss: [36]/6/Í/4J8SS.; B. B. Warfield, *Two Studies in the History oJDoctrine: Augustine and the Pelagian Controversy* (Nova York: Christian Literature Co., 1897).

Essas ideias de Pelágio eram tão obviamente estranhas ao ensino da Escritura e à fé da igreja que não podiam ser aceitas pela igreja. Elas foram, por isso, modificadas e reduzidas de várias formas. Especificamente, ã transgressão de Adão foi atribuída uma influência mais forte sobre o estado da natureza humana, e à graça foi atribuída uma cooperação mais vigorosa no início e no desenvolvimento àa vida cristã. No entanto, fundamentalmente, a decisão final em todos esses pontos foi novamente reservada ao livre arbítrio. No Catolicismo Romano, a transgressão de Adão resultou, para ele e seus descendentes, na perda do dom acrescentado e, como Deus concedeu esse dom a Adão e ele, portanto, deve ter desfrutado dele, sua perda pode ser considerada censurável. Mas o pecado original não é mais do que privação, ele não consiste na concupiscência, que, por si mesma, não é pecado, nem em um mal inato da vontade, pois, embora a vontade possa ter sido enfraquecida, ela não foi perdida nem corrompida. Dessa forma a natureza caída é, na verdade, totalmente idêntica à natureza incorrupta; na verdade, os dons acrescentados foram perdidos, mas os dons naturais continuam intactos. Abstratamente, portanto, uma pessoa pode se abster de todos os pecados efetivos e, assim como crianças não batizadas que morrem na infância, adquirir um estado natural de beatitude.[37] A esse respeito Roma ainda podia sustentar a absoluta necessidade do Cristianismo, pois, embora os seres humanos, no cenário mais favorável, também pudessem adquirir um estado natural de beatitude, eles nunca poderiam, por seu livre-arbítrio, receber a justiça sobrenatural e a salvação. Para esse fim, a igreja, com seus sacramentos, é o único caminho adequado. Mas quando esse dualismo Católico Romano foi rejeitado pela Reforma, as modalidades que, dentro do círculo do Protestantismo, adotaram os pressupostos Católicos sobre o pecado original e o livre arbítrio[38] virtualmente, de forma automática, tiveram de reincidir nos antigos erros de Pelágio e Coelestis ou, de qualquer forma, nos de Hilário de Aries e João Cassiano.[39] Se a queda de Adão, no todo ou em parte, não privou a vontade da liberdade e do poder de fazer o bem, e o pecado original não consiste em uma perda culpável de um dom sobrenatural, então, na mesma medida, a graça se torna dispensável e o Cristianismo é privado de seu caráter absoluto.[40]

*O pecado como um ato da vontade*

Foi isso o que realmente aconteceu com o socianismo, o remonstrantismo e o racionalismo, nos quais, apesar de pequenas modificações, a ideia básica sempre foi que o pecado não está arraigado na natureza humana e não é uma disposição ou um estado, mas é sempre um ato da vontade. No caso dos seres humanos, a imagem de Deus, primária ou exclusivamente, consistia em domínio. Na medida

[1] Decretos do Concílio de Trento, V, 2-5; VI, 1.

[38] O. Fock, *Der Socianismus* (Kicl: C. Schröder, 1847), 484ss., 653ss.

[39] Episcopius, *Institutes theologicae,* in *Opera* (Amsterdã: Johan Blacu, 1650), IV, 3 c. 6; IV, 5, c. 1,2; P. van Limborch, *Theol. Christ.,* II, 24; III, 2ss.; *cf.* também. Cânones de Dort, II1/IV: "Rejeição de Erros".

[40] J. Wegscheider, *Instiluiiones theologicae Christianae dogmaticae* (Hallc: Gcbaucr, 1819), §§99-112; K. G. Bretschncidcr, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), II, 17ss.

em que um estado de integridade foi admitido, ele consistia principalmente em inocência infantil, na liberdade de indiferença, na possibilidade de optar pelo bem ou pelo mal. A queda em si, ainda quando reconhecida como um fato histórico, perde sua importância espantosa e é um evento semelhante ao que ocorre a todo momento na vida humana quando o mal é escolhido em lugar do bem. As consequências da queda, portanto, também são pouco importantes. As crianças nascem no mesmo estado em que Adão viveu antes de sua desobediência. A liberdade da vontade, isto é, a imagem de Deus, permanece intacta. Na melhor das hipóteses, alguma tendência para o pecado é transplantada de uma pessoa para outra, mas essa tendência não é realmente o resultado do primeiro pecado de Adão, mas de todos os pecados de nossos ancestrais e não é pecado em si mesma, só se torna pecado quando o livre-arbítrio dá predomínio a essa tendência. Portanto, há uma distinção entre pecado (contaminação, inclinação pecaminosa) e culpa (um ato mau, transgressão deliberada e voluntária). Somente a culpa precisa de expiação e perdão. O primeiro, a inclinação para o pecado e a submissão inconsciente e involuntária a ele, não é realmente um pecado. Em vez disso, é ignorância, que não é culpável. E assim como o pecado e a culpa têm de ser distinguidos, o mesmo acontece com o pecado e o sofrimento. Há muitos tipos de sofrimento que existem independentemente de pecado e também existiriam se não houvesse pecado. A morte essencialmente não é uma consequência do pecado, mas parte integrante da natureza humana. A morte espiritual e eterna de forma alguma é uma punição pelo primeiro pecado. Na melhor das hipóteses, a punição consiste na necessidade de morrer *(moriendi necessitas),* que, no caso de Adão, se ele não tivesse caído, seria impedida por um milagre; ou no modo de morrer, que, sem pecado, teria sido menos doloroso e menos prematuro.

Apesar do caráter insatisfatório dessa interpretação, ela foi, novamente, em. nossa época, revivida por muitos teólogos. O primeiro a ser discutido a esse respeito é Ritschl e sua escola. Como faz com todas as doutrinas da dogmática, também na doutrina do pecado Ritschl toma sua posição na fé cristã. Isso, por si mesmo, é elogiável, é claro, pois a origem e a essência do pecado são conhecidas por nós por meio da revelação e é, portanto, o objeto da fé cristã. Mas, dessa posição Ritschl extrai a falsa conclusão de que o pecado se torna conhecido a nós não a partir da história de Adão e sua queda, nem a partir da lei e do Antigo Testamento, mas exclusivamente a partir do evangelho, que, em Ritschl, significa a partir da pessoa e do ensino de Jesus. O pecado, diz ele, deve ser entendido pelo ponto de vista da igreja reconciliada: o evangelho do perdão de pecados é a base para o conhecimento de nossa pecabilidade. Embora o pecado exista e seja conhecido também fora do Cristianismo, sua natureza, certamente, foi primeiro revelada a nós pelo evangelho. Para que possamos conhecê-lo pelo que é, devemos medi-lo pelo bem que é oposto a ele, isto é, o reino de Deus. Cristo, que nos revelou o destino humano, também nos informa sobre a natureza do pecado. Ora, essa posição traz consigo a fato de que Ritschl não atribui valor à doutrina do estado de integridade. Gênesis não diz sequer uma palavra

sobre isso. No início da história, esse elevado estado moral é inconcebível. Se tivesse existido, Cristo teria sido um fenômeno irregular na história, um fenômeno supérfluo, nada além de portador da oposição divina ao pecado. No entanto, Cristo foi muito mais que isso: ele nos trouxe os mais elevados ideais de vida. A dogmática ortodoxa, portanto, data esses ideais muito antes, a saber, na vida de Adão.

***Conciliando Agostinho e Pelágio***

A transgressão de Adão, portanto, não pode ter sido a origem do pecado na raça humana. Talvez seja a primeira de uma série de transgressões subsequentes, mas não é sua fonte nem seu princípio fundamental. O pecado, então, está arraigado na natureza humana? Ritschl nega isso nos mais fortes termos. Pecado é pecado: sua causa não está em Deus e ele não é um elemento funcional em sua ordem mundial. Ele é, afinal, o oposto do bem e experimentado por nós como culpa. Mas, na interpretação da origem do pecado, Ritschl não pode concordar nem com Agostinho nem com Pelágio. O primeiro fez da humanidade ou da natureza humana o sujeito do pecado. Mas, nesse caso, todo ser humano já participa no mais alto grau do pecado ao participar do pecado original, e os pecados efetivos não importam mais. Como resultado do pecado original, afinal, a humanidade já é uma "massa perdida" *(massaperditá)* que merece a punição eterna. Mas isso não pode ser verdade, pois essa doutrina não apenas conduz à falsidade e torna impossível toda educação, mas também os pecados efetivos, de acordo com a opinião de todos, são algo diferente e algo mais do que meros fenômenos e acidentes do pecado original. Também a posição de Pelágio, segundo a qual não a natureza humana, mas a vontade do indivíduo, é o sujeito do pecado, é insustentável, pois o pecado é, de fato, algo comunitário. Ritschl, portanto, tenta colocar uma ponte entre os dois, pensando que pode fazer isso dizendo que o sujeito do pecado é, de fato, a humanidade como um todo, mas esta é vista como o conjunto de todos os indivíduos. Ele, portanto, concorda com Pelágio na medida em que, como Pelágio, entende que o ato pecaminoso precede o estado pecaminoso, e não o inverso. Todo pecado está fundamentado na auto-determinação da vontade de cada pessoa. Admito que, sob as circunstâncias existentes e especialmente como resultado da ignorância humana, o pecado é, de fato, um "testemunho aparentemente inevitável" dessa vontade. Não obstante, a possibilidade de uma vida sem pecado não pode, *à priori,* ser negada. Até agora Ritschl concorda com Pelágio. Mas aí ele tenta se aproximar da posição de Agostinho interpretando os pecados como uma unidade que surge não em virtude de sua origem a partir de um princípio individual, mas *como* resultado de mútua interpenetração e *encadeamento.* *O* pecado *começa* com um ato da vontade, mas todo ato retroativamente forma a vontade, dá a ela uma natureza e um caráter, produz nela uma tendência egoísta e, assim, coopera para estabelecer o domínio da lei do pecado. Mas isso não é tudo: os atos e tendências pecaminosos humanos, por sua vez, exercem influência uns sobre os

outros. Assim como um ambiente pecaminoso nos acostuma a pecar e entorpece nosso julgamento moral, assim também nossos atos pecaminosos chamam à existência os atos pecaminosos de outras pessoas. Em resumo: não há pecado original, mas, dos atos pecaminosos de todas as pessoas, a coletividade provoca uma unidade coletiva, uma esfera de pecado.[41]

Mas também depois de Ritschl, a teoria pelagiana sobre a origem do pecado foi defendida e, de uma forma única, associada à teoria da evolução. Quando essa evolução é entendida em termos pura e consistentemente materialistas e mecânicos, não há mais qualquer lugar para uma vida tipicamente moral, para pecado e virtude. Nesse caso, os chamados atos bons e maus são produtos químicos, no mesmo sentido que o ácido sulfúrico e o açúcar, apenas um pouco mais destilados. Mas como a natureza é geralmente mais forte que a teoria, os proponentes da evolução mecânica também continuam a falar em bem e mal, lei moral e obrigação moral, cultivo da verdade, do bem e da beleza. O ateísmo materialista, além disso, perdeu credibilidade em anos recentes e, com o renascimento da filosofia e o reavivamento da metafísica, muitos pensadores fazem o melhor que podem para restringir a evolução mecânica ao mundo material e torná-la subserviente ao idealismo ético teológico. O mundo, de acordo com a declaração de Carlyle, é algo mais que uma cozinha e um estábulo, também é um oráculo e um templo. As pessoas aceitam plenamente a ascendência animal da humanidade e não têm objeçÕes em entender o primeiro estado humano em termos extremamente primitivos. Elas não podem retratar o homem primitivo como sendo "estúpido, mau, grosseiro, egoísta, mesquinho ou qualquer outra coisa suficientemente repreensível pelos padrões éticos contemporâneos".[42]

Nesse estado, é claro, ainda não se pode falar em bom e mal, justiça e injustiça, religião e moralidade. Os seres humanos ainda são como animais, escravos de suas concupiscências e paixões. Mas, diante daquilo que nos tornamos mais tarde, o homem primitivo deve ter sido potencialmente diferente dos animais em aptidão. É difícil dizer em que consistia essa aptidão - se estava originalmente presente nos seres humanos ou se foi gradualmente instilado nele vindo de fora; se os seres humanos se originaram do mundo animal por um golpe do acaso ou por uma série de lentas e pequenas mutações. É suficiente dizer que o homem primitivo *podia* se tornar algo diferente e mais nobre do que o que era na época porque ele de fato se *tomou* algo diferente e mais nobre.

---

[41] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versõhnung,* 2ª ed., 3 vols. (Boan: A. Marcus, 1880-83), II, 241-46; III, 304-57 (nota do organizador: o terceiro volume da obra dç Ritschl está disponível cm inglês: *The Christian Doctrine ofJustifiaÕtibn and Reconciliaiion* [Clifton, NJ: Rcfcrcncc Book Publishers, 1966J; o capítulo sobre pecado é encontrado na páginas 327-84); J. Kaftan, *The Truth of lhe Christian Retigiyi,.* trad. George Ferries, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1894), 246ss.; J. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingcn: Mohr, 1901), §34, 38-40; F. Nitzsch, *Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik,* preparada por Horst Stcphan, 3ª cd. (Tübingcn: J. C. B. Mohr, 1902), 319ss.; H. Sicbcck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie* (Frciburg i. B. e Leipzig: Mohr. 1893), 436ss.; T. Häring, *The Christian Faith,* trad. John Dickie c George Ferries, 2 vols. (Londres: Hodder & Stoughton, 1913), 1,391-93.

[42] W. Ostwald. *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft* (Leipzig: W. Klinkhardt, 1909), 120.

Uma vez que os seres "humanos" primitivos foram colocados no caminho para a humanização, eles avançaram a passos largos. Nesse desenvolvimento, eles sofreram uma grande influência da sociedade. Até mesmo um animal vive na sociedade de outros animais e, consequentemente, adquiriu uma ampla variedade de atributos intelectuais e morais. No entanto, na formação da pessoa humana, a sociedade desempenha um papel ainda mais amplo e mais rico. Desde o nascimento, uma criança vive na companhia de sua mãe e está sujeita à sua autoridade. A esposa é sujeita ao seu marido, um homem, que, por sua vez, é membro de uma tribo, deve obediência ao chefe da tribo, está sujeito às regras que a sociedade, o trabalho, a guerra, a caça, a pesca e assim por diante prescrevem ao indivíduo. Em resumo: enquanto o homem primitivo originalmente traz consigo nada além de desejos animais autocentralizados, ele está preso em todas as direções pelo ambiente em que vive. Suas tendências egoístas são equilibradas por obrigações altruístas. Inicialmente essas obrigações não eram obrigações, pois toda lei surge do poder e da violência.[41] Mas, gradualmente, esse poder que confrontou o indivíduo de fora adquire contornos éticos, e os seres humanos, que inicialmente se rebelaram contra esse poder, se acostumaram a viver sob ele e se ajustaram a ele. Eles começaram a realizar por conta própria e de boa vontade o que eles inicialmente faziam a contragosto. Gradualmente, eles até mesmo adquiriram consciência de que *deviam* fazer aquilo que a sociedade exigia deles. Uma consciência moral foi formada neles. Exigências altruístas adquiriram para eles o caráter de obrigações morais e, mais tarde, até mesmo de mandamentos divinos. Então, chega a época em que nasce a vida moral, o contraste e a peleja entre o bem e o mal emerge e o pecado e a queda se tornam possíveis.

As tendências e desejos autocentralizados que os seres humanos carregam consigo desde seu passado selvagem ainda não são, é claro, pecaminosos como tais, pois, onde não há lei, não há transgressão e a humanidade, em seu primeiro período, viveu sem lei. Entretanto, quando a lei chegou ao seu conhecimento, também surgiu, dentro da sociedade, a possibilidade de submissão ou insubordinação à lei. Idealmente falando, agora era da vontade de Deus que a humanidade se desenvolvesse normalmente, isto é, de acordo com as normas de vida moral, então em vigor. Alguns afirmam até mesmo que, com o surgimento da consciência moral nos seres humanos, veio à existência um livre-arbítrio pelo qual podiam superar seu egoísmo e exercer suas tendências altruístas. Mas, enquanto isso era uma possibilidade na abstração, na realidade era muito difícil. De qualquer forma, os seres humanos, desde o início e repetidamente, desde então fizeram seu triunfo autocentralizado sobre a lei moral dada a eles. Seu desenvolvimento não foi normal, mas anormal. Eles caíram não uma vez, mas persistentemente. Sua queda não consistiu em "uma queda de um estado efetivo dejustiça original", mas todo o seu estado, depois da inauguração da vida moral, implica "uma queda da intenção divina, uma

[41] *Ibid.*, 137.

paródia do propósito de Deus na história humana".[44] Além disso, o pecado não surgiu de uma só vez e repentinamente, mas sua origem, como todas as origens, foi "um processo gradual, não um mergulho abrupto e inexplicável". Os primeiros pecados humanos eram como os de uma criança, não os mais horríveis, mas os menos culpáveis de todos. Se nos lembrarmos de que os efeitos de seu passado animal autocentralizado ainda eram muito fortes, que os instintos, desejos e inclinações eram naturais para eles e excepcionalmente poderosos, não é muito difícil entender que, na luta entre tendências egoístas e altruístas, as pessoas continuavam se entregando [aos seus instintos naturais]. Realmente a palavra "pecado" é forte demais para descrever essa fraqueza. Ela só é adequada quando o mal moral se desenvolve e, finalmente, até se eleva ao nível de hostilidade contra Deus. Mas isso não descreve as antigas transgressões dos seres humanos. Elas eram de uma natureza inocente e podiam, na melhor das hipóteses, ser descritas pelo termo "mal moral". Elas são a "continuação de uma sociedade ou grupo de indivíduos em certas práticas ou na satisfação de certos impulsos naturais, depois que as coisas passaram a ser consideradas como conflitantes com uma 'sanção' reconhecida de categoria ética tão vulgar quanto o costume tribal". Em outras palavras, de um ponto de vista evolucionista, "o pecado não é uma inovação, mas o costume ou o abuso de hábitos e tendências que eram incidentais em um período anterior de desenvolvimento e cuja pecabilidade está em seu anacronismo".

Dessa forma, Agostinho e Pelágio podem ser conciliados. Ritschl não foi bem-sucedido nisso, pois, embora aceitasse um tipo de unidade em pecados, essa unidade surgia apenas como resultado de sua cooperação mútua e seu encadeamento lógico. Há ainda outro e mais profundo tipo de unidade, porém, que está abaixo da superfície do pecado como um substrato. Ela consiste em uma natureza animal egoísta que pertence à humanidade em virtude de sua origem e se estende a toda individualidade humana. Embora não seja inerentemente pecaminosa, ela é "a matéria-prima para a produção de pecados, logo que essas propensões nativas entram em relação com uma influência restritora ou condenadora". Isso explica a universalidade do pecado, os "erros" da infância o estado moral típico de povos incivilizados, os fenômenos de crime em uma sociedade civilizada. Mas essa natureza inata não é pecaminosa em si mesma, pois, como Pelágio viu claramente, o pecado é sempre um ato da vontade. Desejos e tendências egoístas só se tornam pecado quando a vontade os mantém e se entrega a eles, contra melhor conhecimento, e a culpabilidade dos pecados aumenta na proporção em que o intelecto é mais informado e a vontade se torna moralmente mais vigorosa. Todo ser humano é "o Adão [ou Eva] de sua própria alma". Enquanto Agostinho, corretamente, afirmou a universalidade do pecado,

[44] Nota do organizador: as passagens citadas nesta sentença c no restante deste parágrafo são inserções cm língua inglesa no texto holandês dc Bavinck, sem indicação dc fonte. Provavelmente são dc F. R. Tennant (ver a nota seguinte).

a unidade moral e a solidariedade da raça humana, Pelágio, não com menos justificativa, sustentou a responsabilidade e a culpa pessoais.[43]

### EVOLUINDO A PARTIR DE UMA NATUREZA PECAMINOSA?

[311] Embora essa teoria tenha sido apresentada como uma teoria que concilia Agostinho e Pelágio, e como a solução para um antigo problema, se refletirmos bem veremos que ela não serve para esse propósito. Em primeiro lugar, ela foi obviamente elaborada sob a influência da teoria da evolução, especificamente a da descendência da humanidade, ejá a admite como certa e provada[46], enquanto, de fato, não há qualquer fundamento sólido para isso.

Em segundo lugar, ela não leva em conta o contraste no entendimento de humanidade que existe entre a hipótese evolucionista e o ensino da Escritura e, portanto, oscila entre os dois. Se aceitar o primeiro e desejar permanecer fiel a ele até o fim, ela não pode sustentar a distinção essencial entre os seres humanos e os animais, o caráter absoluto da lei moral, a origem e o caráter anormal do pecado. Se, porém, não desejar abandonar tudo isso, ela deve, na mesma medida, renunciar à teoria evolucionista aceita anteriormente. No caso de Tennant, isso é muito claramente evidenciado no fato de que, em um sentido muito determinista, ele novamente atribui ao ser humano, que lentamente evoluiu a partir do mundo animal, um livre-arbítrio[47] que tem o poder de fazer uma escolha entre tendências egoístas e altruístas. Mas ele não explica com uma só palavra como, no processo de evolução, há lugar para esse livre-arbítrio. Em terceiro lugar, ele se envolve em uma dificuldade ainda maior quando responde a questão de como essa vontade se relaciona com as tendências animais inatas. De acordo com Tennant, o livre-arbítrio já se desenvolvia no "homem" primitivo *antes* do despertamento da consciência moral. Portanto, por um considerável período de tempo, o "homem" primitivo já era um ser intelectual e volitivo antes de se tornar um ser moral e, nesse período, viveu sem lei, sem pecado e sem virtude:[48] uma concepção de humanidade que é completamente impossível e que, em sua inescrutabilidade se enfileira com a de *homo naturalis.* Gradualmente, porém, surge, no "homem" primitivo uma consciência moral, uma noção de responsabilidade, uma consciência que acusa ou perdoa, e, em associação com tudo isso, também uma vontade moral. Por enquanto, ignoramos a questão - até

---

[43] F. R. Tennant, *Origin and Propagation ofSin; cf.* a declaração dc Clemen *(Theologische Literaturzeitung* [23 dc janeiro de 1904J, debate com Tennant mas repudia sua doutrina do livre-arbítrio. Outros, também, tentaram conciliar uma doutrina mais ou menos nítida do pccado com teorias da evolução. Ver, *e.g.,* Illingworth, *Personality Human and Dívine* (Londres: Macmillan, 1908), c. 6; R. J. Campbell, *The New Theology,* edição popular (Nova York: Macmillan, 1907), 38ss.; Sir Oliver Lodgc, *The substance of Faith. Allied wiih Science: A Catechism for Parenta and Teachers,* 3ª cd. (Londres: Methuen, 1907), 6ss.; Orchard, *Modem Theories ofSin* (Londres: Clark, 1909), 114ss. O pccado é, então, considerado um elemento necessário no processo dc desenvolvimento da humanidade que gradualmente resultará no despertar c no fortalecimento da consciência moral. Orchard nega qualquer culpa objetiva causada pelo pccado c considera a consciência de culpa (tristeza, contrição) como um instrumento usado por Deus para instruir moralmente os seres humanos e levá-los à perfeição.

[46] F. R. Tennant, *Origin and Propagation ojSin,* 10,27, 142.

*"Ibid.,* 121 ss.

*""ibidxx. ii.*

agora nunca respondida adequadamente - de como essa vida racional e moral pôde emergir, por meio de evolução, na humanidade primitiva, vindo de fora. Qual é a natureza e o poder que caracterizam a vontade que é, assim, formada nos seres humanos? As tendências e desejos animais inatos, de acordo com Tennant, não são pecaminosos. Eles são apenas a "matéria-prima para a produção do pecado", mas igualmente a "matéria-prima" para fazer o bem. Eles são simplesmente "material amoral, natural, necessário, neutro, indiferente, que espera para ser moralizado. Eles podem, por sua vez, ser maus ou bons. Nossas virtudes e vícios, de fato, têm raízes comuns". A vontade, portanto, parece não estar relacionada ou oposta às tendências animais inatas e faz isso sem "qualquer inclinação para o mal".[49]

Essa vontade, que, de nenhuma forma, está arraigada na natureza humana, mas existe fora dela e oscila no ar acima dela, porém, é psicologicamente inconcebível e aberta a muito mais objeções do que a criação dos seres humanos em um estado adulto e possuindo justiça original. Essa concepção da vontade, portanto, não pode ser sustentada na prática e logo se torna seu oposto preciso. Aquele que reflete sobre o poder de tendências animais inatas e o contrasta com a imprecisão da vida moral original, a fraqueza da vontade moral, percebe que a teoria de liberdade nesse argumento logo se tornará uma teoria de necessidade. Isso fica claramente evidente em Tennant. Ele não somente admite a absoluta universalidade do pecado, mas também reconhece que nossa natureza e nosso ambiente tornam "a realização de nosso melhor eu" uma "tarefa estupendamente difícil". De fato, o conflito interno entre "natureza e educação, desejo natural e fim moral" é a condição inevitável da vida humana e a expressão do intento de Deus.[50] Como resultado, o pecado, em seu surgimento e em seu desenvolvimento, na criança e no povo da natureza, foi precariamente enfraquecido[51] e sua definição é realmente restrita às transgressões da lei moral que ocorrem com total consciência e intenção.[52] Deixe-me dizer brevemente, por fim, que essa teoria da origem do pecado é diametralmente oposta ao testemunho da Escritura e impõe a modernização de toda a confissão cristã a respeito de revelação, expiação, batismo infantil e assim por diante.[53]

Não é de se surpreender, portanto, que essa nova teoria sobre a origem do pecado tenha provocado uma grande quantidade de críticas.[54] De fato, ela novamente retoma a antiga interpretação de Pelágio, que foi repudiada por toda a igreja cristã. Mas, enquanto Pelágio continuou fiel ao seu ponto de partida e tentou sustentar a liberdade da vontade até o fim, a nova teoria, embora comece dando proeminência ao livre-arbítrio, de fato permite que ele seja superado na

[49] *Ibid.*, xvii, xxii, 84,95.101, 102.

[50] *Ibid.*, 86,92,1 13, 118,119.

[51] *Ibid.*, 82ss.; 89ss.; 93ss.; 100, 105ss.; *cf* Brown, "The Over-emphasis of Sin", *Hibbert Journal* 8 (abril dc 1909): 614-22.

[52] Tennant, *Origin and Propagation of Sin,* xxiii, 163ss.

[53] *Cf. ibid.*, xii, xxviii, 113, 119, 123ss., 144,446.

[54] *Cf. ibid.*, prefácio, xUxxx.

luta contra o poder da natureza animal inata. Quanto mais profundamente as pessoas penetram no fenômeno do pecado, menos ele se torna algo acidental e arbitrário, e mais ele cresce em poder e importância não somente para a vida ética e religiosa, mas também para a vida intelectual, estética, filosófica e para toda a vida cósmica. Se perguntarmos sobre a origem do pecado, porém, recebemos uma variedade de respostas. Nem todas as pessoas vão tão longe. Alguns falam em termos da natureza humana, outros em termos do cosmos como um todo, ainda outros em termos do próprio Deus.

Na primeira categoria estão aqueles que localizam a origem do pecado na dominação dos seres humanos sobre a matéria. A filosofia grega geralmente estava comprometida com a interpretação de que o papel da razão era restringir os desejos e as paixões sexuais. Os judeus admitiam, nos seres humanos, a existência de um "impulso para o mal" (PTJ TT) que, durante o desenvolvimento físico de uma pessoa, se fortalece constantemente, alcança seu ápice no desejo sexual e, embora não sèja mal em si mesmo, seduz os seres humanos em uma variedade de pecados.[55] Essa noção retorna regularmente em movimentos ascéticos. A teologia católica até mesmo reconheceu sua validade relativa quando, no caso dos seres humanos destituídos de controle do dom acrescentado, falava de um conflito natural entre a carne e o espírito e de uma "enfermidade" e "fraqueza" (*morbus* e *languor)* da natureza humana.[56] Na filosofia e na Teologia modernas, o pecado é, de forma geral, semelhantemente derivado de uma oposição original entre natureza e razão, sensualidade e intelecto, um eu inferior e um superior, carne e espírito, tendências egoístas e sociais. A sensualidade, nessa interpretação, embora não seja, em si mesma, considerada pecaminosa, é considerada como ocasião, estímulo, ao pecado. Todo pecado, portanto, consiste, essencialmente, na mente de uma pessoa servindo à sua sensualidade e permitindo-se ser controlada por ela; e toda virtude consiste no controle humano sobre a natureza por meio de sua razão, desenvolvendo, assim, personalidades livres e independentes.[57] Para apoiar essa interpretação, as pessoas recorrem zelosamente à doutrina de Paulo sobre a carne (oapQ, e se encantam com esse apoio escriturístico.

No entanto, essa interpretação do pecado é marcada por indiferença. É preciso fazer uma escolha: ou a natureza sensual dos seres humanos não é pecaminosa e o pecado surge apenas se a razão e a vontade cumprirem suas

[55] F. W. Weber, *Syst. der altsyn. pai. Theol.,* §§49, 50.

[56] "R. Bellarmine, *De gmaiaprimi hominis* (Heidelberg: J. Lancellot, 1612), c. 5.

[57] *Cf* Descartes, Wolff, Fichte, Hegel, in F. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neuern Philosophie,* 2 vols. (Stuttgart : Cotta, 1882-89), I (1882), II (1889); e E. von Hartmann, *Das sittliche Bewusstsein,* 2ª ed. (Leipzig: W. Friedrich. 1886), 265ss., in F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §66; R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2* ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §459ss.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Füssli, 1869), §763ss.; O. Pfleiderer, *Crundriss der chhstlichen Glaubens-undSitterlehre* (Berlim: G. Reimer, 1888), §100ss.; R. A. Lipsius, *Lehrhuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §468ss., 477ss.; Schultz, *Grundriss der evangelischen Dogmatik,* 2ª-ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892), 61; J. H. Scholten, *De Vrije Will, Kritisch Onderzoek* (Leiden: P. Engels, 1859), 177; *idem, De Leer der Hervormde Kerk in Hare Grondbeginselen,* 2ª ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), II, 422ss., 574ss.

exigências - e, nesse caso, a teoria cai no Pelagianismo , ou a natureza sensual é inerentemente pecaminosa e, nesse caso, o pecado é inerente à matéria como tal - e a interpretação antropológica tem de prosseguir para a cósmica. Isso, portanto, foi precisamente o que aconteceu no pensamento de muitos. Platão admitiu a existência de uma matéria eterna (DÂTD juntamente e em oposição a Deus. Embora o cosmos fosse uma obra da razão, desde o princípio também estava em atividade nele um outro fator, uma força cega que não podia ser completamente controlada pelo demiurgo. Portanto, Deus não pôde fazer o mundo tão bom quanto gostaria de ter feito: ele estava preso à matéria, à finitude. A causa do pecado, do sofrimento e da morte, portanto, está naquilo que é corpóreo. A matéria (C)AJ]) detém o poder invasivo e pervasivo da ideia. O corpo é a prisão da alma, a fonte de temor e desassossego, dc desejo e paixão.[58] A matéria (ůA/ri) tem a mesma importância no Neoplatonismo e no Gnosticismo, e em numerosas escolas ascéticas e teosóficas de pensamento.[59] Relacionadas a essa doutrina de Platão estão todas as teorias que derivam o pecado da matéria, que, embora tenha sido criada por Deus, é oposta a ele,[60] ou da finitude, "a imperfeição original" das criaturas,[61] ou, falando de forma geral, da realização da "ideia cósmica".

Essa interpretação do pecado cm termos de existência da criatura, porém, não pode evitar consistentemente, de alguma forma, que se tenha de retornar a Deus para localizar a origem do pecado em *sua* natureza ou obra. No pensamento dc Platão, a matéria (i3Ail) tinha *status* eterno e independente juntamente com Deus. No Parsismo e no Maniqueísmo, duas entidades divinas pessoais estão eternamente em oposição uma à outra como criadoras da luz e das trevas e deram ao mundo existente seu caráter dual. O Neoplatonismo e o Gnosticismo transformaram a criação, a queda, a redenção, e assim por diante, em aspectos dc uma emanação que, como a "profundidade desconhecida" (puOoç àyuwoToç), a plenitude absoluta, fluiu de Deus em formações sempre descendentes, finalmente dando existência ao mundo material com sua ignorância, escuridão, pecado, sofrimento e morte, mas então, por um processo de redenção, levou esse mundo divinamente emanado, mas agora, caído de volta a Deus.[62]

A Teosofia, no caso de BÕhme e Schelling, alimentou essas ideias quando tentou interpretar a personalidade dc Deus, a Trindade, a criação, a queda e a redenção em termos do ser de Deus.[63] As três potências admitidas em Deus - para assegurar que ele se tornaria pessoa, mente e espírito - são, ao mesmo tempo, os elementos básicos de outra existência, a saber, a do mundo. Como pessoa, Deus tem a liberdade e 0 poder para se projetar fora de si mesmo e

[58] E. Zeller, *Philos. der Griechen,* II, 765ss., 855ss.

[59] *Ibid.,* v, 125, 171, 236, 297, 386, 547.

[60] C. H. Weisse, *Philosophische Dogmalik oder Philosophie des Christentums, 2'* ed. (Freiburg: Mohr, 1890), §541ss., 561ss.; R. Rothe, *Theol. Ethik,* §55.

[61] G. W. Leibniz e J. C. Gottsehcd, *Theodicee* (Leipzig: Forcster, J744), § 156.

[62] A. Stöckl, *Die spekalative Lehre vom Menschen und ihre Geschichle* (Würzburg: Stahel, 1858), II, 52ss.

[63] *Cf.* H. Bavinck, *ReformedDogmaiics,* II, 322-29/412-15 (##230-31, 252).

colocar em tensão polar as potências que estão presentes nele e que ele controla eternamente.[64] Nessa tensão está a possibilidade do pecado. Na criação original, a primeira ou idealmente ou também na realidade, essas potências estavam em repouso. Pecado, miséria, trevas, morte e assim por diante existiam apenas potencialmente, estavam dormindo no ventre da criação. Mas os seres humanos, que tinham essas potencialidades dentro de si, quebraram sua unidade e liberaram as forças más que estavam potencialmente presentes na criação. Um mundo como este, com tanta selvageria e miséria, só pode ser explicado em termos de uma queda. A queda é o fato original da história.[65] Hegel, ainda mais fortemente, interpretou-a como uma queda que a ideia do Absoluto realizou-se no mundo como sua própria existência alternativa. Por mais que considerasse a natureza como produto da razão, ele não podia negar que ela era impotente para realizar a ideia. Ele, portanto, afirmou que a ideia, dando existência a este mundo, tornou-se infiel a si mesma, de fato, apostatou de si mesma.[66] Dessa forma, ele pavimentou o caminho para o pessimismo que, à maneira do Budismo, considera a própria existência o maior pecado, um pecado cometido pela vontade irracional cega, que é a parte fundamentalmente culpada.[67]

### 0 ENIGMA DA ORIGEM DO PECADO

[312] A questão da origem do pecado, depois da questão da própria existência, é o maior enigma da vida e a cruz mais pesada que o intelecto tem de carregar. A questão "de onde vem o pecado?'.' ocupou a mente dos seres humanos em todos os séculos e ainda aguarda uma resposta mais satisfatória que a da Escritura. Como a Filosofia não nos ensinou nada novo sobre esse assunto, ela é, falando abertamente, uma forte prova da verdade escriturística de que *este mundo é inexplicável sem a queda.* Todos os grandes pensadores, mesmo que ignorem Gênesis 3 ou o rejeitem como mito, sem querer dão apoio tácito ou explícito a essa narrativa simples. Como a Filosofia buscou uma solução para o problema em outra direção, ela perdeu o rastro e infelizmente se perdeu. Isso se aplica, antes de tudo, à explicação pelagiana do pecado, às muitas objeções que foram mencionadas acima e serão discutidas detalhadamente em nossa discussão sobre a essência e a propagação do pecado, mas se aplica também a

[M]F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke,* IV, 275-360 ("Philosophische Untersuchungen iibcr das Wesen der menschlicheri Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" [1809]), *Werke,* 1/7, 331-416. Nota do organizador: as referências de Bavinck a Schelling que são obras incorporadas na nova, não revisada mas resumida e repaginada, *Ausgewalte Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968) serão citadas com o título completo da obra e também com a referência original de Bavinck. Como essa não é uma edição completa da *Ausgewählte Werke* original de Schelling (Stuttgart e Augsburgo: Cotta, \856-61), escritos não incluidos na nova edição serão citados como *Werke,* usando a referência original de Bavinck. *Cf.* E. von Hartmann, *Schellings philosophisches System* (Leipzig: H. Haacke, 1897), 118ss.

[65] *Cf.* J. Claassen, *Jakob Böhme, sein Lehen und Sétie theosophischen Werke,* 3 vols. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1885), II, 185ss.; F. W. J. Schelling, *Werke,* 1/7, 336-416; 1/8, 33lss.; II/3, 344ss„ 3S8ss.

"G.F.Hegel, *Werke,* VI,413; VII, 1,23ss„ 15ss.

[67] A. Sciiopenhaucr, *Die Welt ais Wille,* I, 193ss.; II, 398ss.; E. von Hartmann, *Pliilosophie des Unbewussten,* 9ª ed.. 2 vols. (Berlim: C. Duncker, 1882), II, I98ss„ 273ss., 295ss.

todos os sistemas que atribuem o mal não a um ato volitivo da criatura, mas à natureza da humanidade, ao mundo ou a Deus.

Em primeiro lugar, o pecado não pode ser inferido da natureza sensual da raça humana. Se essa fosse a explicação, o pecado certamente teria sempre um caráter sensual ou carnal. No entanto, isso está longe de ser verdade. Há também pecados espirituais, pecados de natureza demoníaca, como orgulho, inveja, ódio, inimizade contra Deus, que, embora sejam menos visíveis, definitivamente não são menos sérios que os pecados de carnalidade e não podem ser explicados pela sensualidade, assim como a existência de anjos caídos não pode ser explicada com base nisso. Se os pecados se originaram na natureza sensual da humanidade, certamente se poderia esperar que eles fossem mais vigorosos e numerosos nos primeiros anos da vida e que, na medida em que a mente se tornasse mais desenvolvida ela também exercesse controle mais firme sobre eles c finalmente os vencesse totalmente. No entanto, a experiência nos conta uma história diferente. Na medida em que as pessoas se desenvolvem, o pecado - também o pecado sensual - tem uma ação mais forte sobre elas. Não é a criança, mas o homem jovem e o homem adulto que são frequentemente escravizados por sua concupiscência e por suas paixões, e o desenvolvimento mental geralmente é tão pouco capaz de refrear o pecado que, em vez disso, tende a tornar disponíveis os meios para buscar a satisfação dos desejos em uma escala maior e de formas mais refinadas. Até mesmo quando, em um estágio posterior da vida, os pecados sensuais perdem seu predomínio, eles permanecem seòretamente no coração das pessoas como desejos ou abrem caminho para outros que, embora sejam de natureza mais espiritual, não são menos terríveis. Consequentemente, se essa explicação do pecado em termos de sensualidade for levada a sério, ela deve resultar na busca de alívio pela repressão da carne, mas é precisamente a história do ascetismo a mais apta a nos livrar do erro de que o pecado pode ser vencido dessa forma. As pessoas levam seu coração consigo quando entram em um monastério e, do coração, brotam todos os tipos de pecados e iniquidades.

### *A "carne"pecaminosa*

Essa teoria erroneamente tenta se manter em circulação recorrendo à ideia de carne (ifZO e *oápQ,* na Escritura, especialmente em Paulo. Essa palavra, antes de tudo, denota a substância material do corpo humano (ICo 15.39); segundo, o próprio corpo, que é composto de matéria, em contraste com o espírito (nveü |ia), a mente (voiiç) e o coração (icapõía) (Rm 2.28; 2Co 7.5; Cl 2.5); também no sentido veterotestamentário de seres humanos como seres terrenos, fracos, frágeis e transitórios (Gn 6.3; 18.27; Jó 4.17-19; 15.14-15; 25.4-6; SI 78.39; 103.14; Is 40.6; Jr 17.5; Rm 3.20; ICo 1.29; G12.16) e, finalmente, em Paulo, a orientação da vida humana de forma pecaminosa. Por isso ele fala em "carnal", "carne", ser, viver e andar "segundo a carne", "corpo do pecado", "mente da carne' (Rm 3.7; 7.14; 8.3s.; ICo 3.3; 2Co 10.2-3 *etc.).* Nesse sentido "carne" é

contrastada com "espírito", mas não com o uveuiia humano, que, afinal, também é pecaminoso e precisa de santificação (Rm 12.1-2; ICo 7.34; 2Co 7.1; Ef 4.23; lTs 5.23), mas o Espírito Santo (irveOna ἅγιον) de Deus (Rm 8.2, 9, 11), que renova o espírito humano (Rm 7.6; 8.14; G1 5.18), e também consagra o corpo e o coloca ã disposição da justiça (Rm 6.13, 19; 12.1; ICo 6.13, 15, 19-20), introduzindo na pessoa um "novo homem' (iccavóç ávGpwnoç), em oposição à antiga orientação pecaminosa da "carne" (aáp£) do "velho homem" (naXaióç ἄveptúTToç) (Rm 7.5s.; 8.1ss.; G1 5.13-25; Ef 2.3, 11; Cl 3.9). Alguns, agora, pensam que, nessa interpretação, a "carne" é não somente a sede e o órgão do pecado, mas também sua fonte e origem.[68]

Mas isso não pode ser mantido contra ou ajustado ao fato inegável de que Paulo claramente atribui o pecado à tentação da serpente e à transgressão de Adão (Rm 5.12; 2Co 11.3). Paulo também fala da corrupção do corpo e do espírito e deseja purificar ambos (2Co 7.1), e relaciona, entre as obras da carne, uma variedade de pecados espirituais, como idolatria, contenda, ira e até mesmo heresia (G1 5.19s.). Paulo descreve a hostilidade contra Deus como "pendor da carne" (cj)póvr||aa xf]ç oapKÒç, Rm 8.7), e aceita a existência de espíritos maus, que, afinal, não são oáp£ (Ef 6.12). Paulo reconhece Cristo [positivamente], embora nascido de mulher (G14.4) e de linhagem judaica "segundo a carne" (IÒ Karà oápKa, Rm 9.5), como sendo sem pecado (2Co 5.21) e chama o corpo de templo de Deus reivindicando todos os seus membros para o serviço da justiça (Rm 6.13, 19; 12.1; ICo 6.13-20). Finalmente, Paulo ensina a ressurreição de corpos mortos (ICo 15) e, em princípio se opõe ao ascetismo (Cl 2.16; lTs 4.4). Os proponentes da interpretação de que Paulo considera a "carne" como o princípio do pecado, portanto, geralmente voltam da metade do caminho dizendo que a carne humana não é pecaminosa em si mesma e não traz consigo automaticamente o pecado, mas incita e tenta as pessoas ao pecado.[69]

Outros estudiosos, portanto, expressaram a opinião de que Paulo, quando usa a palavra oáp£ em um sentido ético, ignora completamente o sentido original.[70] Isso não é muito provável e não faz justiça à relação que a Escritura repetidamente faz entre a natureza terrena, fraca e transitória dos seres humanos e seu pecado. Há, sem dúvida, uma estreita relação entre os dois. Embora a natureza sensual dos seres humanos não seja pecado em si mesma, nem a fonte ou o princípio do pecado, ela é sua morada (Rm 7.17-18) e o instrumento de seu domínio sobre nós (Rm 6.12). Os seres humanos não são espírito puro, mas

[68] F.C. Baur, Holsten, Lüdemann, Zeller; O. Pfleiderer, *Der Paulinismus,* 2ª ed. (Leipzig: O. R. Reisland, 1890), 60ss.; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* 2 vols. (Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897), II, 13ss.; C. Clemen, *Paulus,* I, 188ss.; J. C. Matthes, "De Inrichting van den Eeredienst door Jezebeam", *Theologische Tijdschrift* 24 (1890): 225-39; W. Wrede, *Paulus,* (Halle a. S.: Gebauer-Schwetschke, 1904), *59ss.*

[69] C. Clemen, *Paulus,* 1,204; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch,* II, 38.

[70] A. Neander, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel,* 5ª ed., 2 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1890), 508ss.; Tholuck, "Ernste Untersuchung über die Sünde als Quelle der Sünden", *Studien und Kritiken* 28 (1855): 477ss. B. Weiss, *Biblical Theology of the New Testament,* trad. David Eaton e James E. Duguid, 2 vols. (Edimburgo." T&T Clark, 1883), §68; H. H. Wendt, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch untersucht* (Gotha: F. A. Perthes, 1878); F. Nitzsch, *Ev. Dogm.,* 315ss.

são da terra, feitos de pó e feitos alma vivente (ICo 15.45ss), e estão, portanto, ligados ao cosmos e sempre têm o corpo como o instrumento e o órgão de sua atividade (Rm 6.13; 8.13). Essa natureza dá ao pecado, como o caracteriza nossa humanidade, um caráter distinto da dos anjos, tanto em origem quanto em essência. As tentações chegam a nós vindo de fora por meio da "concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da soberba da vida" (Uo 2.16). É a natureza sensual dos seres humanos que permite que eles façam de seu ventre seu deus, pensam nas coisas que são daqui debaixo, pensam naquilo que é propriamente seu e honram a criatura em lugar do Criador (Rm 1.21 ss.;Fp 2.4, 21; 3.19; Cl 3.2; *etc.).*

2áp£ denota a pecaminosa orientação de vida dos seres humanos que, em alma e corpo, se afastam de Deus e vão em direção à criatura. O uso paulino da palavra "carne" se torna claro para nós quando abandonamos o familiar contraste grego entre o material e o imaterial e o substituímos pelo contraste bíblico entre o celestial e o terreno, o divino e o humano, entre aquilo que é debaixo e aquilo que é de cima. Foi assim que Jesus se referiu à carne em João 3.6. A carne se tornou "a designação própria da raça como autodesenvolvida e autocontinuada. A natureza humana, como agora constituída, nada pode produzir exceto sua semelhança, e essa semelhança agora é pecaminosa. A carne, portanto, pode ser adequadamente usada para designar o princípio dc natureza corrupta do indivíduo, a razão óbvia que está no curso da carne ou a produção ordinária da natureza humana, que o princípio mau invariavelmente origina".[71]

### *O Pecado como Desígnio de Deus?*

A explicação do pecado a partir da natureza sensual dos seres humanos não pode, porém, como foi observado acima, parar aqui, mas tem de se mover para localizar sua causa na natureza material ou na finitude da criatura e, assim, em um poder eterno e independente ao lado de Deus ou na natureza escura ou vontade cega do próprio ser divino. Essa interpretação da origem do pècado é melhor que a anterior porque possui um profundo discernimento do poder e do domínio do pecado. Ela tem uma visão perspicaz não somente de seu significado ético e antropológico, mas também de seu significado cósmico e teológico. Ela leva a sério a inegável verdade de que um poder tão assustador quanto o pecado não pode ter se originado acidentalmente, fora da vontade e do conselho de Deus. Ela encontra apoio em todo o estado presente do mundo, tanto no mundo físico quanto no ético. Em toda parte, na natureza e na história, há contrastes rigorosos e profundos que parecem ser necessários para a vida e o desenvolvimento. Céu e terra, luz e trevas, dia e noite, verão e

[71] Laidlaw, "Psychology", *DB.* IV, 166; *cf.* também Hofmann, *Schriftbeweis,* I, 559; J. Müller, *The Christian Doctrine ojSin,* trad. Rev. Wm. Urwick, 5ª cd. 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868), 1,326ss.; G. Lechler, *Das a/w stolische unddas nachapostolische Zeitalterr,* 3*cd. (Karlsruhe c Leipzig: H. Ruether, 1885), 289ss.; H. Ernesti, *Die Ethik des Aposteis Paulus,* 3" cd. (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1880), 32ss.; H. Cremer, "Fleisch", *PRE* VI, 98-105; J. GloCl, *Der heiligen Geist in der Heilsverkiindigung des Paulus* (Hallc: M. Niemeyer, 1888), 14-61, 246; P.Feine, "Der Ursprung der Sündc nach Paulus", *Neue kirchliche Zeitschrift* (outubro dc 1899): 771-95.

inverno, tempestade e bonança, guerra e paz, trabalho e descanso, prosperidade e adversidade, amor e ódio, alegria e tristeza, saúde e enfermidade, vida e morte, verdade e falsidade, pecado e virtude: tudo isso são fatores contraditórios dos quais toda a nossa existência é composta e sem os quais aparentemente não pode haver continuação e progresso. O que a tempestade é para a natureza, as guerras e revoluções para a sociedade, camponeses e escravos em um drama, solecismos e barbarismos em uma língua, antíteses em um discurso público, falsas notas na música, sombras escuras em uma pintura, isso é o pecado para o mundo.[72] Toda atividade parece também pressupor um obstáculo. Pode-se pensar que um pombo possa voar melhor no vácuo, mas é precisamente a resistência do ar que 0 capacita a voar. Semelhantemente, os seres humanos podem pensar que podem viver melhor sem o pecado, mas, na verdade, ele é necessário para sua perfeição moral (Kant). A lei da contradição é a lei fundamental de tudo aquilo que existe, "a fonte da vida eterna. O que nos incentiva, até mesmo nos impele, a agir é somente a contradição. Sem ela não haveria movimento, nem vida, nem progresso, mas repouso permanente, o descanso mortal de todas as forças".[73] O que seria uma vida sem pecado? Seria uma existência sem conteúdo, uma abstração vazia sem oportunidade de luta e vitória ou conflito e reconciliação, sem material para drama e canção, para ciência e arte. Essa foi a razão pela qual Dante pôde pintar seu inferno com cores extraídas desta terra, mas, para retratar o céu, esta terra não oferece material (Schopenhauer). Os proponentes dessa interpretação da origem do pecado sentem prazer em recorrer a muitos textos da escritura que falam de uma necessidade de pecados e desastres (Mt 18.7; Lc 24.26; Jo 9.3; 1 Co 11.19; 2Tm 2.20), ao ensino de Agostinho e Calvino, que incluem o pecado no conselho e na providência de Deus, e às conhecidas palavras da vígilia de Páscoa do missal romano: "Oh, verdadeiramente necessário pecado de Adão que é removido por Cristo! Oh, feliz falta que foi digna de tão grande Salvador!". Há tanta verdade nessa concepção que não precisamos nos surpreender de que, em todas as épocas, ela tenha fascinado as pessoas. O pecado não é acidental ou arbitrário, mas incorporado ao conselho de Deus. Ele está tão entrelaçado em nossa existência que não podemos sequer imaginar uma vida santa ou uma história sem pecado. Ele é, contra sua vontade, feito subserviente ao Deus Todo-poderoso para a revelação de seus atributos e a honra de seu nome.

No entanto, apesar de toda a verdade escondida nessa ideia, como ficará ainda mais claro mais tarde, ela não pode ser aceita. Em primeiro lugar, ela priva o pecado de seu caráter ético. O pecado certamente não é apenas, e nem sempre, um ato da vontade, como ensina o Pelagianismo, e certamente também um estado da vontade, mas nunca ocorre completamente independente da vontade.

---

"Essas c outras imagens semelhantes já foram usadas por Platão, pelos estóicos c por Plotino. Ver E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* II, 765, 929; IV, 173; V, 548-62. Posteriormente foram adotadas por Agostinho, Erigena, Leibniz e outros.

[73] F. W. J. Schelling, *Ausgewahlte Werke,* V, 25, 127 ("Die Wcltalter Erstes Buch" [1813]); *Werke,* 1/8, 219, 321; *cf* John Fiskc, *Through Nalure to God* (Boston eNova York: Houghton Mifflin e Co., 1899), primeiro ensaio sobre "The Mystery of Evil".

Agostinho disse: "Todo pecado é voluntário". Esse sentimento, sem dúvida, é verdadeiro quando entendido no sentido em que Agostinho o entendia. Na interpretação que está sendo examinada, porém, o pecado é feito análogo - ao modo gnóstico e teosófico - e igual aos fenômenos físicos de trevas, enfermidade, morte e assim por diante. Além disso, ele é inferido a partir da carne, da matéria, da essência das criaturas, da natureza de Deus, e, assim, transformado em substância ou em qualidade necessária da existência das coisas. No processo, o pecado é privado de seu caráter ético e reduzido a um fenômeno físico.

Segundo, nessa interpretação, o pecado é feito eterno e invencível. Visto que ele não é de natureza ética, mas física, ele é necessariamente um elemento de tudo o que existe, de Deus e de todo o universo, e indispensável para a existência de todas as coisas. Não somente o bem é necessário para o mal, mas também o mal é necessário para o bem. O mal, aqui, não é uma qualidade do bem e da existência, mas um tipo de existência e de bem, sem o qual nem mesmo o bem pode existir. Os seres humanos que se esforçam para se libertar do pecado possuem um desejo ímpio e trabalham para sua própria ruína. Um mundo sem pecado não poderia existir, e um estado de glória seria apenas um sonho.

Em terceiro lugar, nessa interpretação, o pecado deixa de ser antitético. Ele se torna simplesmente um grau menor ou mais fraco do bem, em seu lugar tão bom quanto o próprio bem. Ele se torna um componente na vida e na história que sempre é destinado a desaparecer, mas nunca desaparece: um não ser ainda aquilo que uma criatura deve ser, e nunca se tornar ou poder se tornar uma negação pura que não tem realidade e existe apenas no pensamento. "No que diz respeito ao bem e ao mal, eles nada indicam de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, nem são nada além de modos de pensamento ou noções que formamos porque comparamos as coisas umas com as outras".[74]

Em quarto lugar, nessa interpretação, Deus se torna o autor do pecado. O Parsismo e o Maniqueísmo ainda recuam dessa conclusão; colocaram o reino de luz e o reino das trevas em direta oposição um ao outro e colocaram um ser divino eterno no governo de cada um. O deus da natureza é muito diferente do deus do bem, o poder moral, que se afirma na consciência humana.[75] Mas a Filosofia e a Teosofia gnósticas incorporaram os opostos em um só Absoluto. O próprio Deus, para se tornar uma pessoa ou espírito, teve de levar consigo e vencer perpetuamente uma natureza escura. Por meio de um processo de conflito, antes e fora do mundo, ou no mundo e por meio dele, ele mesmo chega à existência divina. Em si mesmo ele é um "abismo desconhecido" (puGóç âvepcoTToç), uma

[74] B. Spinoza, *Ethics,* org. e trad. James Gutman (Nova York: Hafncr, 1949), prefácio; *cf. idem, The Leiters,* trad. Samuel Shirley (Indianapolis: Haçkett Publication Company, 1995), 32, 34; *idem, Cogitata metaphysics,* I, 6, 7; G. W. F. Hegel, *Scimtliche Werke,* VII, 9, 196 *(Philosophie des Rechls, Werke,* VIII, 180); D. F. Strauss, *Glaubenslehre,* II, 365-84; F. Schleiermacher, *Christian Faith,* §81; F. Paulsen, *System der Ethik mit einem Umriss der Staats-und Gesellschafsiiëhn'. „ 2* vols. (Berlim: Hertz, 1889), I, 551ss.; J. H. Scholtcn. *Leer der Hervormde Kerk,* II, 34ss., 422, 580.

[75] Essc pensamento reaparece, frequentemente, na Teologia e na Filosofia recentes. *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 555-56 (#146); II, 173-77 (#197); e também H. Bavinck, *Philosophy of Revelation,* 209-11.

natureza escura, uma vontade cega e, como tal, o criador da matéria. "Para que não houvesse mal, o próprio Deus teria de não existir".[76]

Não apenas a Escritura testifica contra essa interpretação, mas a consciência moral dc todos os seres humanos também se levanta em protesto contra ela. O pecado pode ser o que for, mas uma coisa é certa: Deus é o Justo e Santo que o proíbe em sua lei, testemunha contra ele na consciência humana e o visita com punições ejuízos. O pecado não é racional nem lícito; ele é ilegal (ávo|iía); ele não ć necessário para a existência das criaturas, muito menos para a existência de Deus. O bem é necessário até mesmo para que o mal exista, mas o bem não precisa do mal, nem a santidade precisa do pecado, nem a verdade da falsidade, nem Deus de Satanás. Se o pecado, porém, frequentemente serve para trazer o bem a um desenvolvimento mais pleno e para glorificar os atributos de Deus, isso ocorre - contra o intento do pecado, não com seu consentimento e cooperação - pela sabedoria e onipotência de Deus. Contra seu próprio caráter, o pecado é forçado a servir à honra de Deus e a vinda de seu reino. Assim, o mal frequentemente paga tributo ao bem, a mentira é tragada pela verdade e Satanás, para realizar seus enganos, frequentemente tem de aparecer como um anjo de luz. No entanto, tudo isso deve ser atribuído não ao pecado, mas ao poder Todo-poderoso de Deus, que é capaz de fazer o bem a partir do mal, a luz a partir das trevas, a vida a partir da morte.

Finalmente, toda essa falsa concepção tem um efeito terrível sobre a prática da vida. Se a Filosofia anuncia em tantas palavras que "Deus deve ser repreendido por tudo; os seres humanos são irrepreensíveis", então, na prática, a libertinagem e o pessimismo não estão muito atrás. Essa é a libertinagem que considera o pecado uma ilusão, e essa ilusão, como o único pecado, apaga todos os limites entre o bem e o mal, falsifica, ou, com Nietzsche, transpõe todos os conceitos morais e, sob o choro zombador da carne, glorifica a bestialidade como genialidade. Esse é o pessimismo que, cego pelo pecado, tem olhos apenas para o sofrimento, projeta a responsabilidade por todo esse sofrimento sobre o ato irracional de uma vontade absoluta e procura libertação do sofrimento na destruição do mundo existente. Julgando pelo resultado, a chamada Filosofia independente também é guiada pela tendência natural de todos os seres humanos de sejustificarem e acusarem Deus de injustiça.[77]

---

[76] F. W. J. Schelling, *Ausgewählte IVerke,* IV. 347 ("Philosophische Untcrsuchungcn übcr das Wcscn der mcnschlichcn Frcihcit und dic damit zusammenhängcndcn Gcgcnstándc" [1809J; *Werke,* 1/7,403).

[77] John H. Edwards, in "The Vanishing Scnsc of Sin", *Presbyterian and Reformed Review* 10 (Outubro dc 1899): 606-16, salienta como o Positivismo, o Panteísmo, o Budismo e outros são acompanhados de uma fraca consciência de pecado. Pode-se acrescentar a essa lista a nova religião da Ciência Cristã, dc acordo com a qual a matéria, a doença, o pecado e a morte existem somente na mente; eles não podem ser nada além de resultados de consciência moral, mas a consciência material não pode ter existência real porque não é uma realidade viva (Mary Baker Eddy, *Unity of Good,* [Boston: J. Armstrong, 1898], 53). *Cf* também J. Muller, *Christian Doctrine of sin,* I, 276ss.; K. H. von Weiszäcker, "Zu der Lehrc v. Wesen der Sunde", *Jahrbuch fúr deutsche Theologie* (1856): 131-95; F. A. Kahnis, *Die lulherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt,* 3 vols. (Leipzig: Dörfling & Franckc, 1861-68), I, 478ss.; A. F. C. Vilmar, *Theologische Moral: Akademische Vorlesungen* (Gutcrsloh: C. Bertelsmann, 1871), I, 143ss.; I.A. Dornor, *A System of Christian Doctrine,* trad. Rcv. Alfred Cave e Rcv. J. S. Banks, cd. rcv., 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1888), III, 9ss.; J. Orr, *The Christian Viçwçfgod métthe World as*

## O PECADO E A VONTADE DE DEUS

[313] No entanto, ao dizer que Deus não é a causa do pecado, não dissemos tudo. A Escritura, que fortemente distancia Deus de toda impiedade, anuncia firmemente, por outro lado, que seu conselho e governo se estendem sobre o pecado.[78] Deus não é o autor do pecado, mas o pecado não está fora de seu conhecimento, de sua vontade e de seu poder. Então, como devemos entender a relação de Deus com o pecado? Alguns, para isentá-lo de toda responsabilidade pelo pecado, chegaram até mesmo a privá-lo de sua onisciência e onipotência.[79] Outros eram da opinião de que, embora o pecado não esteja fora do conhecimento de Deus, está fora de sua vontade, e se contentaram com o conceito de "permissão". Embora conhecesse o pecado antes que ele ocorresse, Deus não o desejou. Ele apenas o permitiu e não o impediu. Assim falaram os pais da igreja[80] e foram seguidos nisso por pelagianos,[81] católicos romanos,[82] remonstrantes,[83] luteranos[84] e muitos teólogos modernos.[85] Na verdade, as pessoas, nessa área, reconheciam que "permissão" não significava uma ausência da vontade e do poder divinos, nem fazia de Deus um mero espectador do pecado. No entanto, "permissão" era sempre descrita como um "ato negativo", como uma "sonegação de obstáculos" *(suspensio impedimentí),* como nem um desejo positivo nem um não-desejar do pecado, mas como uma relutância em impedi-lo (*non velle impedire).*

Está claro que essa interpretação não apenas não oferece uma solução, mas também evita o verdadeiro problema. A questão, de fato, é esta: suponha que certo caso seja mais ou menos precedido por um ato negativo de permissão divina. Então, segue-se ou não se segue o pecado, isso ainda é uma questão do livre-arbítrio dos seres humanos ou não, e eles podem igualmente praticar ou não praticar o pecado? Se a decisão, então, ainda depende do livre-arbítrio dos

---

*Centering in the tncamation* (Nova York: Randolph, 1893). 193; A. M. Fairbairn, *The Philosophy of the Christian Religion* (Londres: Hoddcr & Stoughton, 1905), 94ss.

"£/ H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* II, 345-47, 393-95, 615-19 (## 233,246, 306).

[79] *cf. ibid..* II, 196-203 (#201). Mais recentemente, muitos proponentes do idealismo pessoal ou negam a onipotência e onipresença dc Deus ou atribuem a Deus uma auto-limitação [dc poder e conhecimento]; *cf.* J. McTaggart, *Some Dogmas of Religion* (Londres: E. Arnold, 1906), 186ss., 221ss.; F. R. Tennant, *Origin and Propagation ofsin.* 141 ss.

[80] Clemente dc Alexandria, *Stromateis,* c. 12; Orígcnes, *On First Principies,* III, 2, 7; João dc Damasco, *Expôs ition of lhe Orthodox Faith,* II, 29; J. C. Suiccrus, *Thesaurus ecclesiasticus,* 2 vols. (Amsterdã: J. H. Wctstcin, 1682), s.v. Trpóvoia c ai)vx«)pr|ai<;.

[M] Agostinho, *Against .1 aliam* trad. M. A. Schumacher,, vol. 16 dc *Writings of Saint Augustine* (Washington, DC: Catholic Univcrsity of America Press, 1984), V, c.3.

[82] Decretos do Concilio dc Trento, VI, c. 6; R. Bellarmine, "Dc amiss. Gr. Et atat. Pccc.", *Controversiis,* II, 16; D. Pctavius, *De Deo* (In *De theologicis dogmatibus,* 8 vols. [Paris: Vives, 1865-67]), VI, c. 6, 5.

[83] J. Arminius, *Opera theologica* (Lugduni Batavorum [Lcidcn]: Godcfridum Basson, 1629), 644ss., 694ss.; S. Episcopius, *Inst. Theol.,* IV, sessão 4, c. 10; P. van Limborch, *Theol. Christ..* 11,29.

[84] J. Gerhard, *Loci tlieol,* VI, c. 9; J. A. Qucnstcdt, *Theologia,* I, 533; D. Hollaz, *Examen theologicum acromaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718), 449; J. F. Buddcus, *Institutiones theologiae moralis* (Leipzig: T. Fritsch, 1715), 560; K. G. Brctschncidcr, *Dogmatik,* I, 506.

[85] J. H. A. Ebrard, *Christliche Dogmatik,* 2ª ed., 2 vols. (Konigsberg: A. W. Unzcr, 1862-63), §265; A. von Oettingcn, *Lutherische Dogmatik,* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897-1902), II, 339ss.; W. (J. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª-*ed.,* 3 vols. (Nova York: Scribncr, 1891-94), 1,419,444ss.

seres humanos, Pelágio está certo e o domínio do pecado foi totalmente tirado das mãos de Deus e ele é, na melhor das hipóteses, um "inerte espectador dos pecados". Se, por outro lado, a permissão divina é tal que os seres humanos, situados nessas circunstâncias, têm de praticar o pecado não por compulsão, mas em virtude das ordenanças que pertencem especialmente à vida moral, então Agostinho está certo, não importando o que se pense sobre a palavra "permissão". Ao apresentar essa questão, Agostinho já percebia que a "permissão" não podia ser meramente negativa, mas tinha de ser um ato da vontade de Deus. "Nada, portanto, acontece, a menos que o Onipotente deseje que aconteça: ou ele permite que aconteça ou ele mesmo faz". Deus faz tudo o que deseja. Ele não deseja nada sem fazê-lo, mas aquilo que deseja ele faz e aquilo que acontece não acontece independentemente de sua vontade. "De uma forma maravilhosa, indescritível, até mesmo aquilo que é feito contra sua vontade não é feito sem sua vontade. Isso simplesmente não poderia ser feito se ele não permitisse e, é claro, ele não permite contra sua vontade, mas com ela, e não estaria cm sua bondade permitir o mal, a menos que, em sua onipotência, ele pudesse produzir o bem a partir do mal".[86] Muitos estudiosos e teólogos agostinianos ainda falaram nessas mesmas linhas. Até mesmo quando usavam a palavra "permissão" ela ainda devia ser entendida como um "desejo de permitir" ou uma "vontade de permitir que o mal aconteça".[87]

Essencialmente, os reformados não tiveram outra convicção. Por essa razão, certo Livinus de Meyer corretamente disse: "Um ovo não se parece mais com outro ovo do que a doutrina calvinista se parece com a tomista".[88] Eles só achavam que a palavra era usada em um sentido muito ambíguo para esconder o Pelagianismo. Por isso, não gostavam da palavra. No entanto, eles tinham tão pouca aversão a ela *per se* que, de fato, todos eles a usavam.[89] Em sua opinião, porém, "permissão" não era mera negação, nem mera cessação da volição, procedendo de ignorância, impotência ou negligência, mas um ato positivo de Deus, uma vontade eficaz, não eficiente ou produtiva, mas deficiente, um ato sobre o qual, em harmonia com a natureza da vida moral, o pecado tem de se seguir".[90] É verdade que, às vezes, no calor da batalha, os reformados usavam

---

[86] Agostinho, *Enchiridioftfl* III. 95-100; *idem, The Trinityv* III, 4ss.; *idem, City of god,* XIV, II; *idem, On Free Will,* 20,21.

[87] P. Lombardo, SW»., I, 46; T. Aquino, *Summa Theologica,* I, 19, art. 9; *idem, Summa contra gentiles,* 1,95; II, 25.

[88] In C. G. Daelman, *Tlieologia smuobservationes theologicae in summam D. Tomae,* 9 vols. em 8 (Antuérpia: Jacob Bernard Jourct, 1734), II, 308.

[89] In J. H. A. Ebrard, *Christliche dogmatik,* §265.

[90] U. Zwinglio, *Opera,* oíg. M. Schuler e J. Schulihess (Turici [Zurique]: Officina Schulihessiana, 1842), III, 170; IV; *idem. On Providence and Other Essays,* org. William John Hinks, trad. Samuel Macauley Jackson (Durham; Labyrinth Press, 1983), c. 5; J. Calvino, *Institutos,* I.xviii.l, 2; II.iy.2-4; II.xxiii.4, 8, 9; T. Bcza, *Tractalion theologicarum* (Genebra: Jean Crispin, 1570), 1,315,387,399; II, 347; III, 426; J. Zanchi, *Operam theo/ogicarum,* 8 vols. (Genebra: Samuelis Crispini, 1617), II, 279; P. Mártir Vermigli, *Loci comwunes* (Londres: Kyngston, 1576), 206; F. Gomcrus, *Deprovid. Dei* (in *Opera theologica omnia* [Amsterdã: J. Janson, 1664]), c. 11; W. Tvvisse, *de permissione* (in *Opera theologica polemico-anti-arminiana* [Amsterdã, 1699]), I, 544-688; J. Maccovius, *Loci communes theologici* (Amsterdã: n.p., 1658), 206; H. Alting, *Theologia elenctica nova* (Amsterdã: J. Jansson, 1654), 316; A. Comfié é N. Holtius, *Examen vem het Ontwerp vem tolerantie,* 10 vols. (Amsterdã: Nicolaas Byl,

"palavras duras" *{dieta duriora).*[91] Católicos,[92] socinianos,[93] remonstrantes[94] e luteranos[95], consequentemente, referindo-se a essas palavras, não perderam a oportunidade de acusar os reformados de fazerem de Deus o autor do pecado. Entretanto, essas "palavras duras" são todas menos duras que aquelas que às vezes ocorrem na Escritura Sagrada (e.g., Êx 7.3; 2Sm 16.10; 24.1; Ml 1.3; Lc 2.34; Rm 9.17-18; 2Ts 2.11; *etc.).* Além disso, todas essas palavras duras foram pronunciadas contra Paulo pelos judaizantes, contra Agostinho por Pelágio, contra Gottschalk por Hincmar e contra os jansenistas pelos jesuítas. Terceiro, os reformados sempre evitaram usá-las em suas confissões. Maccovius foi acusado por isso no Sínodo de Dort.[96] Subsequentemente, elas foram evitadas ou explicadas pela maioria dos teólogos reformados.[97] Finalmente, seu significado e intenção são perfeitamente transparentes a partir de sua relação com toda a teologia reformada para qualquer pessoa que queira entendê-los. A questão é simplesmente que a palavra "permissão", concebida em um sentido negativo, não oferece qualquer solução para o problema da relação de Deus com o pecado, falha totalmente em responder à objeção de que Deus é o autor do pecado e, de fato, afasta toda a realidade do pecado do contexto do governo providencial de Deus. Afinal, aquele que pode impedir o mal mas, observando-o silenciosamente, permite que ele aconteça é tão culpado quanto aquele que pratica o mal.[98] Além disso, mesmo que Deus meramente permitisse que o mal ocorresse, teria de haver uma razão pela qual ele não quis impedi-lo. Essa razão não pode ser falta de conhecimento ou de poder, portanto, tem de estar em sua vontade. Assim, fica demonstrado que a "permissão" é um ato de sua vontade. Ele *desejou* permitir e essa vontade não pode ser interpretada somente como significando que o pecado agora também ocorre não por ação divina, mas por ação humana.

### *Não mera "permissão "*

A teologia cristã, no que diz respeito ao assunto, ao falar sobre o governo de Deus sobre o pecado, nunca parou com a ideia de permissão, pois se tanto a Escritura quanto o pensamento cristão proíbem que se coloque o pecado, com-

1753), VI, 277; C. Vitringa, *Doctr Christ.,* II, 96.

[91] *E.g.*. J. Calvino, *Instituías.* III.xxiii.7; T. Bc/a, *Trad. Theol,* I, 319, 360, 401; J. Zanchi, *Opera,* V, 2; *cf.* também II, 328.

[92] R. Bellarmine, *Controversiis,* II, c. 3ss.; D. Petavius, *De Deo,* VI, c. 5; x, c. 8; J. A. Möhler, *Symbolik* (Mainz: F. Kupferberg, 1838), 2-4.

[93] Racovian Catechism, X, 16.

[94] *Apologia Confessionis Augustanae,* c. 2, 6; S. Episcopius, *Op. Theol,* I, 375ss.

[95] J. Gerhard, *Loci theol,* VI, c. 10; J. A. Quenstedt, *Theologia,* I,97.

[96] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 361-68 (#238).

[97] G. Voetius, *Select. disp.,* I, 1119-37; S. Maresius, *Syst. Theol.,,* IV, 18; F. Turretin, *Institutes ofElenclic Theology,* VI, q. 7, 8; J. Trigland, *Kerckelycke geschiedenissen* (Leiden: Andriae Wyngaerden, 1650), IV, 673ss.; V, 694; *idem, Antapologia* (Amsterdã: Joannam Janssonium *[et. ai],* 1664), c. 8-10; D. Chamier, *Panstratiae Catholicae, sive controversiarum de re/igione ad\'ersus gvattiticMS corpus, 4* vols. (Genebra: Rouer, 1626), II, livro 3; B. de Moor, *Commentaries perpetuus in Joh Marckii compendium theologiae christianae didactico-elencticum,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebrock, 1761-71), II, 487.

[98] T. Beza, *Tract. Theol,* 1,315.

pletamente ou em parte, fora da vontade e da providência de Deus, só se pode tentar uma solução fazendo-se uma *distinção* no modo como Deus governa sobre o bem e o mal. E, de fato, embora, em um sentido, se possa dizer que Deus desejou o pecado, isto é, que ele desejou que houvesse pecado, ele desejou o mal de uma forma totalmente diferente da que deseja o bem. Ele tem prazer no bem, mas odeia o mal com ódio divino. Para que essa diferença no governo de Deus seja mantida, precisamos, antes de tudo, salientar que Deus e a humanidade, embora nunca se separem, são sempre distintos. A fé é um dom. Deus faz com que as pessoas creiam. No entanto, formalmente falando, não é Deus quem crê, mas o ser humano. Isso se aplica até mesmo mais intensamente ao ato pecaminoso. Materialmente, por certo, ele deve ser atribuído a Deus, mas, formalmente, continua sendo responsabilidade dos seres humanos. Quando um assassino mata uma pessoa, toda a capacidade de planejar e o poder que precisa para isso vêm de Deus, mas o ato, de um ponto de vista formal, é seu, não de Deus. Na verdade, o fato do homicídio, considerado em si mesmo, ainda não é um pecado, pois a mesma coisa acontece em uma guerra e em um cadafalso. O que faz com que um homicídio seja um pecado não é a matéria, o substrato, mas a forma, isto é, a depravação, a ilegalidade (àvo[iía) do ato, não a substância, mas o acidente no ato."

Contra essa interpretação é apresentada a objeção de que essa distinção, muito embora correta, realmente não faz diferença porque coloca o aspecto formal do ato, a pecaminosidade do pecado, fora do governo de Deus.[100] Esse comentário está apenas parcialmente correto: contém verdade não em geral, mas nesse caso particular, no que se refere ao pecado. No que diz respeito à fé, ninguém inferiria, do fato de que os seres humanos são os seus sujeitos formais, que ela, portanto, está fora da providência de Deus. Mas é verdade que, no caso da fé, as coisas são muito diferentes do que no caso do pecado. A fé, afinal, é um dom absoluto e exclui todo mérito. O pecado, ao contrário, é um ato humano e leva consigo a culpa. Consequentemente, o pecado, aqui, deve ser oposto não à fé, que é dada por Deus pela graça, mas ao bem que os seres humanos teriam feito se não tivessem caído. Esse bem, materialmente falando, teria sido totalmente obra de Deus. Formalmente, porém, os seres humanos seriam o sujeito desse bem, e, para eles, esse bem teria levado consigo - não por si mesmo, mas em virtude da aliança das obras - um direito à recompensa. Ora, o pecado não está mais fora da providência de Deus do que o bem, sobre o fundamento de que formalmente tem a humanidade, e não Deus, como sujeito.

Todavia, ainda há mais. No caso do bem, a providência de Deus deve ser entendida como o próprio Deus, por meio de seu Espírito, agindo no sujeito e

""Pegue o crime mais vil, e o Cristianismo o assegura que, ao longo dc toda a operação, como você a observa, não há nada mal no material que é empregado, há apenas mau uso ilegal dc material que, cm si mesmo, é bom. As piores paixões são apenas o exercício desordenado de sentimentos e faculdades cm si mesmos bons e suscetíveis à redenção. A luxúria é apenas o amos não controlado pela vontade, e, portanto, ilegal". C. Gore, *Lux mundi,* 13ª. Ed. (Londres: Murray, 1892), 388.

[100]S. Episcopius, *Op. Theol.,* I, 180; J. A. Qucnstcdt, *Theologia,* II, 101.

positivamente capacitando esse sujeito a fazer o bem. No caso do pecado, ele não pode ser representado dessa forma. O pecado é ilegalidade, deformidade, e não tem Deus como sua causa eficiente, mas, no máximo, como sua causa deficiente. A luz não pode, por si mesma, produzir escuridão. As trevas só aparecem quando a luz é retida. Deus, portanto, é, no máximo, a causa negativa ou incidental do pecado. Sua causa real e positiva está nos seres humanos. Porém, como o pecado é meramente uma forma, e não uma substância, ele, de modo algum, está colocado fora da providência de Deus por ser um ato formalmente humano. Ele o comprime de uma maneira que corresponde completamente à natureza do pecado. Assim como, em sua providência, ele governa todas as coisas de acordo com sua natureza, assim também, no campo da moralidade, Deus também sustenta as ordenanças que ele estabeleceu especificamente para esse campo. O pecado também surge e se desenvolve de acordo com uma lei estabelecida, não de acordo com as leis da natureza ou da lógica, mas de acordo com leis que são inerentes à vida ética e, não obstante, operam em sua destruição. Enfermidade, decomposição e morte são o oposto de saúde, desenvolvimento e vida, mas, não menos que eles, são controlados, do início ao fim, por leis estabelecidas. Da mesma forma, há uma lei do pecado que determina toda a sua história tanto nos indivíduos quanto na humanidade como um todo. E precisamente essa normatividade do pecado prova que o reino de Deus governa nele e sobre ele também. As pessoas que pecam não se tornam livres e independentes de Deus. Ao contrário, embora fossem filhos e filhas antes, agora se tornam escravos. Aqueles que cometem pecado se tornam escravos do pecado.[101]

### *A possibilidade do pecado como vontade de Deus*

[314] Por meio da distinção entre o aspecto material e o aspecto formal do pecado, porém, ainda não respondemos à questão de por que Deus incluiu o pecado em seu decreto e sua execução. A resposta está implícita na providência de Deus no que diz respeito ao pecado. A Escritura afirma repetidamente que Deus usa o pecado como punição para o ímpio (Dt 2.30; Js 11.20; Jz 9.23-24; Jo 12.40; Rm 1.21-28; 2Ts 2.11-12), como meio para salvar seu povo (Gn 45.5; 50.20), para provar e castigar os crentes (Jó 1.11-12; 2Sm 24.1; IÇo 10.13; 11.19; 2Co 12.7) e para glorificar seu nome (Êx 7.3; Pv 16.4; Rm 9.17; 11.33; *etc.).* Precisamente porque Deus é absolutamente Santo e Todo-poderoso, ele

[101] Sobre a relação dc Deus com o pccado, ver os pais da igreja Orígcncs, Atanásio, Basílio e outros cm W. Miinschcr, *Lehrbuch der christlichenDogmengeschichte,* 3ª. Ed. (Cassei: J. C. Krieger, 1832-38), 1,157; e também T.Aquino, *Summa theol.,* I, q. 49, art. 2; II, 1,q. 79, art. 2; *idem, Summa contra gentiles,* III, 3,71; *idem, Sent.,* I, dist. 46-48; II, dist. 37; R. Bellarmine, "Dc amiss. gr. ct statu pccc.", *Controversiis,* II, 18; D. Pctavius, *De Deo,* VI, c. 6; J. A. Qucnstedt, *Thelogia,* I, 535; D. Hollaz, *Examen,* 448; J. Calvino, *Instituías,* I.xviii. 18; 11.iv; *idem, Concerning the Eternal Predestination of God* trad. J. K. S. Reid (Londres: James Clarke & Co., 1961), 162-82 *(Corpus reformatorum,* 36:347-66 e 37:262-318); T. Bcza, *Tract. theol.,* I, 312ss., 337ss.; J. Zanchi, *Opera,* II, 259; D. Chamicr, *Pranstratiae catholicae,* II, livro 3; W. Twisse, *Vindiciaegratiae, potestatis acprovidentiae Dei,* 3 vols. (Amsterdã: Guilielmum Blacu, 1632), 1,317ss., 544ss.; J. Trigland, *Antapologia,* c. 9, 10; F. Gomarus, *Opera,* 136; Peter van Mastricht, *Theologia,* III, 10, 19ss.; F.Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* VI, q. 8; B. dc Moor, *Comin. Theol.,* II, 492; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* II. 196.

pode usar o pecado como meio cm suas mãos. As criaturas não podem fazer isso. Com o menor contato, elas se tornam corrompidas e impuras. No entanto, Deus está tão infinitamente longe da impiedade que pode tornar o pecado, como um instrumento submisso, subserviente á sua glória. Há incontáveis exemplos que provam que, também a esse respeito, "quando duas partes fazem a mesma coisa, não é a mesma coisa". Foi da vontade de Deus que Simei amaldiçoasse Davi, que Satanás tentasse Jó, que judeus e gentios quisessem entregar Jesus, o santo servo de Deus, à morte - no entanto, em todas essas iniquidades, as criaturas humanas são culpadas e Deus é inocente. Até mesmo quanto ele quer que o mal exista, ele só o quer de uma forma santa: embora faça uso dele, não o comete. E por essa razão ele também permitiu o pecado em sua criação. Ele não o teria tolerado se não tivesse sido capaz de governá-lo de um modo absoluto, santo e soberano. Ele não o teria suportado não fosse Deus, o Santo e Onipotente. Mas, sendo Deus, ele não teme a existência e o poder do pecado. Ele o desejou para que, nele e contra ele, pudesse trazer à luz seus atributos divinos. Se não tivesse permitido que ele existisse, sempre haveria uma base lógica para a ideia de que ele não era, em todos os seus atributos, superior a um poder cuja possibilidade era inerente à própria criação, pois todas as criaturas racionais, como criaturas, como seres finitos, limitados, mutáveis, têm a possibilidade de apostatar. Mas Deus, por ser Deus, nunca temeu o caminho da liberdade, a realidade do pecado, a erupção da impiedade ou o poder de Satanás. Assim, tanto em sua origem quanto em seu desenvolvimento, Deus sempre exerce seu governo sobre o pecado. Ele não o força nem o bloqueia com violência, mas permite que cie alcance seu potencial dinâmico pleno. Ele continua sendo rei, muito embora dê liberdade em seu reino. Ele permite que o pecado tenha tudo - seu mundo, suas criaturas, até mesmo seu Ungido - porque os maus não podem existir sem os bons. Ele permite que o pecado use tudo o que é seu, lhe dá oportunidade de mostrar o que pode fazer para que, no fim, como rei dos reis, deixe o campo de batalha. O pecado é de tal natureza que se destrói pela própria liberdade que lhe foi dada. Ele morre por causa de sua própria enfermidade, condena a si mesmo à morte. No ápice de seu poder ele é, pela cruz somente, publicamente mostrado em sua impotência (Cl 2.15).[102]

Por essa razão, Deus desejou a existência do pecado. "Contudo, aquilo que é mal, na medida em que o mal não é um bem, é bom, de tal forma que não somente o bem, mas também o mal, possa existir. Pois se não fosse bom que coisas más também pudessem existir, o Bem Onipotente muito certamente não permitiria que o mal existisse, já que, para ele, é igualmente fácil não permitir aquilo que ele não deseja quanto fazer aquilo que deseja. A menos que creiamos nisso, a própria primeira cláusula de nossa confissão de fé está em perigo, na qual professamos crer em Deus, o Pai Todo-poderoso".[103] Como sabe que é absolutamente capaz de controlar o pecado, "pareceu-lhe melhor produzir o

[102] A. von Octlingcn, *Liitherische. Dogmatik* (Munique: C. H. Beck, 1897), II, 469ss.

[1] Agostinho, *Enchiridion,* 96.

bem a partir do mal do que não permitir que o mal exista".[104] Ele guia o mal para o bem, tornando-o subserviente à sua glória. Agostinho emprega uma variedade de imagens para atribuir ao pecado um lugar no todo. Ele tem a mesma função que a sombra em uma pintura, que os solecismos e barbarismo na língua, que os contrastes em uma música.[105] Deus compôs a ordem da história, como um bonito poema, de elementos antitéticos para enfatizar a beleza e a harmonia do todo.[106] Embora essas imagens contenham alguma verdade, elas frequentemente provocam equívocos. Elas tendem a fazer com que o pecado pareça necessário e totalmente ajustado ao todo. Elas sacrificam o particular ao universal e, como resultado, não oferecem conciliação ou consolo àqueles que lutam contra o pecado ou experimentam sofrimento. Mas *é* verdade que também, e até mesmo especialmente, no governo de Deus sobre o pecado seus atributos são esplendidamente exibidos. As riquezas da graça de Deus, a profundidade de sua compaixão, a natureza imutável de sua fidelidade, o caráter inviolável de sua justiça, a glória de sua sabedoria e poder resplandecem muito mais brilhantemente em contraste com o pecado. Quando os seres humanos quebraram a aliança das obras, Deus a substituiu pela grandemente aperfeiçoada aliança da graça. Quando Adão caiu, Deus entregou Cristo como Senhor que veio do céu. É precisamente a grandeza de Deus para governar e dominar o pecado que, contra seu caráter e intenção, o torna útil à honra de seu nome. E, portanto, o pecado que está no mundo, longe de ser capaz de nos privar de nossa fé em Deus, em seu amor e em seu poder, confirma e fortalece em nós essa fé, *"Se há o mal, há um Deus,* pois, não haveria mal, se a ordem do bem fosse removida, a privação da qual é o mal, e não haveria essa ordem, se não houvesse Deus".[107]

[315] Embora o pecado tenha, dessa forma, sido sujeitado ao governo de Deus desde o início, sua origem está na vontade da criatura racional, não em Deus. Nesse ponto, porém, imediatamente surge outro problema. Como o pecado pode ser explicado em termos da vontade de um ser criado à imagem de Deus, em verdadeiro conhecimento, justiça e santidade? A ideia pelagiana de que o primeiro ser humano existiu em estado de inocência infantil, de indiferença moral, já se mostrou inaceitável anteriormente.[108] Ela não explica a queda, mas a transforma em um infortúnio menor e faz com que seja ininteligível o fato de que, dela, resultem essas consequências apavorantes e essas misérias horrendas para toda a raça humana. Se uma fonte pode produzir uma corrente de água

---

"*Ibid.,* , 12, 27; *idem, City of god,* XXII, 1; *idem, The Literal Meartin^ of Genesis,* trad. John Hammond Taylor, Ancient Christian Writers 41 (Nova York: Newman, 1982), II, 9; *idem, On Genesis, Against the Maniches,* II, 28.

[105] Agostinho, *City of God,* XI, 18,23; *idem, On Order,* II, 11.

[106] Agostinho, *City of God,* XI, 18; *idem, On Genesis; Against the Maniches,* I, 16; J. S. Erigena, *The Division ofNature* (1681), trad. Myra I,. Uhlfelder (Indianápolis: Bobbs.-Merrill, 1976), V, 35; T. Aquino, *Suinma theol,* I, q. 48, art. 2; *idem, Summa contra gentiles,* III, 61; A. Pilchler, *Die Theologie des Leibniz aus sammtlichen gedrukken und vielen noch ungedrucken Quellen,* 2 vols. (Munique: J. G. Cotta, 1869-70), I, 264ss.

""Tomás dc Aquino, *Summa contra gantile.* III, 71.

[108] II. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 536-39 (#286).

tão poluída, ela deve estar poluída internamente. Não é permissível, portanto, minimizar de tal forma a distância entre o estado de integridade e o estado de corrupção para que a transição se torne fácil e gradual. Os seres humanos não foram criados em estado de indiferença por Deus, mas positivamente santos. Ainda temos que ter em mente o que segue. Em primeiro lugar, Deus, muito certamente, desejou a *possibilidade* do pecado. A possibilidade de pecar vem de Deus. A ideia de pecado foi primeiramente concebida em sua mente.[109] Deus eternamente concebeu o pecado como seu absoluto oposto polar e, assim, nesse sentido, incluiu-o em seu decreto, pois, de outra forma, ele nunca poderia surgir ou existir na realidade. Não foi Satanás, nem Adão, nem Eva quem primeiro concebeu a ideia de pecado: o próprio Deus, por assim dizer, tornou-a visível aos seus olhos. Por meio da árvore do conhecimento do bem e do mal e do mandamento probatório, ele claramente mostrou aos seres humanos os dois caminhos que podiam tomar. E, antes da queda, ele até mesmo permitiu que um poder mau, vindo de fora, se insinuasse no paraíso, usando a serpente como meio, e discutisse com Eva o significado do mandamento probatório. Portanto, não há dúvida de que Deus desejou a possibilidade do pecado.

Em segundo lugar, em harmonia com essa possibilidade objetiva, Deus de tal forma criou os anjos e os seres humanos que eles podiam pecar e cair. Eles ainda não possuíam o mais elevado dom."[0] Eles foram colocados no início do caminho, não no fim. O dom da perseverança, que é e sempre continua sendo um dom, e nunca pode ser realmente merecido, vindo a ser parte da natureza da criatura, foi, no entanto, negado a ela. Se não fosse assim, pareceria que Deus estava com medo do poder do pecado e quis evitá-lo pela força. Os anjos e os seres humanos, portanto, receberam a graça pela qual *poderiam* se manter de pé, não a graça pela qual *se manteriam* de pé perpetuamente.[1"] Eles ainda não possuíam a liberdade mais elevada, permanente, isto é, a liberdade de não mais ser capaz de desejar o pecado. A imagem de Deus na humanidade, portanto, ainda era limitada, não tinha se desenvolvido em toda a sua plenitude, ainda tinha seu limite na possibilidade de pecar. A humanidade estava posicionada no bem, mas a possibilidade do mal ainda estava ao seu lado. Os seres humanos, embora andassem no caminho certo, podiam se desviar para o caminho ao lado. Eles eram bons, mas de forma mutável. Somente Deus é plenamente existente em todos os seus atributos e, portanto, imutável. As criaturas, porém, *vêm a ser* e

"" *Cf ibid.,* 207-10 (#203).

"" *Cf Ibid*572-76 (#297). Ao descrever o estado dc Adão, os reformados, consistentemente, usaram linguagem sóbria. Embora sustentassem a **justiça original,** evitaram as noções exageradas que ocorreram na obra dos pais da igreja c outros *(Reformed Dogmatics,* II, 564-65 [#294]). No entanto, não sepode dizer, com certeza, por que as palavras do artigo 14 da confissão Belga ("totalmente perfeito cm todas as coisas"; *Reformed dogmatics,* II, 565-68 [#295]) foram omitidas pelo Sínodo dc Antuérpia dc 1566. Van Toorcnenbcrgcn (Dc *Symbol. Geschriften,* 24,25) suspeita que as pessoas acharam a expressão muito exagerada, mas essa suspeita não tem fundamento adequado. Seja como for, a doutrina da aliança das obras deu à teologia reformada a oportunidade dc dizer que Adão ainda não tinha o mais elevado dom. Uma expressão como a do bispo South ("Um Aristóteles era apenas um refugo dc um Adão, e Atenas os rudimentos do paraíso", in F. R. Tcnnant, *Origin and Propagation of Sin,* 25) foi, corretamente, rejeitada. A cultura, cm certo sentido, só começou depois da queda. Gênesis 4.17ss.

'"H. Hcppc, *Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche* (Elbcrscíd: R. L.Friedrich, 1861), 178, 179.

podem, portanto, se degenerar. Tudo o que foi criado pode mudar (nav Kpiotov TpçTT-uov). Se a matéria e a forma forem distintas, como sempre acontece com as criaturas, sempre há a possibilidade de que a matéria possa mudar sua forma. Aquilo que foi formado pode ser ófeformado e, portanto, novamente reformado. Aquilo que foi criado pode se tomar perverso e, também, ser recriado. A liberdade moral, por mais vigorosa que seja, é inerentemente distinta da necessidade lógica e da força física. Uma criatura naturalmente incapaz de pecar, portanto, é uma contradição."[2]

Em terceiro lugar, na questão a respeito da origem do pecado, a faculdade e a atividade da imaginação devem ser levadas em conta. Em tempos antigos, os teólogos dogmáticos deram pouca atenção a esse assunto, muito embora estivessem conscientes de que, no caso dos seres humanos, a tentação é, antes de tudo e primariamente, dirigida à imaginação, e, por meio dela, tenta afetar o desejo e a vontade."[3] No misticismo, porém, a imaginação desempenha um papel importante. De acordo com BÕhme, foi por meio da fantasia que Lúcifer se imaginou no abismo do pecado. Ele mergulhou profundamente na fantasia, e, assim, ela tomou conta dele e se entregou a ele em sua vida."[4] E, de fato, assim é como as coisas sempre acontecem na origem de um ato pecaminoso, como Thomas à Kempis o descreve: "Inicialmente, esse é um mero pensamento que satisfaz a mente. Então, a imaginação o pinta em cores mais fortes. Somente depois temos prazer nele, e a vontade faz um falso movimento, e damos nossa aprovação".[115] A mente acolhe a ideia de pecado, a imaginação a embeleza e a converte em um ideal fascinante, deseja alcançá-la e a vontade vai adiante e a executa. Assim, tanto no caso dos anjos quanto no dos seres humanos, a imaginação foi a faculdade que fez a violação do mandamento aparecer como o caminho para a igualdade com Deus."[6]

Finalmente, devemos observar o que Paulo diz em 1 Coríntios 15.45ss. sobre o primeiro homem como sendo "da terra, terreno", que, pela criação, tornou-se uma alma vivente, contrastando, assim, com Cristo, o Senhor do céu que se tornou um Espírito doador de vida. Essa comparação e contraste entre Adão e Cristo também é profundamente importante para a queda do primeiro ser humano. Adão era da terra, terreno, até mesmo antes da violação do mandamento de Deus. Por meio de sua criação, ele se tornou uma alma vivente. O natural vem primeiro, depois o espiritual. Aqui está articulado o fato de que, no caso dos anjos e dos seres humanos, a origem e a natureza do pecado é muito diferente.

---

[112] Tomás de Aquino, *Summa theol.,* I, q. 63, art. 1; *idem, Summa contra gentil es,* III, 109.

[113] G. Voctius, *Select. disp.,* I, 943; F. Burman, *Synopsis theologiae* (Icnae [Jena]: Joan. Felic. Biclckium, 1717),'1,46,-54; J. Edwards, *Works,* III, 122.

[114] J. Classen, *Jakob. Bõhme,* II, 95.

[115] Thomas à Kempis, *The Imilaliòn of Chrisl,* trad. William C. Creasy (Macon, GA: Mercer University Press, 1989), I, 13, 5; Agostinho *(On Genesis, Againsl lhe Maniches,* II, 21), portanto, já salientava que, na experiência de cada um, quem cai no pecado experimenta o mesmo processo que é descrito para nós em Gênesis 3. Ver também Tiago 1.13-15.

[6] C. H. Weissé, *Philos. Dogm.,* II, 422ss.; F. H. R. Frank, *System der christlichen Waheheit,* 2ª ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1884), 433ss.; Kuyper, "Van de engelen". *De Ileraut* 906 (5dcmaiodc 1895): 1,2-

De fato, sabemos pouco sobAe a cçaeda dos atvyàs, mas, em N\s\a de \ T\mó\eo 3.6 e 2 Pedro 2.4, deve ser considerado altamente provável que o *orgulho,* a vontade de ser igual a Deus em poder e domínio, foi o começo e o princípio de sua queda. Os anjos não se extraviaram. A tentação não veio a eles de fora. Eles caíram por sua própria atividade. Jesus diz que o diabo fala "do que lhe é próprio" [Jo 8.44] quando mente. Ele se tornou desconectado com seu *status* e poder por si mesmo, isto é, por seu próprio pensamento. Ele produziu a mentira de dentro de si mesmo e a projetou como um reino, um sistema, em oposição à verdade de Deus. Mas, no caso do primeiro ser humano, não foi assim. Ele não era um espírito puro, não era tão altamente posicionado, embora, sendo criado à imagem de Deus, estava mais próximo de Deus do que os anjos. Ele não podia pensar tão soberbamente e se elevar tão atrevidamente: ele era da terra, terreno, uma lama vivente, um ser mais fino e delicadamente organizado, mas, por essa razão, também mais fraco e mais frágil. Sendo criado à imagem de Deus, embora terreno e sensual, apresentou a Satanás um alvo apropriado para a tentação. Satanás veio a ele de fora, adaptou-se à sua natureza e, por assim dizer, provocou nele a concupiscência dos olhos, o desejo ardente da carne e a soberba da vida, e, assim, provocou sua queda. A origem e a essência do pecado têm um caráter diferente no caso da humanidade e no caso dos anjos. Em ambos é evidente que pecamos como seres humanos, não como demônios, mas como seres que são da terra, terrenos, e que, pelo ato de criação, foram feitos almas viventes.

Por essa razão a Escritura, e Paulo em particular, associam muito estreitamente a natureza sensual do ser humano é o pecado. Não devemos, nem por um momento, pensar que, por baixo dessa conexão há uma dicotomia entre sensualidade e razão, ou a ideia de que a matéria é de uma ordem inferior e o princípio do pecado. A origem desse contraste e dessa ideia não é hebraica, mas grega. A Escritura não conhece esse dualismo, mas conhece algo diferente, isto é, que, em virtude de sua origem, os seres humanos são seres sensuais, "psíquicos", ou terrenos. Desde o início a primeira pessoa foi criada uma alma vivente, da terra, terrena. Ela estava no estado de integridade e, por essa razão, apesar do conhecimento e dajimistiça que possuía, era suscetível à sedução e à tentação. Desde o primeiro pecado ficou evidente que os seres humanos são oáp£ (carne). Todos os pecados subsequentes apenas, e consistentemente, salientaram nossa natureza humana como seres sujeitos à tentação, fracos e indignos de confiança. Todo pecado humano, inclusive os de tipo intelectual ou espiritual, têm um caráter que corresponde à nossa natureza "psíquica" (terrena) e, assim, difere do pecado dos anjos. O ser humano pré-queda não era a imagem de Deus apesar de sua natureza, mas *em* sua peculiar natureza "psíquica" (terrena), e é dessa natureza que seu pecado recebe o selo.

Com tudo isso estabelecemos nada além nem a mais do que a possibilidade do pecado. Como essa possibilidade se tornou uma realidade é, e presumivelmente continuará sendo, um mistério. Podemos mostrar que a ideia de pecado estava eternamente presente na mente de Deus; que ele se tornou visível aos

seres humanos no mandamento probatório; que eles, portanto, à parte do bem, também tinham conhecimento de um mal proibido; e que a imaginação é a faculdade pela qual os seres humanos transformam ideias em ideais. Mas isso não significa explicar a passagem da possibilidade para a realidade, da noção crua para o ato pecaminoso. Essa explicação nos ilude, não somente em relação à origem do primeiro pecado, mas repetidamente com respeito a todos os tipos de atos e ações humanos. Na psicologia e na biografia, de fato, nos contentamos com uns poucos dados dispersos. Se sabemos alguma coisa sobre os ancestrais, os pais, a criação e assim por diante de uma pessoa, pensamos que explicamos sua personalidade, vida e conduta. Mas, certamente, isso é superficial: todo ser humano é um mistério, e toda ação está fundamentada em algo diferente e mais profundo do que o ambiente. Em um grau muito maior, o mesmo se aplica ao pecado. Aqui entramos na misteriosa área da liberdade moral e encaramos um fenômeno que, pela natureza do caso, no que se refere à origem, foge à explicação. Um ato moral, afinal, nunca é equivalente à conclusão extraída de premissas ou a um resultado químico ou físico. Ele difere essencialmente de ambos e tem um caráter próprio. A vida moral é totalmente única. Ela é sempre uma vida de liberdade e, pela natureza do caso, é um mistério. Mas esse é ainda muito mais o caso com relação ao ato pecaminoso, especialmente com relação ao primeiro ato pecaminoso. O pecado não pode ser física ou psicologicamente deduzido de circunstâncias, arrazoados e considerações antecedentes. Acima de tudo, ele não pode ser inferido a partir de uma natureza santa criada à imagem de Deus. Aquele que entende e explica o pecado, isto é, que demonstra que ele se seguiu necessariamente de fatores antecedentes, não faz justiça à sua natureza, apaga o limite entre o bem e o mal e atribui a origem de algo mau a algo bom. O ato pecaminoso é causado pela vontade pecaminosa, mas quem nos indica a causa dessa vontade pecaminosa? Tentar descobrir as causas dessas deficiências - causas que, como disse, não são eficientes, mas deficientes - é como tentar enxergar as trevas ou ouvir o silêncio.[117] O pecado começou com a mentira (Jo 8.44). Ele está baseado em uma ilusão, um retrato infiel, um bem imaginado que não era bom. Em sua origem, portanto, ele era uma insensatez e uma absurdidade. Ele não tem uma origem no verdadeiro sentido da palavra, apenas um começo. Satanás, portanto, não é incorretamente chamado de "ironia de toda lógica".[8] A impossibilidade de se explicar a origem do pecado, portanto, não deve ser entendida como uma desculpa, um refúgio para a ignorância. Em vez disso, deve-se dizer aberta e claramente: estamos, aqui, nos limites de

[117] Agostinho, *City of God* XII, 7.

[118] A. Tholuck, *Die Lehre von der Siinde und vom Versóhner* (Gotha: F. A. Perthes, 1862), 15; J. Miiller, *Christian Doctrine ofSin,* II, 159ss.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª ed., 7 vols. em 10 (Gütersloh: Bertelsmann, 1870-90), III, 256; A. F. C. Vilmar, *Theol. Moral,* 1,37; A. von Oettingen, *Luth. Dogm.,* II, 26ss.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* II, 156; J. Laidlaw, *The Bible Doctrine ofMan* (Edimburgo: T&T Clark, 1895), 209. Quando Kant explicou que a origem do pecado devia ser encontrada em um ato inteligível da vontade, isso foi simplesmente outra forma de reconhecer que o problema não tem solução. Tennant *(Origin and Propagation of Sin,* 187), ao contrário, insiste que a origem do pecado é ridícula, mas não inexplicável.

nosso conhecimento. O pecado *existe,* mas nunca será capaz de justificar sua existência. Ele é ilícito e irracional.

## O TEMPO DA QUEDA

[316] Quanto ao tempo da queda, não podemos determiná-lo com precisão. Para o Maniqueísmo e o Panteísmo, a própria questão é sem sentido. O pecado, nesses sistemas, é eterno. Ele está arraigado em um ser mau ou no próprio Deus e coincide com a existência do finito. Não há distinção entre a criação e a queda. A própria criação é uma "apostasia" de Deus como ser puro. De acordo com os teosofistas, a queda dos anjos ocorreu no período entre Gênesis 1.1 e 1.2. A terra sem forma, vazia e escura, na sua opinião, não pode ter sido criada por Deus, que é Deus de vida e luz. Isso pressupõe uma queda e uma subsequente maldição. Os anjos, inicialmente, viviam nessa terra, que era sua morada (Jd 6). Isso também é evidenciado pelo fato de que Satanás, mesmo agora, é chamado de príncipe deste mundo; que ele quer tirá-lo à força das mãos da humanidade, que posteriormente o recebeu de Deus como herança; que, na tentação [no deserto] ele estava pronto a renunciar a ele em favor de Cristo em troca de ser adorado; que ele agora ainda vive no ar; e que o mundo jaz no maligno. Os céus c a terra que foram criados em Gênesis 1.1 e destinados aos anjos, porém, eram de uma natureza muito diferente daquele que, mais tarde, foi formado nos seis dias de Gênesis 1.3ss. Eles eram um reino de luz espiritual, não material. A terra material que veio à existência nos seis dias, como a terra sem forma, vazia e escura de Gênesis 1.2, já pressupõe a queda dos anjos. A matéria em si é impura, egoísta, e *não pode* ter sido originalmente criada por Deus. "Somente uma enorme transgressão, menos uma queda que uma rebelião, poderia ocasionar essa manifestação material como uma crise - um movimento de contradição e restauração - c somente a continuação dessa transgressão faz com que a existência continuada ou a geração continuada dessa matéria seja inteligível" (Baader).[119]

Mas essa teoria, por mais atrativa que seja, carece de fundamento na Sagrada Escritura. Em Gênesis 1.2, lemos não que a terra *se tomou* sem forma e vazia, mas que ela *era.* Nem uma só palavra sugere que esse estado sem forma e vazio consistia em uma destruição que acontecida depois de um estado ordenado. Muito menos há menção da ideia de que a queda dos anjos aconteceu antes dessa época e foi a causa da desolação. É impossível ver, além disso, que relação pode haver entre a queda dos anjos- supondo que ela tenha acontecido antes de Gênesis 1.2 - e a desolação da terra. Para se estabelecer essa relação,

[119] J. Claassen, *Jakob Böhme,* II. 127ss.; *idem, Franz von Baader* (1887), II, 157; P. F. Kecrl, *Der Gollmensch, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,* vol. 2 de *Der Mensch, das Ebenbild Gottes* (Basileia: Bahnmeier, 1866), I, 166ss.; e muito outros, como, por exemplo, Hamberger, Schubert, K. von Raumer, R. Wagner, Kurtz, Delitzsch e outros; F. H. Reusch, *Bibel und Natur: Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältnis zu den Ergebnissen der Naturforschung* (Freiburg i. B.: Herder, 1862), 88 (Nota do organizador: ET: *Nature and the Bible,* trad. Kathleen Lyttleton, da 4ª ed. [Edimburgo: T&T Clark, 1886]); ver também J. H. Gerretsen, *De Valdes Menschen,* 45ss.

é preciso recorrer a todos os tipos de ideias gnósticas. Nesse caso, é preciso ensinar que, em certo sentido, os anjos são seres corpóreos e estavam destinados à terra como lugar de sua morada, assim como, de acordo com alguns, eles ainda habitam as estrelas. Além disso, a primeira terra, que foi criada em Gênesis 1.1, tem de ser essencialmente diferente da que foi preparada nos seis dias e tem de ter consistido de material mais refinado. A matéria grosseira da qual ela consiste agora, embora tenha sido criada por Deus, pressupõe a queda, é algo não-espiritual c essencialmente impuro e egoísta. Todas as opiniões são derivadas não da Escritura, mas do Gnosticismo.

- Também não há qualquer fundamento para a opinião de que a queda dos seres humanos ocorreu antes de Gênesis 3, seja no estado pré-existente das almas ou em Gênesis 2, na criação da mulher e antes dela. A primeira opinião foi amplamente difundida na Antiguidade. Nós a encontramos na índia, na Pérsia, no Egito, em vários filósofos gregos - como Empédocles, Pitágoras e Platão , em Roma e na cabala judaica. O surgimento dessa ideia não é difícil de explicar. A infelicidade da vida - fora da luz da revelação — conduziu as pessoas na direção dessa hipótese. De acordo com o testemunho da consciência moral da humanidade, virtude e felicidade, assim como culpa e miséria, estão intimamente relacionadas. Quando esta vida frequentemente parece ser pura miséria, quando essa miséria começa não em uma idade avançada, mas já no próprio momento da concepção e do nascimento, ela aponta para um débito moral que os seres humanos possuem antes de sua existência terrena. A presente vida, com sua tristeza e aflição, é uma penalidade que eles cometeram em uma existência anterior, e se não pagarem plenamente essa penalidade nesta vida ou até mesmo aumentarem a dívida, no porvir, receberão um quinhão que corresponde à sua conduta nesta vida. As ideias da preexistência das almas e da transmigração das almas, portanto, são correlatas: ambas são controladas pela ideia de retribuição, de karma.[120]

Além disso, posteriormente, essa ideia de retribuição repetidamente ajudou a gafihar aceitação para a ideia de preexistência. Orígenes adotou a teoria da preexistência das almas para, por meio dela, explicar a desigualdade das criaturas racionais em seu quinhão nesta vida[121] e foi, mais tarde, seguido nisso por Sinésio e Nemésio. A teosofia foi semelhantemente atraída a essa ideia, frequentemente combinando-a com a ideia de que os seres humanos foram inicialmente criados andróginos e que a criação da mulher foi um fato que prova uma queda anterior.[122] Na filosofia moderna, a ideia de preexistência e queda das almas surgiu novamente. Ela foi atribuída a Kant, porque ele tentou explicar a tendência radical em direção ao mal e a culpa inata a partir de um ato "inteligível" de liberdade. Em oposição ao otimismo superficial racionalista de

[120] P. Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt: Die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher BeMuditung* (Leipzig: Deichert, 1907). 275ss.

[121] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmalics,* II, 460-63, 557-61 (#265, #292); J. Miillcr, *Christian Doctrine of Sin,* 11,76, 155.

[122] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmalics,* II, 565-68 (#295); C. Vitringa, *Doctr. Çhrist.,.* II, 265.

sua época, Kant, de fato, novamente sustentou o caráter absoluto da lei moral e elucidou a corrupção universal e radical da natureza humana. Mas, além disso, ele se comprometeu com a interpretação de que, no centro de sua existência, os seres humanos eram bons e podiam - em harmonia com a inferência "você deve, portanto, você pode" - novamente optar pelo bem e fazer o bem. Além disso, embora se possa falar de uma tendência *(.Hang),* mas não de uma predisposição *(Anlage*) inerente para o mal nos seres humanos, Kant cria que a tendência ao pecado, portanto, não podia ser adquirida por hereditariedade nem ser inata. Finalmente, ele também cria que todo ser humano era pessoalmente responsável por seus próprios atos, mas somente por eles, e, portanto, não pode ter havido uma queda envolvendo toda a raça humana em Adão nem um pecado original. Se, porém, a tendência para o mal fosse um elemento característico de toda a raça humana desde a concepção e o nascimento, isso só pode ser explicado pelo fato de que a decisão fundamental de todos os seres humanos com respeito ao seu caráter bom ou mau é um ato "inteligível". Esse não é um ato pré-temporal, mas atemporal e extra-temporal. Não um ato temporal, mas um ato lógico. Isso não foi uma explicação, é claro, mas apenas um reconhecimento de que somos, aqui, confrontados com um mistério e só podemos manter a responsabilidade e a culpa humanas pela afirmação da inexplicabilidade da origem do pecado.[123]

Por meio dessa teoria da liberdade inteligível, Kant não somente colidiu com seu próprio criticismo, mas também pavimentou o caminho para todos os tipos de confusão e má interpretação. Se o fato da liberdade inteligível devesse significar alguma coisa, ela não poderia ser meramente atemporal e extra-temporal, mas também teria de ser concebida como pré-temporal. Sendo uma ideia, ela teria de ser transformada em realidade, mesmo que fosse uma realidade preexistente. Isso foi feito, em particular, por Julius Müller em sua famosa obra sobre a doutrina cristã do pecado. Ele considerou inadequada a confissão da igreja de que toda a raça humana caiu e era culpada em Adão, pois isso não fazia justiça à responsabilidade pessoal. Se, porém, os seres humanos são responsáveis - como fica evidente pelo testemunho de sua consciência - por todo o seu estado moral, isto é, nesse caso, estado pecaminoso; se, então, esse estado tem de estar arraigado em um ato antecedente do livre-arbítrio; se (já que o estado pecaminoso é inato) nenhum lugar pode ser encontrado nesta vida para essa decisão totalmente determinante, então o primeiro ato pecaminoso deve, de fato, ter ocorrido em uma época anterior a esta vida; a culpa pessoal inata faz com que a preexistência das almas seja necessária.[124]

Embora a preexistência dos seres humanos, nesse sentido, tenha encontrado pouca aceitação, em outra forma ela foi adotada por muitos estudiosos e associada com a teoria da evolução. Se não há saltos na natureza, mas todas as formas mais elevadas de vida se desenvolveram a partir de formas inferiores, então

[123] J. Müller, *Christian Doctrine of Sin,* II, 77ss.; T. Hockstra, *Immanente Kritik zut' kantischen Religionsphilosophie* (Kampen: J. H. Kok, 1909), 26-41.

[124] J. Müller, *Christian doctrine ofSin,* 11,66-72, 137ss.

também os seres humanos, ou a alma humana, não podem ter, em um momento, saltado para a vida repentinamente. Ela deve, então, ter tido sua pré-formação no mundo animal, desenvolveu-se continuamente nos seres humanos e, na morte, passa para uma forma de existência mais elevada. Essa modificação na teoria da preexistência, que já começou com Helmont, Leibniz, Bonnet, Lessing e outros,[125] foi combinada, no século 19, com a teoria da descendência humana e, atualmente, desfruta de ampla aceitação. O darwinismo e o espiritismo estão na mesma sintonia. A pré-formação dos seres humanos para baixo é suplementada por sua metamorfose para cima: o animal se toma humano e o "homem" se torna "super-homem".[126]

Mas todas essas afirmações carecem de fundamento suficiente, tanto filosófica quanto teologicamente. Em primeiro lugar, elas implicam na preexistência das almas - algo inaceitável por várias razões[127], ou partem, na forma moderna, da identidade essencial entre os animais, os seres humanos e os anjos, um pressuposto que se apoia em falsos postulados filosóficos, não em fatos reais.[128] Em segundo lugar, a queda, a história narrada em Gênesis 3, é privada de seu caráter e significado. Ela deixa de ser uma queda e se torna a mera aparição de algo que aconteceu muito antes. A esse respeito, a liberdade temporal empírica dada à humanidade perde todo o seu valor. A alma já abusou de sua liberdade de antemão em seu estado preexistente e foi presa em um corpo como punição, e esse corpo é, assim, desde o início, dualisticamente oposto à alma e não se pode dizer que ele pertença à essência dos seres humanos. Em terceiro lugar, essa teoria também está em conflito com a conectividade de toda a raça humana. Todo ser humano, individualmente, é o criador de seu próprio destino. "A essência de um homem é essencialmente seu próprio ato" (Schelling), de forma que é de se espantar por que todas as pessoas individualmente, sem exceção, escolhem fazer o mal e somente o primeiro ser humano, embora caído, ainda foi provado para ver se queria permanecer "de pé" e corrigir sua queda. Está claro, finalmente, que a humanidade, dessa forma dissolvida em um agregado de indivíduos, não pode ter um representante comum nem em Adão nem em Cristo. Não há uma queda comum, nem portanto, uma restauração comum. Todos caem sozinhos e devem, portanto, levantar sozinhos. Apesar da "tendência radical para o mal", Kant, portanto, extraiu a inferência "você pode" do imperativo "você deve".

Devemos, portanto, nos limitar aos dados da Escritura, por mais escassos que sejam. O momento da queda dos anjos em lugar nenhum é registrado. Por causa da frase "desde o princípio" (ãrr' ápxriç, Jo 8.44), muitos teólogos concluíram que os anjos - certamente não no exato momento de sua criação, mas, certamente, imediatamente depois - por seu próprio ato de volição ou foram confirmados no bem ou caíram no pecado.[129] Outros admitiram que um curto

[125] P. Gennrich, *Die Lehre v.d. Wiedergeburt,* 338ss.

[126] *Cf* H. Bavinck, *Philosophy of Revelation,* 293.

[127] *CfH.* Bavinck, *Reformed Dogmalics,* II. 579-84 (#299).

[128] *Ibid.,* . 1 1,485-88 (#272).

[129] Agostinho, *City of God* XI. 13; Tomás de Aquino, *Summa theol.* I, q. 62, ar(. 5; q. 63, art 5, 6.

período se passou desde sua criação e que sua queda aconteceu ou ainda antes da criação do céu e da terra (Gn 1.1)[130], ou dentro do período de seis. dias da criação[131], ou (tendo cm vista Gn 1.31) somente depois da conclusão da obra de criação como um todo.[132]

Igualmente pouco pode ser dito com certeza sobre [o momento da] queda da humanidade. Alguns teólogos falam em anos depois da criação, outros - como Gênesis, parte imediatamente depois da narrativa da criação para a da queda e também com base cm Gênesis 4.1 - acreditam que a queda da humanidade ocorreu apenas uns poucos dias depois ou até mesmo no mesmo dia de sua criação.[133] Essas estipulações de tempo, para esse assunto, são de pouca importância. O que é importante é que, de acordo com a Escritura, a queda é essencialmente distinta da própria criação. O pecado é um fenômeno cuja possibilidade foi, de fato, dada na criação de seres finitos, mutáveis, mas cuja realidade só pôde ser chamada à existência por meio da vontade da criatura. Ele é um poder que não pertence à existência essencial da criação, um poder que, originalmente, não existia, mas que passou a existir por meio da desobediência e transgressão, isto é, entrou na criação ilicitamente e não pertence a ela. Ele está lá, e sua existência não é um acidente. Tendo cm vista o conselho de Deus, que o incorporou e atribuiu a ele um lugar, pode-se apontar um sentido cm que se pode dizer que ele tinha de existir. Mas, nesse caso, ele certamente sempre *teve de* existir como algo que *não devia* existir e não tem direito de existir.

[130] S. Episcopius, *Inst. Theol.,* iv. 3, i.

[131] J. Cocccius, sobre João 8.44.

[132] (i. Voctius, *Select. disp.,* 1,919-20; F. Turretin, *InStitutes oj Elenclic Theology.* IX, 5; C. Vitringa, *Doclr. Christ.,* 11,261.

[133] J. Marck, *Hist. parad.,,* III, 7; B. dc Moor, *Comin, theol.,,* IV, 166; C. Vitringa, *Doctr. Chr.,* II, 261; O. Zöckler, *Die Lehre vom Urstand fies Menscher* (Giitersloh; C. Bertelsmann, 1879), 35ss.

# 2

## A DISSEMINAÇÃO DO PECADO

*Desde o primeiro pecado de nossos ancestrais originais, toda a raça humana carrega a culpa, a corrupção e a consequência do pecado. Esse pecado é uma realidade universal, uma realidade universalmente reconhecida, mas é muito articuladamente declarado na Sagrada Escritura. A própria criação, como corrompida pelo pecado, agora se torna um "mundo "mau que, um dia, passará. Os seres humanos são pecaminosos desde a concepção. Eles são "carne , totalmente impuros e corruptos. A universalidade do pecado e da depravação humana é um pressuposto da Escritura como um todo. Até mesmo os santos na Escritura têm seus pecados, e Romanos 7.10-25 não é um contra-argumento, pois esse texto também fala da luta da pessoa regenerada.*

*De acordo com a Escritura, a universalidade do pecado deriva da queda de nossos primeiros pais, Adão e Eva. Embora isso esteja claramente implícito em Gênesis 3 e em todo o restante do Antigo Testamento, è especialmente o apóstolo Paulo que explica isso nos mínimos detalhes em Romanos 5 e 1 Coríntios 15. O que nunca se deve negligenciar é a preocupação de Paulo em dizer que o dom da vida em Cristo é muito maior que o resultado da queda em Adão. Embora também sejamos julgados por causa de nosso pecado, de acordo com Paulo, nossa condição pecaminosa é o julgamento antecedente de Deus sobre toda a raça humana graças ao pecado do homem representativo, Adão. Essa é a doutrina do pecado original.*

*O pecado original não foi um ensino novo de Agostinho, embora teólogos anteriores tenham tendido a enfatizar o livre-arbítrio e o pecado efetivo mais do que o pecado herdado de Adão. No entanto, quando Pelágio recorreu a escritores antigos, ele distinguiu a inovação radical de sua própria antropologia. De acordo com Pelágio, todas as pesxms nascem com alma pura: o pecado e o mal vêm ã existência somente por meio de imitação. Por nós mesmos, sem a graça, podemos desejar e praticar o bem. Até mesmo o pensamento Católico Romano soa a semipelagianismo em sua antropologia sobrenaturalista, onde apenas o dom acrescentado da graça éperdido na queda e a natureza permanece imaculada. Semelhantemente, Rousseau se tornou o apóstolo de uma "volta ao movimento*

da natureza" que repudiou a cultura humana como a fonte de todo o mal Os utópicos continuaram a construir sociedades "naturais " ideais no papel que, inevitavelmente, falhavam na prática. Até mesmo Ritschl reduziu o pecado a pecados efetivos: a "lei do pecado " é somente um conjunto de pecados individuais. No entanto, a história e a experiência sugerem que o retrato da Escritura è verdadeiro. Até mesmo as crianças "inocentes " mostram que as sementes do pecado estão semeadas no solo de seu coração desde o princípio. Uma reivindicação de impecabilidade è repudiada universalmente, e a imitação não pode explicar o poder universal do pecado. Um povo sem pecado nunca existiu.

O Pelagianismo foi condenado pela igreja cristã. No entanto, um semipelagianismo que ensinou uma vontade enfraquecida, mas não totalmente corrompida, ganhou muito espaço na igreja. Essa interpretação sustenta que, embora a queda de Adão tenha consequências também para seus descendentes, nossa condição moral é apenas doente efraca, inclinada aos desejos da carne. O Concílio de Trento ensinou que a liberdade da vontade não havia sido destruída e que a concupiscência, como tal, não era pecado. Anabatistas, remonstrantes e muitos teólogos modernos concordam. O pecado de Adão nos afeta em tudo, mas apenas enfraquece nossa vontade e não nos arrasta para a total corrupção do pecado original. O semipelagianismo ignora o caráter e a seriedade do pecado como ilegalidade obstinada, separa o pecado da culpa e não resolve a questão da liberdade humana. Uma vontade intacta, mas enfraquecida, não é um progresso real sobre uma vontade presa pelo pecado original. Embora a imitação seja uma explicação superficial para a universalidade do pecado, a rejeição semipelagiana da imitação o deixa sem qualquer explicação.

O apóstolo e, depois dele, Agostinho, foram instruídos pelo modelo contrastante de Cristo como o segundo Adão e colocaram a responsabilidade pelo pecado universal e original aos pés do primeiro Adão. A única forma de entender o jugo esmagador das misérias do pecado sobre todas as pessoas é crer que todos participam da culpa de Adão. Agostinho, porém, não descreveu adequadamente a transmissão da culpa e da corrupção àposteridade de Adão, e sua compreensão da concupiscência também é por demais associada ao desejo sexual espontâneo. A teologia escolástica Católica Romana modificou essa opinião para entender o pecado original como a perda de um dom gracioso acrescentado (justiça original) e ao acréscimo do elemento ativo da concupiscência. Na teologia Católica Romana, o centro de gravidade mudou da concupiscência para a perda da justiça original. Quando a concupiscência não é vista como pecaminosa em si mesma, é difícil ver quais efeitos concretos do pecado original ainda permanecem, exceto a imputação da transgressão de Adão. O estado humano depois da queda de Adão difere pouco do estado antes da queda. Somos deixados apenas em um estado de "naturalidade nua", não em um estado de depravação.

A Reforma se opôs a esse enfraquecimento Católico do pecado original. Ele não é apenas uma perda de alguma coisa, mas a corrupção total de nossa natureza. Se o chamarmos de "concupiscência temos de definí-la em termos da totalidade dos apetites humanos. Nesse sentido, ao contrário de Agostinho, a concupiscência è má em si mesma. A oposição a essa doutrina dentro da comunidade reformada surgiu na escola de Saumur (França) na forma de imputação mediada do pecado. Em vez de ensinar que somos corruptos por causa da culpa imputada, essa escola inverteu a ordem, alegando que temos a culpa imputada a nós porque nascemos corruptos. Essa opinião também foi defendida por Jonathan Edwards e pela teologia da Nova Inglaterra. O pensamento moderno, porém, especialmente nos estudos históricos e sociológicos, deu apoio à doutrina e inseriu nova vida nela. Depois que a teologia a rejeitou, a filosofia a retomou.

A doutrina do pecado original é um dos assuntos mais importantes e difíceis da teologia cristã. Sem ela não podemos entender a nós mesmos, e, apesar disso, ela continua sendo final e incompreensivelmente um mistério para nós. A desobediência de Adão é o pecado original. Esse é o claro ensino da Escritura. Como isso pode não ser visto como arbitrário? Somente reconhecendo-se a unidade orgânica e a solidariedade da raça humana. Essa unidade é, antes de tudo, física e orgânica, porém, mais importante, também representativa. Aqui, também, devemos começar com Cristo, que é nosso mediador representante na redenção. A unidade física e a compreensão realista da transmissão do pecado são inadequadas. Para começar, o paralelo entre Adão e Cristo não obtém êxito. Como pode Cristo, então, sendo verdadeiramente humano, filho de Adão, ser sem pecado? Entre os seres humanos há uma solidariedade moral que é maior que a física. A teologia reformada tenta explicar isso por meio da doutrina da aliança - a alianças das obras, com Adão, e a aliança da graça, em Cristo. A aliança das obras e a aliança da graça são as formas pelas quais o organismo da humanidade é mantido, também em um sentido religioso e ético. Isso é ordenança de Deus.

O pecado dá origem ao pecado. No caso de Adão e de todos os seus descendentes, um estado pecaminoso seguiu um ato pecaminoso. É exatamente essa consequência que é negada pelos pelagianos. De acordo com os pelagianos, a vontade que peca é, então, plenamente livre para pecar ou não pecar. Isso não é verdadeiro de acordo com a Escritura e com a experiência, onde descobrimos que todo ato da vontade, surgindo de impulsos e desejos antecedentes, tem um impacto retroativo sobre ela e a reforça. É dessa forma que o pecado se torna um hábito. Aqueles que cometem pecados se tornam escravos do pecado. Culpa e corrupção caminham juntas. Em virtude do juízo de Deus, a desobediência de Adão mergulhou toda a sua posteridade em culpa, corrupção e morte. Essa é a condição na qual todos nascemos. Há um julgamento antecedente de Deus, e, em virtude desse julgamento, todas as pessoas são nascidas de Adão, culpadas, impuras e em processo de morte. Essa posição cristã

*tem alguns paralelos interessantes com a noção de transmissão hereditária de traços, mas não deve ser identificada com ela. Muito frequentemente, uma mente evolucionista, que focaliza os traços herdados, vê as pessoas humanas como nada mais do que produtos da natureza e se arrisca a se tornar determinista e fatalista. A noção de traços herdados é complexa demais para ser resumida em umas poucas leis. Juntamente com as continuidades herdadas, também há variações. Os seres humanos são seres espirituais e morais que têm a habilidade de se colocarem acima até mesmo de fortes tendências e traços negativos herdados. A hereditariedade física não pode explicar o pecado original.*

*Não há exceção à regra universal do pecado, exceto no caso de nosso Senhor Jesus Cristo. A Escritura não apoia os dogmas católicos da imaculada concepção de Maria e de sua ascensão física. Se não há exceções humanas individuais à universalidade do pecado, nenhum aspecto da existência humana está livre da mancha do pecado. O pecado influencia toda a pessoa, corpo e alma, mente e espírito, todas as capacidades e poderes humanos. A doutrina da total depravação moral humana é uma doutrina difícil e, naturalmente, provoca aversão e até mesmo incompreensão. Apesar disso, ela é o claro ensino da Escritura, confirmado pela experiência diária. Isso não significa que todas as pessoas maximizam suas inclinações más nem que são capazes de realizar muitas "bondades naturais". A doutrina da incapacidade para o bem é uma confissão religiosa - diante de Deus não podemos fazer nenhum bem. Precisamos ser renovados pelo Espírito de Deus. Nunca devemos nos esquecer de que, quando somos julgados e condenados pelos padrões de Deus, ele, ao mesmo tempo, nos oferece seu amor, sua misericórdia e seu perdão plenos em Cristo. Um julgamento menor sobre nós exigiria uma graça menor e, assim, diminuiria o amor de Deus por nós.*

## O PECADO É UNIVERSAL

[317] O primeiro pecado, o pecado pelo qual nossos ancestrais humanos são responsáveis, teve consequências calamitosas para eles c também para seus descendentes e desencadearam um dilúvio de miséria sobre a raça humana. Em consequência, a humanidade como um todo e toda pessoa cm particular é oprimida pela culpa, desonrada e sujeita à ruína e ã morte. Esses fatos são tão potentes e tão óbvios que, frequentemente foram notados e reconhecidos fora do círculo da revelação especial. As pessoas frívolas podem pensar na vida como um jogo, mas todos aqueles que respeitam os ideais morais seriamente contendem com seus próprios pecados e têm a coragem de observar a realidade como ela é e reconhecem a profunda depravação da natureza humana. As diferentes religiões, com seus sacerdotes e altares, sacrifícios e penitências, são todas baseadas no pressuposto do pecado. Dogma e adoração, oração e música, religião e filosofia cm todos os lugares - e às vezes de forma pungente - dão expressão ao senso de pecado da humanidade. "O pecado é comum a todas as pessoas". "Ninguém nasce sem defeitos". "Onde há seres humanos há

defeitos". "A falha [moral] é comum a todos".[1] Essa universalidade do pecado é ainda mais nitidamente expressa na Sagrada Escritura. Depois de narrar a história da queda no terceiro capítulo de Gênesis, ela mostra, nos capítulos seguintes, como o pecado se espalhou e se expandiu na raça humana, finalmente alcançando tal ápice que foi necessário o juízo do dilúvio. Sobre a geração anterior ao dilúvio, é dito que a impiedade humana era grande na terra e que "era continuamente mau todo desígnio do seu coração" e que "a terra estava corrompida à vista de Deus" e "cheia de violência" (Gn 6.5, 11-12). Mas o dilúvio não produziu nenhuma mudança. Também depois do dilúvio, falando sobre a nova humanidade que ia se desenvolver a partir da família de Noé, Deus pronunciou o juízo de que "é mau o desígnio íntimo do homem desde a sua mocidade" (Gn 8.21). Todos os membros piedosos da antiga aliança concordam com esse testemunho divino. Ninguém, lamenta Jó, da imundície pode tirar coisa pura (Jó 14.4). Não há um só ser humano - Salomão confessa em sua oração na dedicação do templo - que não peque (1Rs 8.46). Quando "do céu olha o Senhor para os filhos dos homens", lemos nos Salmos 14 e 53, "para ver se há quem entenda, se há quem busque a Deus", ele nada vê além de decadência e iniquidade: "Todos se extraviaram e juntamente se corromperam; não há quem faça o bem, não há nem um sequer". Ninguém, portanto, pode permanecer diante da face do Senhor, pois nenhum ser humano é justo diante dele (SI 130.3; 143.2). "Quem pode dizer: Purifiquei o meu coração, limpo estou do meu pecado?" (Pv 20.9). "Não há homem justo sobre a terra, que faça o bem e não peque" (Ec 7.20). Os livros apócrifos ensinam a mesma coisa (Sir. 8.5; 25.24; Sab. 9.6, 13-18; 12.10, 11; *etc.).*

A nova aliança também não nos deixa qualquer dúvida sobre a condição pecaminosa da raça humana. Todo o evangelho é baseado nesse pressuposto. Quando João Batista anuncia a proximidade do reino do céu, ele requer dos judeus que eles se arrependam e sejam batizados porque a circuncisão, os sacrifícios e a observância da lei não deram ao povo de Israel a justiça necessária para entrar no reino. Cristo entrou em cena pregando a mesma mensagem do reino de Deus. Ele, também, testifica que somente o novo nascimento, a fé e o arrependimento podem abrir a porta desse reino (Mc 1.15; 6.12; Jo 3.3, 5). Ele fala sobre os "sãos" e os "justos" (Mt 9.12-13; Mc 2.7; Lc 5.31-32), mas faz isso - sem pronunciar uma opinião sobre a natureza dessa saúde e dessa justiça - objetivamente, de acordo com a opinião daqueles a quem se dirige. O que ele mesmo pensa sobre essa justiça fica suficientemente claro em outras passagens. Onde ele chamou a si aqueles que estão cansados e oprimidos, coletores de impostos e pecadores, e prometeu lhes dar descanso, ele disse que a justiça

[1] T. Pfannor, *Systema lheo/ogiae gentilis purioris* (Basileia: Joh. Hermann Widerhold, 1679), IX, 7; K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicketung.* 4ª-ed. (Leipzig: J. A. Barth, 1841), II, 16; R. Schneider, *Chrislliche Klänge aus den friechischen und rómischen Klassikern.* 2' cd. (Leipzig: Siegismund & Volkening, 1877), 121 ss.; F. R. de Lamennais, *Essay on Indiffemme in Malters of Religiioií,* trad. Henry Edward John Stanley (Londres: John Macqueen, 1895), III, 393-408; F. Hettinger, *Apologie des Christenlums,* org. Eugen Müller, 9ª ed.; 5 vols. (Freiburgi. B.: Herder, 1904-8), I,.487ss.; II, 38ss.

dos fariseus é insuficiente (Mt 5.20; Lc 18.14), que prostitutas e publicanos os precederiam no reino dos céus (Mt 8.11; 21.31). Semelhantemente, os apóstolos ensinaram que todas as pessoas são pecadoras e que todos necessitam do amor perdoador do Pai, da redenção realizada por Cristo e da renovação do Espírito Santo (At 2.38; 5.31; 10.43; *etc.).* O apóstolo Paulo começa sua Carta aos Romanos com um longo argumento que mostra que todo o mundo é condenável diante de Deus e, portanto, que nenhuma carne será justificada pelas obras da lei (Rm 3.19-20; *cf.* 5.12; 11.32; 2Co 5.19; G1 3.22; Uo 1.8; 5.19). Como resultado dessa pecaminosidade universal, até mesmo a palavra "mundo" adquire um significado desfavorável na Escritura. Embora tenha sido originalmente criado por Deus (Jo 1.3; Cl 1.16; Hb 1.2), ele foi tão corrompido pelo pecado que agora encara Deus como um poder hostil. Ele não conhece o Logos a quem deve sua existência (Jo 1.10), está totalmente sob o poder do maligno (1 Jo 5.19), é sujeito a Satanás como seu dominador (Jo 14.30; 16.11) e, com toda a sua concupiscência, um dia passará (Uo 2.17).

Além disso, de acordo com a Escritura, o pecado caracteriza os seres humanos desde sua mocidade, desde seu nascimento, até mesmo desde sua concepção (Gn 6.5; 8.21; Jó 13.26; 14.4; SI 25.7; 51.5; 58.3; 103.14; Is 43.27; 48.8; 57.3; Ez 16.3; Os 5.7; Jo 3.6; Rm 7.7ss.; Ef 2.3). Davi, em sua confissão de culpa, volta à própria raiz de sua pecabilidade, localiza-a nos pecados de seus pais e, assim, explica como ele mesmo é impuro diante de Deus desde sua concepção e nascimento (SI 51.5). Em João 3.6, Jesus diz que a "carne" - isto é, os seres humanos como seres terrenos, sensuais , é de baixo (Jo 3.31; 8.23) e só pode produzir "carne". Uma pessoa de "carne" não pode entrar no reino de Deus e, para isso, precisa nascer de novo, do Espírito. Os seres sensuais como tais, como oáp£, são impuros e corrompidos desde o nascimento. E em Efésios 2.3, Paulo declara quejudeus e gentios são "por natureza filhos da ira". Certamente, ele não opõe aqui "por natureza" (4>úoei) a pecados efetivos, sobre os quais ele acabou de falar (v. 1-3), mas diz que eles *eram,* por natureza, filhos da ira de Deus e agora, tendo sido tornados vivos e salvos pela graça, *são* objetos de seu amor e, assim, indica que seu estado anterior - o de serem mortos por seus delitos e pecados - era um estado natural, uma CDÚCIÇ que se baseava em sua própria existência *{cf.* Rm 2.14, 15; ICo 2.14).

Quanto ao mais, é verdade que a Sagrada Escritura *admite* e manifesta na realidade a universalidade do pecado e a depravação humana que tem seu início na concepção, em vez de descrevê-la detalhadamente em palavras. As próprias pessoas são em toda parte descritas como pecadoras, não somente a geração antediluviana e todos os gentios e ímpios, mas também o povo de Israel. E, entre esse povo, pode-se ouvir o pecado dos piedosos, dos patriarcas, de Moisés, Jó, Davi, Salomão e outros. Aliás, são especialmente os piedosos que, mesmo quando estão convencidos dajustiça de sua causa, caem diante de Deus, humildemente confessam seu pecado e suplicam por compaixão e perdão (SI 6.25; 32; 38; 51; 130; 143; Ne 9.33; Is 6.5; 53.4-6; 64.6; Jr 3.15; Dn 9.5ss.). É o coração

humano que é corrupto (Gn 6.5; 8.21; SI 14.1; Jr 17.9; Ez 36.26; Mt 15.19); dele nascem as fontes da vida (Pv 4.23). É de dentro do coração humano que brotam todas as iniquidades e todos os tipos de incompreensão (Mc 7.21). A mente dos seres humanos é obscurecida (Jó 21.14; Is 1.3; Jr 4.22; Jo 1.5; Rm 1.21,22; ICo 1.18-23; 2.14; Ef 4.18; 5.8). A alma humana é culpada e impura e precisa de expiação e arrependimento (Lv 17.11; SI 19.7; 41.4; Pv 19.3, 16; Mt 16.26; IPe 1.22). O espírito humano é orgulhoso, errante e corrompido e, portanto, tem de ser quebrado, iluminado e limpo (SI 51.19; Pv 16.18, 32; Ec 7.9; Is 57.15; 66.2; ICo 7.34; 2Co 7.1; lTs 5.23). A consciência humana está manchada e precisa ser limpa (Tt 1.15; Hb 9.9,14; 10.22). O desejo, a inclinação e a vontade humanas se agradam daquilo que é proibido e são impotentes para fazer o bem (Jr 13,23; Jo 8.34, 36; Rm 6.17; 8.7; 2Co 3.5). E o corpo, com todos os seus membros - os olhos (Dt 29.4; SI 18.27; Is 35.5; 42.7; 2Pe 2.14; Uo 2.16), os ouvidos (Dt 29.4; SI 115.6; 135.17; Is 6.10; Jr 5.21; Zc 7.11), os pés (SI 38.16; Pv 1,16; 4.27; 6.18; Is 59.7; Rm 3.15), a boca e a língua (Jó 27.4; SI 17.10; 12.3ss.; 15.3; Jr 9.3, 5; Rm 3.14; Tg 3.5-8) - está a serviço da injustiça. Em uma palavra: o pecado não está localizado sobre e ao redor dos seres humanos, mas dentro deles e se estende a toda a pessoa e a toda a humanidade.[2]

Dos textos citados para a posição contrária, somente Romanos 7.7-25 requer uma discussão detalhada. Os pelagianos, em todas as épocas, recorreram a essa perícope para provar que a mente (voiiç) ou o espírito (irveiyia) dos seres humanos permaneceu livre do pecado, e este só reside na carne (oápQ. Em tempos modernos, essa exegese foi adotada quase universalmente. No entanto, Agostinho, em seu período posterior, e todos os seus seguidores, tanto na igreja católica quanto nas igrejas protestantes, rejeitou consistentemente essa interpretação e entendeu os versos 14-25 como tendo sido ditos por Paulo como regenerado e em referência ao presente, uma explicação que ainda é defendida por Delitzsch, Philippi, Luthardt, Harless, Thomasius, Umbreit, Kohlbrugge e outros.[3] Essa exegese merece preferência por várias razões: (1) Paulo argumenta, em Romanos 7.7-25, que a lei da qual o crente, por ter morrido com Cristo, foi liberto não é pecaminosa em si mesma. Ele faz isso mostrando que a lei foi trazida para o crente primeiramente para que ele tenha conhecimento de seus pecados e de sua morte (v. 7-13) e que até agora ela ainda tem o consentimento de seu eu interior, embora sua carne ainda se oponha a ela (v. 14, 15). A esse respeito, o argumento de que a lei ainda tem o consentimento do crente, embora o crente esteja livre dela, é necessário. Para a tese de que a lei em si é santa, não é suficiente que o não-regenerado a aprove, mas é necessário que o regenerado a aprove. Paulo, portanto, a partir do verso 14, fala no tempo presente não para tornar a descrição mais vívida, mas porque, sendo uma pessoa regenerada, ele ama e aprova a lei. Como a lei serviu para dar-lhe mediatamente a dolorosa

[2]H. Schultz, *Altteslamenüiche Theologie,* 4ª. Ed., 2 vois. (Gõttingcn: Vandcnhoack c Ruprecht, 1889), 670ss.

[3]A. Tholuck, *Commentar zum Briefi na die Rõmer* (HaJJe: E. Anton, 1856), 333-69; M. R. Engel, *Der Kampf um Rõmer Kapitel* 7 (Gotha: Vcrlagburcau, 1902); *J. van Lonkhuij/.çn, //. *F. Kohlbriigge en zijn PrediHiiigc* (Wageningen: Vada, 1905), 363ss.

experiência dc seu pecado e morte, já que, em comunhão com Cristo, (v. 4; G1 2.19-20), Paulo morreu para a lei por meio da lei e foi liberto de sua maldição (G1 3.13), ele, por meio disso, aprendeu a percebê-la como santa, justa e boa e dá testemunho da lei e a confirma pela fé (Rm 3.30). (2) Como Paulo, seguindo o curso de seu argumento, quer honrar o caráter santo da lei, ele lança toda a responsabilidade sobre o pecado. A princípio, o pecado era um poder objetivo que, inicialmente, enquanto vivia sem a lei (v. 9), não existiu para Paulo e não foi conhecido por cie. Então, o pecado, agindo por meio da lei, produziu nele a concupiscência (v. 8) e foi capaz de fazer isso porque essa concupiscência residia nele por natureza e ele era carnal (v. 14).[4] Finalmente, o pecado, assim revivido e revelado como pecado, o fez morrer (v. 9ss.), isto é, o fez perder a esperança em si mesmo e em sua própria justiça.

Mas como essa morte foi uma morte em comunhão com Cristo (G1 2.19), Paulo também ressurgiu novamente por meio dessa morte, foi regenerado internamente em sua vontade e disposição interior, de forma que agora pode fazer uma distinção incisiva entre o centro e a periferia de seu ser. Internamente, em termos de sua vontade, seu eu interior, ele ama a lei de Deus, mas, em seus membros, vive outro poder e outra lei, a saber, o pecado. Essa profunda distinção em nenhum lugar da Escritura é admitida no caso de um não-regenerado. No caso do não-regenerado, de fato, há um conhecimento de Deus e da lei e um procedimento, por natureza, de conformidade com alei (Rm 1.19; 2.14-15), isto é, uma luta entre a razão e a sensualidade, a consciência e a concupiscência, o intelecto e o coração. No entanto, uma luta entre a "carne" e o "espírito", mrcto "à ^ ~ , metíie -na-sritet to regenetaboB Yvji 5.17): somente eles podem dizer que amam a lei de Deus, aprovam-na e querem cumpri-la de todo o coração. (3) Embora sendo uma pessoa regenerada, Paulo ainda se considera "carnal", "vendido à escravidão do pecado" (Rm 7.14), ele não quer dizer com isso que está "na carne' (Rm 8.8-9) ou que anda "segundo a carne" (Rm 8.4). Ele apenas se descreve nessas palavras porque, como o pecado está "nos seus membros", ele não pode fazer o que quer, e é mantido cativo pela lei do pecado que está em seus membros. Embora seja desgraçado, porque, com a carne, serve à lei do pecado, ele ainda dá graças a Deus por meio de Jesus Cristo e, com sua mente (voüç) serve à lei de Deus (v. 25); e, acima de tudo, é essa última questão que é mais desenvolvida em Romanos 8. Em Cristo ele é justo e anda de acordo com o Espírito. (4) Acrescente-se a isso que, se Romanos 7.14ss. devesse ser entendido como referência ao não-regenerado, a

[4] J. H. Gerretsen, em seu *Rechtvaardigmaking bij Paulus in verband. mel. de prediking van Christus in de synopticien de beginselen der Reformatie* (Nijmegen: H. ten Hoet, 1905), 78-92, corretamente diz, sobre Romanos 7.7-] 3, que essa perícope é o paralelo individual dc Romanos 5.12ss. e descreve a origem do pecado no individuo. Mas isso não deve ser entendido no sentido de que o pecado originalmente não deve ser encontrado cm uma pessoa, mas está completamente fora dela enquanto ela viver sem qualquer consciência da lei, antes do despertamento dc uma consciência moral. Ao contrário, o poder objetivo do pecado é capaz, através da lei, dc despertar os desejos pecaminosos dos indivíduos e, assim, se torna pecado precisamente porque a pessoa é "carnal" por natureza e seu desejo está desde o princípio presente nela, embora dc um modo inativo c sem autoconsciência. Por essa razão, não é correto falar dc uma segunda "queda", para cada ser humano depois da queda original dc Adão.

própria regeneração seria desnecessária, uma graça auxiliar seria suficiente e todo o ensino da Escritura sobre pecado e graça, justificação e santificação, fé e arrependimento seria derrubado. Romanos 7.7-25, em vez disso, é uma forte prova da total depravação da natureza humana, pois, se o regenerado ainda tem de lamentar tão intensamente o poder do pecado que ainda reside nele, então a pessoa não-regenerada é totalmente - sem saber - escrava do pecado, está na carne e anda segundo a carne, e a mente da carne é hostilidade contra Deus.

## 1\IA QUEDA DE ADÃO

[318] A universalidade do pecado é derivada, em Gênesis 3, da queda dos primeiros seres humanos. Admito que isso não é dito em muitas palavras. Gênesis 3 focaliza mais a mudança nas circunstâncias, que é introduzida como resultado da queda (as dores do parto, a maldição sobre a terra, a expulsão do jardim), do que sobre a inversão moral que aconteceu na vida de Adão e de seus descendentes.

Apesar disso, o texto nos diz que, imediatamente depois que o mal foi praticado, vergonha e medo tomaram posse [de nossos primeiros ancestrais], que uma noção de culpa despertou neles e que eles fugiram da presença de Deus. As punições pronunciadas em Gênesis 3.16ss. têm validade não somente para Adão e Eva, mas, sem dúvida, também para seus descendentes e, de acordo com todo o Antigo Testamento, também pressupõem culpa comum. O primeiro evento registrado depois da queda é o fratricídio de Caim. A própria história muda, embora não se afirme isso expressamente. Ela se torna uma história de pecado, miséria e morte. A humanidade, por natureza, agora é má (Gn 6.5; 8.21). Semelhantemente, o restante dos escritos do Antigo Testamento não as[1] sócia expressamente a universalidade do pecado com a queda do primeiro ser humano. Eles se limitam a registrar o fato da universalidade do pecado ou o atribuem à natureza sensual perecível da humanidade (Jó 4.17s.; 14.4; 15.14s.; 25.4s ; SI 78.38s.; 103.13s.; Mc 14.38; Jo 3.6; Rm 6.7ss.; *etc.).*[A]

Até Paulo, ninguém havia explicado a universalidade do pecado em termos da desobediência de Adão (ICo 15.21s.; Rm 5.12ss.).[5] Em 1 Coríntios 15.21s., ele afirma que, assim como a morte de toda a humanidade tem sua causa na pessoa de Adão, assim também a ressurreição dos mortos tem sua causa na pessoa de Cristo. Claramente implícito aqui está o fato de que, como a morte de todas as pessoas não foi causada por seus pecados pessoais, mas foi pronunciada sobre toda a humanidade e passou a todos apenas por causa da desobediência de Adão, assim também a ressurreição não é obtida pelas boas obras ou pela fé dos crentes, mas exclusivamente pela obediência de Cristo. Eles morrem não em si e por si mesmos, mas em Adão, e ressurgem novamente não em si e por si mesmos, mas apenas em Cristo. Como e por que o pecado atingiu a todos é explicado detalhadamente em Romanos 5.12ss. Visto que, enquanto

'Ideias semelhantes já aparecem na literatura apócrifa: Sab. 1.13-14; 2.23-24; Sir. 25.24; 40.1; 2Bar. 17.3; 23.4; 54.19; 56.5, 9; 4Ed [2Ed] 3.7, 21-22; 4.11, 30; 7.68, 118; *cf DB,* I, 840; C. Clemen, *Die Christliche Lehre von der Siinde* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897), I, *passim.*

éramos inimigos, fomos reconciliados pela morte de Cristo, estamos certos de que também viveremos eternamente com ele. Estamos tão seguros, de fato, que agora já nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por intermédio de quem recebemos a reconciliação (Rm 5.10, 11). A graça e a vida de Cristo, portanto (õiã toíito, v. 12), excedem em muito o pecado e a morte de Adão. A ideia da abundância da graça de Deus está em primeiro plano aqui:[6] esse é o tema da perícope do verso 12 ao 21 e é desenvolvido dessa forma. Por meio de um ser humano, o pecado como um princípio poderoso e totalmente controlador, veio ao mundo. Da mesma forma, também a morte se espalhou a todos os seres humanos, porque todos pecaram. As palavras è<j)' ó, com Orígenes, a vulgata, Agostinho, não são traduzidas por *in quo,* pois elas estão muito distantes de ávBpcoTTOç para se associarem com ela, e não significam "em que", embora essa ideia, como tal, não seja contrária à Escritura (Hb 7.10; ICo 15.22), mas elas são uma conjunção: èul "OJKÚ ÒIL, "porque", "por causa de ", como Calvino, Pedro Mártir e a maioria dos exegetas modernos traduzem, ou também com o significado "sobre cujo fundamento", como alguns outros estudiosos interpretam.[7] Além disso, ἥpapirov se refere não a um estado pecaminoso, mas a um ato pecaminoso. Por isso, Paulo diz no verso 12: Adão pecou. Consequentemente, o pecado e a morte entraram no mundo e atingiram todas as pessoas.

A cláusula "porque todos pecaram" não significa que Paulo localiza a causa da morte de cada pessoa em seus pecados efetivos, pois, em ICoríntios 15.22, ele afirma expressamente que todos morreram em Adão. Aqui no verso 14, ele escreve que a morte também reinou sobre aqueles cujos pecados não são como a transgressão de Adão e - podemos acrescentar - sobre as crianças e, nos versos 15 a 17, ele afirma, com todo o vigor que, por meio da transgressão de um só, morreram muitos. Por outro lado, certamente, não devemos acrescentar tacitamente à cláusula causal a ideia de que todos pecaram *em Adão.* Isso já é improvável como tal, mas, aqui, se torna impossível porque os versos 13 e 14 tratam especificamente dos pecados que as pessoas cometeram não em Adão, mas pessoalmente, por sua própria conta, muito embora, também nesse caso seu pecado não seja à semelhança da transgressão de Adão. A questão de Paulo é que, como resultado da transgressão de Adão o pecado e a morte, em seu inter-relacionamento, obtiveram domínio sobre a humanidade, que, como resultado da transgressão de Adão, todos os seres humanos pessoalmente se tornaram pecadores e todos morrem individualmente. Ele defende essa posição nos versos subsequentes da seguinte forma: o pecado, que entrou no mundo como resultado da transgressão de Adão, sempre esteve presente e reinou de Adão a Moisés, período em que Deus ainda não havia anunciado sua lei. Nessa época, também, as pessoas pecavam. Mas - argumenta Paulo por assim dizer, contra si mesmo - o pecado não é levado em conta quando não há lei. A lei de Moisés ainda

[6] J. H. Gerretsen, *Rechtvaardigmaking,* 73.

[7] *ibid.,* 68ss. A objeção a essa tradução é tjuea disseminação da morte a toda a humanidade tem que ser considerada como a *causa* dc todo pecado humano (p. 72) e que a morte, cm Romanos 5.12ss., tem que ser interpretada como morte espiritual, como alienação humana dc Deus (p. 70). Ambas as interpretações são insustentáveis.

não existia, portanto, nenhum pecado podia ser lançado contra ninguém. A essa objeção ele responde dizendo: a morte reinou de Adão a Moisés, muito embora, naquela época, as pessoas ainda não transgredissem nenhuma lei divina concreta, explicitamente anunciada, e, portanto, não pudessem pecar à semelhança da transgressão de Adão. No entanto, eles pecavam porque também tinham, nessa época, uma lei que conheciam "por natureza" (Rm 1.18ss.; 2.12-15). Afinal, se a morte reinava nessa época, o pecado deve ter reinado também. E ele reinou não porque todos, pessoalmente, quebraram um mandamento concreto, como Adão havia feito, e, assim, todos se tornaram pecadores por si mesmos. Mas porque, como resultado da transgressão de Adão, o pecado entrou no mundo e reinou sobre todos e, em sua esteira, a morte também reinou. Adão, portanto, é um tipo exato de Cristo.

O caminho que as coisas seguem no caso do pecado e da morte que nos advêm de Adão é idêntico ao caminho da justiça e da vida que Cristo adquiriu para nós. Há uma diferença de intensidade: a graça é mais abundante e a vida é mais poderosa, mas o modo pelo qual ambas nos são comunicadas é o mesmo. Assim como a transgressão de um só foi a causa da culpa, do pecado e da morte de todos os seres humanos, assim também a obediência de um só é a causa da justiça, da absolvição e da vida de todos. Em um só [Adão] todos são condenados e morreram; em um só [Cristo] todos são justificados e salvos. Em ambos os casos há um julgamento antecedente da parte de Deus e, desse julgamento (KPÍjIA), derivam nosso pecado e nossa morte, por um lado, e nossa justiça e nossa vida, por outro. Portanto, a ideia que Paulo desenvolve nessa perícope se resume a isto: (1) sobre a transgressão de Adão, Deus pronunciou um juízo que consiste em um veredicto de culpa e em uma sentença de morte; (2) esse juízo foi pronunciado sobre todos os seres humanos porque, de uma forma que Paulo não explica em mais detalhes aqui, mas que pode ser conjecturada pelo contexto, eles estão incluídos em Adão: todos foram declarados culpados e condenados à morte em Adão; (3) em virtude desse julgamento antecedente da parte de Deus, todos os seres humanos, pessoalmente, se tornaram pecadores e todos, de fato, também morrem. Deus compreende e considera, julga e condena todos os seres humanos em um [homem representativo] e assim também todos eles descendem dele como pecadores e estão todos sujeitos à morte.[8]

## A OBJEÇÃO PELAGIANA AO PECADO ORIGINAL

[319] Na igreja cristã, a doutrina do pecado original foi baseada nos dados escriturísticos acima. Desde o início, as pessoas perceberam certa relação entre

[8] B. de Moor, *Comm. theoi,* III, 255; F. Turretin, *Institutes of Elenclic Theology,* trad. George Musgrove Gider, org. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed. 1992), IX, 9; A. Comrie e N. Holtius, *Examert van hei Onlwerp van toleranlie,* 10 vols. (Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753), X, 373; A. Dietzsc, *Adam und Christus* (Bonn: Adolph Marcus, 1871); E. Hüncfeld, *Römer 5, 12-21: Von nenen erklürt* (Leipzig: G. Strubig, 1895); J. C. K. von Hofmann, *Der Schrifibeweis,* 2ª ed., 2 vols. (Nördlingcn: Beck, 1857-60), I, 524ss.; O. Pfleiderer, *Der Paulinismus,* 2ª cd. (Leipzig: O. R. Reisland. 1890), 53; C. Clemen, *Die christliche Lehre von der Siinde,* 52ss.; J. H. Gerretsen, *Rechtvaardigmaking,* 68, 78.

o pecado de Adão e o de seus descendentes.[9] A esse respeito, a afirmação de que a doutrina do pecado original é uma invenção de Agostinho é totalmente incorreta, e ele mesmo escreveu: "Eu não inventei o pecado original, no qual a fé católica crê há muito tempo".[10] No entanto, é verdade que a teologia, nos primeiros séculos, especialmente no Oriente, em sua luta contra o Gnosticismo, tendia muito mais a enfatizar o livre-arbítrio e o pecado efetivo, pessoal, do que o pecado herdado de Adão. Onde é reconhecido que "um mal da alma procede de uma falta original",[11] a essência desse pecado original não é necessariamente definida e o modo de sua propagação não é entendido completamente. Pelágio, portanto, podia com alguma semelhança de justiça, recorrer a muitos predecessores. No entanto, ele foi muito mais longe do que eles, ensinou algo essencialmente diferente e negou o pecado original. Segundo Pelágio, a imagem de Deus consistia somente em uma personalidade livre, não em santidade positiva, imortalidade e assim por diante. A transgressão de Adão, de acordo com ele, não privou os seres humanos da imagem de Deus e não teve quaisquer consequências adversas. Não há algo como pecado original. A transgressão de Adão afetou negativamente seus descendentes apenas porque lhes deixou um mau exemplo, que, seguido por outros, transformou o pecado em um poder entre a humanidade. A transmissão hereditária do pecado é um erro maniqueísta. O pecado não é um estado, mas um atò, e sempre traz um selo pessoal. Seria contrário ã justiça de Deus colocar sobre nós os pecados de outras pessoas. Também a procriação no casamento não seria permitida se a transmissão hereditária do pecado ocorresse por essa via. Além disso, pais batizados não poderiam mais propagar o pecado, já que ele foi erradicado no batismo. O pecado, portanto, é propagado não por geração, mas por imitação. Os seres humanos, cujas almas foram criadas puras por Deus, ainda hoje nascem no mesmo estado de Adão antes da queda: enfermidade, sofrimento, morte e assim por diante não são punições impostas por causa do pecado. Os seres humanos ainda são completamente livres e podem, por si mesmos, conhecer e praticar o bem: não têm necessidade da graça. Aliás, é possível que eles se abstenham de todos os pecados, e uns poucos, de fato, atingiram esse ideal.[12]

Ao expressar essas ideias, Pelágio fez pouco mais do que adotar os pontos de vista que tinham sido difundidos muito tempo antes por filósofos gregos e romanos e tinham encontrado aceitação na filosofia popular. Até mesmo

---

[9] Ver numerosas citações de Vossius, *Historia Pelagianismi* (1655), 134ss.; e, também, G. F. Wiggers, *Versuch einerpragmatischen Darstellung des Augustihismus und PéUgianismus,* 2 vols. (Hamburgo: F. A. Perthes, 1830-31), 1,403ss.; W. Münscher, *lehrbuch der christlichen Dogmengeschichle,* org. Daniel von Coelln, 3ª ed. (Cassei: J. C. Krieger, J832-38), 1,343,353; J. Schwane, *Dogmengeschichle der neuem Zeit,* 2ª ed., 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, I892-), ÍI.4S9; A. von Hamack, *Hislory ofDogma,* trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, W. McGilchrist, org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), II, 274, 365 n. 5; III, 265-85.

[10] Agostinho, *On Marriage and Concupiscence,* 11,42.

[11] Tertuliano, *A Treatise on lhe Soul,* 41.

[12] *Cf* os escritos anti-pelagianos dc Agostinho, *e.g.,* como relacionados e reunidos por B. B. Warfield, *Two Studies in lhe Hislory of Doctrine: Augustine and tht Pelagian Controversy* (Nova York: Christian Literature Co., 1897), 3-139.

de acordo com os judeus, as almas eram sempre criadas puras por Deus e capacitadas a se opor e a conquistar a concupiscência que habita na carne. É verdade que poetas e pensadores do mundo clássico frequentemente falavam no lamento pungente do poder universal do pecado, mas, como não conheciam a redenção, não podiam se manter fiéis a essa posição e, juntamente com ela, sempre ensinavam que os seres humanos tinham o poder de se livrar do pecado e praticar a virtude. Eles eram pegos em uma antinomia e oscilavam de um extremo ao outro. Às vezes eles representavam a depravação de sua época em cores tão escuras que nem mesmo o pessimismo mais sombrio podia fazê-la parecer pior. Depois disso, eles novamente idealizavam o mundo, considerando a natureza tão perfeita que não podia ser melhorada. Entre eles já emerge a antítese entre cultura e natureza. A primeira pode ser corrompida, mas a segunda é boa, tanto dentro da humanidade quanto fora dela. O mal não nasce conosco, mas é, mais tarde, voluntariamente cometido por nós. Ao contrário, as sementes da virtude foram plantadas em nosso coração, e a própria virtude está dentro de nossa capacidade, "Existem, em nossa mente, sementes inatas das virtudes que, permitidas à natureza, a própria natureza conduziria a uma vida caracterizada pela felicidade".[13] "Você erra se pensa que os vícios são inatos em nós. Não, eles vêm a nós, são impostos".[14] A virtude não é dada nem recebida, ela é adquirida somente pela prática e pelo esforço. Damos graças por elas não a Deus, mas a nós mesmos. Por mais difundido que o pecado possa ser, há exceções. Existem pessoas sólidas, virtuosas. No entanto, "ninguém é quase sem defeito. A maioria é má".[15]

No Pelagianismo, essa doutrina da bondade natural da humanidade foi renovada. Embora tenha sido condenada sob o nome de Pelágio, continuou a se afirmar na igreja cristã com outros nomes. A Igreja Católica Romana, por meio de sua concepção sobrenaturalista e mecânica da imagem dc Deus, chegou à confissão de que o "homem natural" *(homo naturalis),* depois de perder os dons acrescentados, ainda pode verdadeiramente realizar boas obras, não, de fato, em um sentido sobrenatural, mas certamente no sentido natural.[16] Só é preciso remover a adição sobrenatural para se ficar repentinamente face a face com a natureza pura. Isso ocorreu no humanismo, e Coornhert, que permaneceu católico e humanista até sua morte, articulou esse sentimento quando foi grandemente escandalizado pelas perguntas [e respostas] cinco e oito do Catecismo de Heidelberg. Socinianos,[17] anabatistas[18] e racionalistas[19] retomaram a esse ponto de vista Católico Romano. Especialmente no século 18, a glorificação da natureza

[13] M.T. Cícero. *Tusculan Disputations,* trad. John Edward King (Londres: W, Heinemann; Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1927), II, 1.

[14] L. A. Sêneca, *leiters from a Stoic,* trad. Robin Campbell (llarmondsworth: Penguin, 1969), #96.

[15] R. Schneider, *Chrislliche Klänge,* 141ss.

[16] Decretos do Concilio dc Trento, VI, cânones 5,7.

[17] 0. Fock, *Der Socianismus nach seiner Stellung in der Gesammlenlwicklung des chrisllichen Geistes, nach seinem historischen Verlaif undnach seinem Lehrbegriff* (Kicl: C. Schrõder, 1847), 654ss.

[18] J. Cloppenburg, *Theologica opera omnia,* 2 vols. (Amsterdã: Borstius, 1684), II, 151ss.

[19] J. A. L. Wegscheider, *Inslitutiones theologiae chrislianae dogmaticae* (Haiie: Gçbaucr, 1819), §117.

estava na moda, tendo Rousseau como seu eloquente intérprete. Tudo o que vem a nós das mãos da natureza é bom, mas tudo se torna podre nas mãos dos seres humanos. A natureza é sempre e em toda parte boa, mas a cultura é a fonte de toda deficiência e miséria. Exclua a obra dos seres humanos, e tudo é bom. Um animal em seu estado natural é feliz, mas, como resultado da sociedade, as pessoas se tornam miseráveis. Portanto, na educação, na religião, na moralidade, na sociedade e no estado, voltemos à natureza, às circunstâncias idílicas de pastores e fazendeiros, ao estilo de vida inocente e despreocupado dos hotentotes e nativos. Então, para a humanidade, a virtude e a felicidade serão instantaneamente restauradas.[20] A revolução tentou colocar essa ideia na prática. Muitos utópicos colocaram no papel um "estado de felicidade" político. Alguns tentaram estabelecer uma colônia baseada nesses princípios em partes longínquas do mundo. Entretanto, diante de todos os tipos de desapontamentos, e apesar do fato de que a teoria da evolução sugeria uma interpretação muito diferente do estado da natureza, existem milhares e milhares de pessoas que acreditam na total bondade natural da humanidade, que partem dela na educação dos filhos e que planejam sua expectativas otimistas para o futuro com base nela.[21]

Na teologia, essa perspectiva foi defendida até mesmo por Ritschl. Nessa interpretação, não podemos admitir um conceito universal dc pecado por trás dos fenômenos de pecados particulares e efetivos, pois essa noção é completamente ininteligível. Um estado herdado passivelmente não pode ser interpretado como pecado. A Escritura não ensina isso. O Salmo 51.5 é apenas uma confissão pessoal; Efésios 2.3 se refere aos pecados efetivos cometidos anteriormente pelas pessoas que agora são cristãs; e Romanos 5.12 é vago demais para basearmos qualquer conclusão sobre ele. O pecado original, além disso, eliminaria toda responsabilidade pessoal, tornaria impossível a educação das crianças e apagaria qualquer gradação entre os pecados. Considerando-se o pecado original, todo indivíduo humano já teria alcançado o nível mais elevado de pecado, e os pecados efetivos, pessoais, dificilmente mereceriam ser levados em consideração. Não. O pecado não é uma unidade que surge de um princípio, mas uma unidade coletiva que resulta de todas as ações c inclinações individuais. O objeto do pecado não é a humanidade como raça - que é uma abstração e meramente uma imagem mental - mas a humanidade como o conjunto de todos os indivíduos. Além disso, não vem primeiro o estado pecaminoso e depois o ato pecaminoso, mas, inversamente, a autodeterminação da vontade é a base de todos os pecados. Admito que a vontade que consistentemente faz o que é errado gradualmente adquire uma tendência ou predisposição habitual, e isso, por sua vez, causa impacto nas

[20] Rousseau, cm seu *Profession of Faith of the Vicar* (Nova York: P. Eckler. 1889). Da mesma forma que foi absorvido pela bondade de seu próprio coração, Lamartine testificou que sua alma respirava somente bondade, segundo A. M. Weiss, *apol. des Christ.* II, 38. A. Picrson lambém alegou que não era totalmente inclinado para o mal, mas a muito bem: "Ovcr Ethika", *De Gids* (novembro de 1895), 259.

[21] *Cf* H. Bavinck, *Paedagogische Beginselen* (Kampcn: Kok, 1904), 82; *idem, Philosophy of Revelation* (Grand Rapids: F,crdmans, 1957), 279.

ações da vontade. Não apenas isso, mas os atos pecaminosos e as inclinações dos seres humanos exercem influência mútua e se promovem e se confirmam mutuamente. Na sociedade humana, consequentemente, surge uma "lei do pecado", um reino do pecado, uma pecabilidade comum, mas isso é algo muito diferente do pecado original e foi equivocadamente chamado assim por Schleiermacher. Um desenvolvimento impecável da vida, portanto, não pode ser descartado *a priori.* A vontade das crianças não é voltada para o mal. Em vez disso, há, nelas, uma tendência geral para o bem.[22]

Essa explicação pelagiana da universalidade do pecado, porém, encontra muitas objeções sérias para ser aceita por muito tempo e por muitas pessoas. No século 18, com seu racionalismo, individualismo e otimismo, não havia lugar para isso. No entanto, a noção de história que surgiu depois da Revolução, que incluiu a compreensão do valor inestimável da comunidade, da sociedade, do estado, o entendimento orgânico que penetrou em tudo, e, acima de tudo, na teoria da hereditariedade, cujo significado, também no campo da religião e da moralidade, foi destacado mais do que no passado - todos esses fatores, coletivamente, colocaram um fim na interpretação individualista e atomista da humanidade e do pecado predominante nela. Se algo é certo, é que o pecado não é um fenômeno acidental na vida dos indivíduos, mas um estado e um modo de vida que envolvem toda a raça humana, uma propriedade da natureza humana. Os atos pecaminosos, que ocorrem não apenas ocasionalmente, mas caracterizam todas as pessoas de todas as épocas e circunstâncias, apontam para uma disposição interior pecaminosa, assim como um fruto ruim pressupõe uma árvore ruim e uma água barrenta pressupõe uma fonte impura.

Somente isso, afinal, explica por que todas as crianças, desde a sua infância, demonstram prazer em fazer o que é proibido e uma tendência para todos os tipos de erro. De fato, os pelagianos, recorrendo a Jonas 4.11; Salmo 106.38; Mateus 18.3; 19.14; Lucas 18.17; João 9.3; 1 Coríntios 7.14, geralmente falam da inocência das crianças. E, em um sentido relativo, isso está correto. Entre os pecados há diferenças de grau. Dependendo da idade da criança e do nível de maturidade, o pecado ainda não atingiu seu desenvolvimento completo e ainda não pode manifestar as formas horríveis que aparecem um uma idade mais avançada. No entanto, a experiência de todos os pais e professores também nos diz que as sementes de todos os tipos de pecado já foram lançadas no solo do coração da criança. Certamente, não são os pecados sensuais que se expressam mais vigorosamente na infância, mas são os defeitos e vícios dc uma natureza espiritual que são mais proeminentes. Egoísmo, futilidade, ciúme, desamor, orgulho, astúcia, engano, mentira, desobediência, teimosia e assim por diante: essas são as falhas que, em um estágio inicial, já aparecem nas crianças e que, se não forem controlados por uma sábia educação, aumentam no decorrer dos anos. E, quando observamos nossa própria vida,

[22] *Cf.* acima, 43-50 (#310); e também Ritschl, *Unlerrichl in der christlichen Religion,* 3ª. Ed. (Bonn: A. Marcus, 1886), 25; C. Clemen, *Die chrísUche Lehre von der Siinde,* 1,256.

encontramos o pecado no passado até onde nossa memória alcança. Quanto mais profundamente nosso sentimento de culpa desce, mais retorna aos pecados de nossa juventude, até mesmo ao nosso nascimento e concepção (SI 25.7; 51.5). As passagens da Escritura, citadas acima, portanto, não dão apoio aos pelagianos. Na melhor das hipóteses, falam de uma inocência relativa, mas não ensinam a impecabilidade das crianças.

Além disso, a afirmação de que há povos que viveram, ou podem viver, sem pecado é destituída de toda probabilidade e não tem fundamento. O testemunho que Xenofonte dá de Sócrates[23] certamente não é entendido por ninguém em um sentido absoluto. Sobre os piedosos do Antigo Testamento e também do Novo são mencionados incontáveis atos pecaminosos. Aqueles que estão mais avançados no caminho da santificação, no mesmo grau, sentem sua culpa e imperfeição, Tão forte e tão universal é a convicção de pecado de toda a raça humana que, se alguém alegar não ter pecado, todos nós imediatamente atribuímos isso a uma falta de autoconhecimento, ao orgulho ou a insanidade mental.[24] Essa total universalidade do pecado não pode ser explicada em termos de imitação. Ela é anterior a todo ato consciente e intencional da vontade e é, em cada um de nós, um estado muito anterior a se transformar em atos. O fato de que Ritschl não reconhece isso é devido, em seu caso, ao nominalismo. Ele considera a humanidade como o conjunto de todos os indivíduos, não como um organismo. O pecado não é um estado, mas consiste apenas em atos da vontade. As coisas, em geral, existem em seus efeitos ou são, de qualquer forma, cognoscíveis apenas em seus efeitos. Apesar disso, Ritschl não se mantém fiel ao seu ponto de partida. Embora negue o pecado inato e ensine a integridade da natureza humana, ele, como Pelágio, atribui ao mau exemplo e à má influência da sociedade um poder que, em consequência da universalidade do pecado, se torna um fato e resulta em um pecado comum. Ora, é preciso fazer uma escolha: ou essas influências externas têm apenas impacto acidental e, nesse caso, não explicam nada e a universalidade do pecado é um enigma, ou elas, de fato, provocam essa pecabilidade universal, mas, nesse caso, são ainda muito piores do que a doutrina escriturística do pecado original. Além disso, embora Ritschl combata essa doutrina dizendo que ela destrói todas as gradações do pecado, isso é uma má interpretação. Ele mesmo só conhece duas categorias de pecado, a de ignorância e a de um mal final e definitivo, categorias que certamente não abrangem o caráter multifacetado da vida pecaminosa. Suas tentativas de remover essa doutrina da Escritura, apesar de toda a sua sofisticação, são violentas demais para que sejam consideradas bem-sucedidas.[25]

---

[23] Xenofonte, *MemorabUia and Oeconomicus,* trad. E. Ç. Marchant, 7 vols. Locb Classical Library (Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1918-68), 1. 1, 11; IV, 8, 11.

[24] J. Miiller, *The Christian Doctrine ofSin,* trad. Rcv. Wm. Urwick, 5ª ed., 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868),11,261.

[25] *Cf.* O. Pflciderer, "Dic Thcologie der Ritschl'schen Schule, nach ihrer religionsphilosophischen Grundlage kritisch bcleuchtet", *Jahrhuch jur Protestantische Theologie* 17, no. 3 (1889): 321-83; I. A. Dorner, *A System of Christian doctrine,* trad. Rcv. Alfred Cave e Rcv. J. S. Banks, ed. rcv., 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1888), III, 44ss.; I. Orr, *The Ritschlian Theology and the Evangélica! Fæsli* (Londres: Hoddcr & Stoughton, 1897), 145.

## SEMI PEL AGI ANI SMO

[320] O Pelagianismo foi condenado pela igreja cristã. Desde o início os pais da igreja admitiram alguma relação entre o pecado de Adão e o de seus descendentes. Embora essa relação ainda não fosse examinada em detalhes, a transgressão de Adão provocou uma grande revolta moral em sua própria vida e na de seus descendentes. A natureza dessa mudança moral, porém, foi interpretada de formas muito diferentes. De acordo com o semipelagianismo, as consequências da queda de Adão consistiram, para ele e para seus descendentes, à parte da morte, primariamente no enfraquecimento da força moral. Embora, efetivamente, não exista pecado original no sentido de culpa, há uma enfermidade hereditária: como resultado da queda de Adão, a humanidade se tornou moralmente enferma. A vontade humana foi enfraquecida e inclinada ao mal. Originou-se, nos seres humanos, um conflito entre "carne" c "espírito" que tornou impossível que uma pessoa viva sem pecado, mas os seres humanos podem desejar o bem e, quando fazem isso, a graça vem em seu auxílio para a realização desse bem.[26] Essa é a posição adotada pela igreja grega[27] e, embora, no Ocidente, Agostinho tenha exercido forte influência, a igreja ocidental cada vez mais se desviou na direção do semipelagianismo. O Concílio de Trento ensinou que, embora a liberdade da vontade tenha diminuído, ela não foi totalmente destruída e que a concupiscência, como tal, não é pecado.[28] Totalmente em harmonia com essa opinião está a dos anabatistas,[29] a de Zwínglio,[30] a dos remonstrantes,[31] a dos irmãos morávios,[32] a dos sobrenaturalistas[33] e muitos teólogos modernos.[34] Todos concordam que a queda de Adão teve consequências também para seus descendentes porque eles são fisicamente ligados a ele. No entanto, o estado moral que veio à existência na raça humana como resultado da transgressão de Adão não é um

[26] G. F. Wiggers, *Augustinismus und Pelagianismus,* II, 54-82.

[27] João dê Damasco, *Expositión of lhe Orthodox Failh,* II, 29, 30; *The Orlhodox Confession of Faith,* trad. Ronald Peter Popivchak (Washington, DC: s.l., 1975), q. 26-30; *cf.* H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* II, 347-51 (#234).

[28] *Cf* H. Bavinck, *Reformed dogmaties,* II, 351-55 (#235); ver também 96-100 (#321), abaixo.

[29] B. dcMoor, *Comm. Theol.,* III, 205.

[30] H. Bavinck, De *Ethik van Ulrich Zwingli* (Kampcn: G. P.Zalsman, 1880), 17-18.

[31] *Confessio sev declarado sententiae pastorum... remonstrantes* (1622), *e Apologie pro confessione* (1629), c. 7; S. Episcopius, *Institutiones theologicae,* in *Opera.* vol. I (Amsterdã: Johan Blaeu, 1650), IV, sessão 5, c. 2; P. van Limborch, *Theologia Christiana adpraxin pietatis aepromotionem pacis christianae unice directa* ('Amsterdã: Wetsteín, 1735), III, c. 2.

[32] H. Plitt, *Zinzendorfs lheologie,* 3 vols. cm 1 (Gotha: F. A. Pcrthes, 1869-74), II, 213ss.

[33] F. V. Rcinhard, *Grundriss der dogmatik* (Munique: Scidel, 1802), §81-84; O. Krabbe, *Die Lehre von der Siinde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi* (Hamburgo: Friedrich Pcrthes, 1836), 148ss.

[34] R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. Ed. rcv., 5 vols. (Witcmbcrg: Zimmerman, 1867-71), §485ss.; J. Kaftan, *The Truth of the Christian Religion,* trad. George Ferries, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1894), II, 219ss.; F. Nitzsch, *Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik,* 3ª ed. preparada por Horst Stcphan (Tübingcn : J. C. B. Mohr, 1902), 325; W. Schmidt, *Christliche Dogmatik,* 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1895-98), II, 297; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmaties,* trad. J. Watson c M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribncr, Armstrong, 1874), II, 594ss.; J. I. Docdes, *De Leer der Zaligheid Volgens het Evangelie in de Schrfte' des Nieuwen Verbonds Voorgesteld* (Utrccht: Kcmink, 1876), 27.

estado de pecado e culpa, mas de fraqueza, carência e enfermidade. O pecado original, como tal, não pode condenar os seres humanos e, no máximo, resulta na punição dos condenados *[poena damni* - a dor da separação eterna de Deus][35] sem uma punição dos sentidos *{poena sensus).* Ele é uma ocasião para o pecado, não pecado em si mesmo, no verdadeiro sentido da palavra. Como a vontade está em um estado enfraquecido, porém, é fácil se entregar às tentações da carne. Então, quando a vontade concorda e consente com a concupiscência, o pecado original se torna pecado pessoal, que torna a pessoa culpada e merecedora de punição. Materialmente, essa teoria do pecado original corresponde completamente à teoria de que o pecado é produto da sensualidade e um resquício do antigo estado animal da humanidade.[36]

A interpretação semipelagiana do pecado original, porém, basicamente não é muito melhor que a de Pelágio e está sujeita às mesmas objeções. (1) Ela nega o caráter e a seriedade do pecado. O pecado, afinal, é ilegalidade (àvo[iíct). O estado no qual os seres humanos nascem ou corresponde à lei de Deus ou se desvia dela, é bom ou mau, pecaminoso ou não-pecaminoso. Não há uma terceira categoria. Que esse estado é bom e concorda cm todas as partes com a lei de Deus é algo que os semipelagianos também não se atrevem a afirmar. Apesar disso, não o chamam de pecaminoso no verdadeiro sentido da palavra. Dessa forma, eles criam um estado intermediário e falam do pecado original como um incômodo, uma deficiência, uma enfermidade que não é um pecado real, mas pode ser apenas uma ocasião para o pecado. Ou então eles separam pecado e culpa e dizem, como Rothe e Kaftan, que, embora o pecado original seja pecado, não é culpa.[37] (2) Isso é impossível cm ambas as formas. O pecado e a culpa são inseparáveis (G1 3.10; Tg 2.10; Uo 5.17). Se o pecado é ilegalidade, ele deve ser punido. Inversamente, onde há culpa e punição, também tem de haver pecado. O pecado original, porém, é tal que a morte é sua consequência (Rm 5.14), que nos torna indignos da comunhão com Deus no céu (Doedes), que é inerentemente impuro, a ocasião e a fonte de muitos pecados, e é, presumivelmente, ele mesmo, pecado. De outra forma Deus seria injusto em punir com a morte, que é o salário do pecado (Rm 6.23), aquilo que não *é* pecado e não merece a morte. A lei perderia sua validade absoluta, pois haveria desvios que não merecem punição, e a comunhão com Deus seria recusada onde não há culpa. Entre céu e inferno, bom e mau, luz e trevas, haveria um estado que não é nem um nem outro, uma "punição dos condenados" sem uma "punição dos sentidos". Aquilo que gera todos os

[35] *Cf.* Richard A. Muller, *dictwnay of Lalin and Greek Theological Terms (Grand Rapids:* Baker, 1985), 229, s.v. *poena.*

[36] *Cf.* acima, a discussão sobre a doutrina do pecado cm Tcnnant e outros, 43-54 (##310-11).

[37] F. R. Xcnnant restringe a palavra "pecado" estritamente aos pecados efetivos e se recusa a falar dc uma natureza pecaminosa, dc inclinações pecaminosas e assim por diante. *The Origin and Pmpagation of Sin,* 2ª. Ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1902), 163-76. Nossos impulsos c paixões não podem ser chamados de pecaminosos no sentido estrito mais do que o álcool ou a dinamite *(ibid.,* 167). Onde Paulo fala do pecado como um poder que veio ao mundo c o governa, Tcnnant usa a linguagem figurada: substantivos, abstratos são meramente conceituais, curtos e úteis para economia dc palavras c pensamentos *(ibid.,,* 173).

tipos de pecado, em si mesmo, não seria pecaminoso. A árvore, embora boa, ainda produziria frutos ruins. A fonte, embora boa, produziria água impura. (3) A noção de que a pecabilidade inata só se torna pecado e culpa quando a vontade consente com ela, em vez de melhorar a teoria, a torna pior. Temos de escolher: ou a vontade, por assim dizer, está acima e fora dessa tendência inata, e, nesse caso, o pecado original consiste em nada mais do que a natureza sensual inata e todo o caráter moral do pecado é perdido ou a vontade é, em maior ou menor grau, afetada e enfraquecida pelo pecado original. Ele está arraigado na natureza pecaminosa e surge a partir dela, e, nesse caso, perde-se - precisamente no mesmo grau em que se permite que a vontade seja enfraquecida - aquilo que a teoria planejava manter: que não há pecado sem uma decisão da vontade livre.

Além disso, mesmo que se possa conceber uma vontade tal que existisse, em parte ou no todo, fora da natureza inata pecaminosa, isso, de fato, ainda não produziria aquilo que se pretende produzir. As primeiras decisões da vontade que consentem com a concupiscência inata ocorrem nos primeiros anos, quando a vontade ainda é fraca e impotente. As pessoas não têm consciência de que, com essas decisões da vontade, estão incorrendo em culpa, que realmente só caem e se tornam filhas da ira quando isso acontece. Em oposição àqueles que dizem isso, todos podem se desculpar dizendo que não sabiam fazer melhor e não podiam agir de outra maneira, que, para tomar essa decisão importante sobre seu bem ou mal eterno, estava posicionada em circunstâncias muito desfavoráveis. Aliás, se o pecado original não for pecado, todos os pecados posteriores, que pronta e necessariamente derivam dele, também não podem ser pecado. Schleiermacher também rejeitou a ideia de que o pecado original só se torna culpa quando se expande em pecados efetivos "pois a mera circunstância de que não houve oportunidade para o pecado nem incentivo externo para ele não pode intensificar o *status* espiritual do ser humano".[38] (4) A teoria semipelagiana não somente não resolve o problema presente aqui, mas também nem sequer começa a tocá-lo e deliberadamente fecha os olhos para ele. A universalidade do pecado é um fato que os semipelagianos também reconhecem. Eles rejeitam sua explicação em termos de imitação. Eles aceitam que um estado pecaminoso impuro, forte, enfermo (embora não-culpável e não-punível) é anterior aos atos pecaminosos. Eles reconhecem que esse estado impuro, enfermo, na vida de todas as pessoas, sem distinção, conduz a atos culpáveis, puníveis, de forma que a vontade livre enfraquecida realmente significa muito pouco. Ora, então como devemos explicar esse fenômeno assustador? Como pode ser harmonizado com a justiça de Deus o fato de que, com exceção da aliança da graça, ele permite que todos os seres humanos nasçam nesse estado, um estado que, de qualquer forma, para as crianças que morrem na infância, acarreta morte e exclusão de sua comunhão, e, para todos os outros, ruína eterna? A teoria semipelagiana

[38] F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §71, 1.

falha totalmente cm entrar no problema e contende consigo mesma com uma superficial e irrelevante doutrina da vontade livre.[39]

## PECADO ORIGINAL E CONCUPISCÊNCIA

[321] Paulo, porém, tendo sido instruído pelo modelo contrastante de Cristo, respondeu a esse problema dizendo que, pela transgressão de um só, o pecado veio ao mundo e se espalhou a todos os seres humanos. Muito gradualmente, na teologia cristã, as pessoas abriram a mente para essa doutrina profunda.[40] Irineu disse: "Ofendemos (a Deus) no primeiro Adão, não cumprindo seus mandamentos, mas somos reconciliados no segundo Adão, sendo feitos obedientes até a morte".[41] Tertuliano falou sobre um "mal da alma" que veio a nós a partir de um "defeito original" e deve ser atribuído à queda de Adão. "Portanto, toda alma, estando manchada, é julgada em Adão até que seja rejulgada em Cristo".[42] Mais vigorosa é a linguagem de Ambrósio, que mais do que outros antes dele enfatizou o caráter da culpa de todo pecado e o estado pecaminoso no qual nascemos e o atribuiu à queda de Adão: "Adão viveu e nós vivemos nele; Adão morreu e nós morremos nele".[43] Não obstante, mais do que qualquer outro, foi Agostinho que pegou o pensamento de Paulo e o desenvolveu. Repetidamente, especialmente em seus escritos contra Juliano, ele recorre a Romanos 5.12; 1 Coríntios 15.22; Efésios 2.3. Ele também cita Cipriano, Hilário, Ambrósio, Gregório de Nazianzo, Crisóstomo e outros para apoiar sua opinião. Na prática do batismo infantil, ele vê um forte argumento em favor de sua doutrina do pecado original. Finalmente, ele salienta que a miséria assustadora da raça humana só pode ser explicada como uma punição imposta ao pecado. Como pode Deus, que certamente é bom e justo, sujeitar todos os seres humanos, desde sua concepção, ao pecado e à morte se eles são completamente inocentes? Uma dívida moral original deve pesar sobre todos. Não há outra forma de entendermos o pesado jugo que pesa sobre todos os filhos de Adão. Aquele que examina as misérias da vida humana, desde os primeiros choros infantis até as agonias finais da morte, têm de chegar, com Paulo, ao reconhecimento do pecado original. "Como Deus não é um juiz iníquo, devemos reconhecer o pecado original na miséria da raça humana, que começa com as lágrimas dos pequeninos".[44]

O pecado de Adão deve, portanto, ser interpretado como um ato cometido por ele e por todos os seus descendentes. Adão não era uma pessoa qualquer, nem um indivíduo ao lado de outros indivíduos, mas todos os seres humanos estavam incluídos nele. O modo como isso aconteceu não fica bastante claro

[39] J. Müller, *Christian Doctrine ofSin,* II, 388ss.

[m] *Cf.* J. Schwane, *Dogmengeschichle,* II, 439ss.. 480ss.

[41] Irineu, *Against Heresiès,* V, 16,3.

[42] Tertuliano, *A Treatise on IheSoul,* 40, 41; Cipriano, *On Works andAIms,* I, ep. 64, 5.

[41] A. von Harnack, *History of Dogma,* V, 49ss.

[44] Agostinho, *Against Julian, an Unfinished Book,* in *The works of St. Augustine: A Translation for the 21" Century,* org. J. E. Rotelle (Nova York: New City Press, 1999), II, 77 *epassim;* I, 25, 49; II, 107; III, 44. 202; VI, 17, 28.

em Agostinho. Como, na questão a respeito da origem da alma, ele se absteve de fazer uma escolha entre traducianismo e criacionismo, aqui também ele não diz definitivamente se a inclusão da raça humana em Adão deve ser concebida apenas realisticamente ou federativamente. Por um lado, ele afirma repetidas vezes que todos estavam nos lombos de Adão, assim como todos os israelitas estavam no de Abraão; que Adão não gerou pessoas que eram melhores do que ele mesmo; que o pecado de Adão é transmitido por propagação, não por imitação; que, pelo nascimento, somos herdeiros do pecado de Adão da mesma forma que, pelo renascimento, somos herdeiros da justiça e da vida de Cristo.[45] Por outro lado, é significativo que ele não aceite o traducianismo de Tertuliano e que afirme repetidamente, da forma mais forte possível, que todos estavam em Adão e pecaram nele. "Todos estávamos nesse homem, todos nós estávamos nele".[46] O pecado original difere dos pecados efetivos por não ser pessoalmente cometido por nós, mas ainda assim é pecado, pois, em certo sentido, foi nosso ato. Ele é ao mesmo tempo de outra pessoa e nosso. "Os pecados originais são estranhos porque cada pessoa individualmente não os comete em sua própria vida; verdadeiramente são nossos, também, porque Adão viveu e todos viveram nele".[47] "Ele é ainda um pecado voluntário porque, contraído por uma vontade má do primeiro homem, foi contraído de um modo hereditário".[48] O estado pecaminoso no qual somos concebidos e nascemos é consequência e punição de nossa transgressão em Adão. Deus frequentemente pune pecado com pecado.[49] Esse pecado original, de fato, consiste em "concupiscência". Às vezes, Agostinho usa essa palavra em um sentido amplo e diz que a pecaminosidade herdada não está localizada apenas no impulso sexual, mas deve ser aprendida, em certo sentido, do corpo. A concupiscência carnal, assim, também tem sua sede na alma, e o pecado original não é uma substância, mas uma qualidade das afeições, um defeito, uma fraqueza, um incômodo, um acidente de nossa natureza.[50] No entanto, referindo-se à concupiscência, ele pensa primeiro em todos os impulsos sexuais. A depravação da natureza se expressa especialmente no movimento espontâneo dos genitais, que ocorre independentemente da vontade, e a verdade está ali para provar isso. Por meio do impulso sexual, portanto, o pecado se propaga e transforma toda a humanidade em uma massa corrompida, sujeita à necessidade infeliz de não ser capaz de não pecar.[51] Essa concupiscência

[45] Agostinho, *City of God,* XIII, 3; *idem, Against Julian, Unfinished,* I, 48.

[46] *Idem, On the Merits and Remission of sins,* I, 10; *idem, City of God,* XIII, 14.

[47] *Idem, Against Julian, Unfinished,* III, 25; 1,48-57.

[48] *Idem, The Retractations,* trad. Mary Inez Bogan, Fathers of the Church 60 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1968), I, 13; *idem, Against Julian,* III, 5; *idem, On Marriage and Concupiscence,* II, 28.

[49] *Idem, Against Julian, Unfinished,* I, 47; VI, 17; *idem, Against Julian,* V, 3; *idem, On Nature and Grace,* 22; *cf* B. B. Warfield, *Two Studies on the History of Doctrine,* 128.

[50] Agostinho, *Against Julian, Unfinished,* IV, 28; V, 7; VI, 7; *idem, On Marriage and Concupiscence,* I, 24, 25; II, 34; *idem, Confessions,* I, 27-207; VII, 12.

[51] Assim, repetidamente, em seu *On Marriage and Concupiscence; cf* A. von Harnack, *History of Dogma,* V, 194ss.; G. F. *Wiggers.Augustinismus und Pelagianismus,* I, 107ss.

pode melhor ser chamada de pecado "original" ou "natural", já que não tem origem divina, mas humana. Ela é pecado "porque, por meio do pecado, ela foi criada e também se empenha em pecar" e faz com que os seres humanos sejam a "parte originalmente culpada".[52] Os filhos que morrem sem serem batizados estão perdidos por causa dela e, quando sua culpa é removida no batismo, ela permanece como um estímulo à luta: "O acusado é absolvido por sua regeneração; o tormento permanece para a batalha contínua".[53]

O escolasticismo e a Teologia Católica Romana, embora tenham continuado a edificar sobre esse fundamento, introduziram uma modificação importante. O que permaneceu foi que a transgressão de Adão foi a causa do pecado e da morte de todos os seres humanos. O pecado original consiste, antes de tudo, na imputação a todos os seres humanos da transgressão cometida por Adão, já que todos estão incluídos nele. Isso é, em primeiro lugar, culpa, depois punição. A Escritura, portanto, afirma claramente isso, e a igreja o fez parte de sua confissão.[54] Pighius e Catarino foram ainda mais longe e igualaram o pecado original a essa imputação da transgressão de Adão e quiseram considerar tudo o que se seguiu - a perda da justiça original, a corrupção da natureza - somente como punição, não como pecado.[55] Mas esses teólogos, ao fazerem isso, sem dúvida expressaram uma ideia que teve suas raízes no desenvolvimento da doutrina do pecado original na Teologia Católica Romana. Logo, surgiu uma diferença a respeito do caráter do estado moral que, seguindo a desobediência de Adão, se estabeleceu tanto em sua vida quanto na de seus descendentes. Em Agostinho, ele consistia na concupiscência que, de acordo com ele, tinha sua sede primária e seu órgão no impulso sexual. Lombardo ainda está preso a essa interpretação.[56] Mas, lentamente, foi ganhando terreno a doutrina do dom acrescentado que havia sido dado a Adão, mas fora perdido pela queda. Portanto, para ele e para todos os seres humanos, a primeira consequência da transgressão de Adão foi a perda da graça sobrenatural (justiça original). Esse foi o primeiro e negativo elemento do pecado original, ao qual foi acrescentado um segundo elemento, positivo, *viz.,* a concupiscência. Anselmo já descrevia o pecado original dessa forma[37] e foi seguido por Hales, Bonaventura, Albert e Aquino. O pecado original, portanto, consistia em duas coisas: a perda da justiça original e em certa disposição desordenada da natureza (concupiscência).[58] Entretanto, com uma reflexão mais profunda, a divergência sobre o segundo elemento era inevitável.

---

[52] Agostinho, *Against Julian, Unfinished,* I, 71; V, 9; *idem, Against Julian,* VI, 5.

*"idem, Against Julian, Unfinished,* I, 71, 101; *idem, Against Julian,* VI, 5; *idem, On lhe Merils and Remission of Sins,* 11,4; *cf* T. Gangauf, *Melaphysische Psychologie des heiligetm Auguslinus* (Augsburg: K. Kollman, 1852), 420ss.

[54] Concílio de Milev, 2; Concílio de Araus, c. 2; Decretos do Concílio de Trento, V, 2; Catecismo Romano, 1,3,2.

[55] R. Bellarmine, "De amiss.", *Conlroversiis,* V, 16.

[56] P. Lombardo, *Sent.,, II, disl.* 30, 31.

[57] Anselmo, *The Fali of lhe Devil,* in *Anselm of Canlerbury,* trad. e org. Jasper Hopkins e Herbert Richardson, 4 vols. (Toronto e Nova York: Edwin Mellen Press, 1975), II, 27.

[58] T. Aquino, *Summa lheol..,* II, 1, q. 82, art. 1 (*cf* também J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 111,393-413.

A imagem de Deus, como sabemos, foi gradualmente concebida como um dom sobrenatural. Consequentemente, também se pode conceber um ser humano que exista sem essa imagem, mas sem pecado: um ser humano natural (*homo naturalis).* Nesse ser humano, pela natureza do caso, a carne e o espírito estariam em desacordo, isto é, a concupiscência, o desejo da carne contra o espírito, natural e necessariamente pertence ao ser humano em virtude da criação e, portanto, como tal, não pode ser pecaminosa. Admito que a imagem de Deus tenha sido dada a Adão como uma solução e um freio, mas, quando ele a perdeu, a guerra entre a carne e o espírito irrompeu novamente. Esse conflito interno em sua natureza, embora tenha sido suprimido, estava, agora, novamente livre para se defender. A concupiscência é "uma enfermidade e uma fraqueza da natureza humana que surge de uma condição material".[59] Ela não pode ser pecaminosa *per se,* nem, portanto, ser parte do pecado original. Aqui, a doutrina católica do dom acrescentado provoca séria dificuldade a respeito do pecado original. Pode ser historicamente demonstrado, portanto, que, na teologia Católica, o centro de gravidade da doutrina do pecado original mudou da concupiscência para a perda da justiça original, do positivo para o negativo. Agostinho descreveu o pecado original totalmente em termos de concupiscência. Os escolásticos incluíram nele a perda da justiça original, mas ainda mantiveram o pecado original em um sentido positivo como uma disposição desordenada, um "abatimento" da natureza, um hábito corrompido.[60] Trento se expressou muito cautelosamente. Ele diz que Adão não somente perdeu a justiça, mas também mudou para o pior na alma e no corpo. Corrompido, ele não somente fez penetrar a morte e as punições no corpo, mas, acima de tudo, transfundiu o pecado aos seus descendentes, e o pecado de Adão está em cada um como seu próprio pecado, não por imitação, mas por propagação, e só pode ser removido pelo mérito de Cristo no batismo.[61] No entanto, o concílio evitou deliberadamente formular determinações mais específicas.[62] A natureza do pecado também não foi definida. As palavras "para o pior" não dizem muito. A concupiscência, que permanece na pessoa batizada, não é em si mesma vista como pecado, mas apenas surge do pecado e se inclina para o pecado. A vontade livre não foi perdida, mas enfraquecida e pode, também, realizar boas obras antes do pecado. Por fim, é difícil enxergar em que, além da imputação da transgressão de Adão e da perda da justiça original, o pecado original ainda pode consistir. Não sobrou nada para ele.

Depois de Trento, há oposição expressa à posição de Lombardo - mais tarde abraçada por Henric, Gregory Arim e Driedo - de que, formal ou materialmente,

---

[59] H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* II. 548-50 (#289); *cf.* Schwane, *Dogmengeschichte.* I, 508.

[60] Tomás de Aquino, *Summa theol.,* II, I,q. 82, art. I.

[61] Decretos do Concilio de Trento, sessões V e VI.

[62] J. A. Möhler, *Symholik: Oder Darslellwg der Dogmatischen Gegensatze der Kalholiken undProtestanlen nach ihren öffenllichen Bekennlnisschrifleitn* (Maiaz: F. Kupferberg,, 1838), 57.

o pecado original consiste em concupiscência, uma qualidade positiva.[63] Recorrendo-se a Aquino, Boaventura, Duns Scotus e outros, o pecado original foi definido apenas como a perda da justiça original. Bellarmino afirmou aberta e claramente esse ponto: "O estado do homem depois da queda de Adão não difere muito de seu estado em sua pureza natural mais do que um homem despido de suas roupas difere de um homem nu, nem a natureza humana fica pior se você retirar dela o pecado original, nem ela sofre mais sob enfermidade e ignorância do que sofreu em seu estado puramente natural. De forma semelhante, a corrupção da natureza não deriva da falta de algo natural nem da posse de uma qualidade ruim, mas apenas da perda do dom sobrenatural ocasionada pelo pecado de Adão".[64]

O estado no qual os seres humanos nascem depois da queda é completamente idêntico ao de Adão antes da queda, mas sem o dom acrescentado. Pode-se falar de uma corrupção ou dano da natureza somente no sentido daquilo que esse estado não deve ser, pois, depois de ter recebido o dom acrescentado, Adão o perdeu. Essa perda é culpável. No entanto, materialmente esse estado não é errado: ele é "naturalidade nua". O pecado original consiste em nada mais do que a redução a um estado meramente natural. As coisas sobrenaturais foram perdidas, mas as naturais permanecem intactas. No batismo, essa perda é compensada pela graça infusa. Depois da morte, o pecado original é punido somente com a "punição dos condenados". Embora alguns teólogos ainda tentem manter uma "corrupção da natureza", a interpretação sobrenaturalista do Cristianismo tornou isso impossível.[65] A única diferença remanescente se refere a se a imputação do pecado de Adão, que resultou na perda do dom acrescentado para todos os seus descendentes, está baseada em uma relação física ou moral (federal). Alguns dizem que todos os seres humanos são - não formalmente, mas causativa, material e seminalmente - incluídos em Adão. Outros acreditam que só podem explicar a imputação admitindo que Adão era não somente nosso ancestral original, mas também nosso cabeça e representante. Outros, ainda, combinam as duas opiniões.[66]

---

[63] R. Bellarmine, "De amiss. gr. et statu pecc.", *Controversiis,* V, 15; M. Becanus, *Summa theologiae scholasticae* (Rothmagi: I. Behovrt, 1651), q. 3-4; *Theologia fVirceburgensi,* 3ª-ed., 10 vols. em 5 (Paris: Berche & Tralin, 1880), VII, 84-94; *cf* também J. H. Busch, *Das IVese der Ersbsiimia rach Bellarmin uns Suarez* (Padcrborn: Ferdinand Schōning, 1909).

[64] R. Bellarmine, "De gratia primi hominis", *Controversiis,* 5.

[65] Baius e Jansen tentaram encontrar aceitação para uma interpretação mais vigorosa do pecado original, mas suas teses foram rejeitadas por Roma. H. Denzinger, *Enchiridion symboloruin,* ##881, 966; nota do organizador: ET: *The sources of Catholic Dogma,* traduzido da 30ª edição por Roy J. Deferrari (Londres e St. Louis: Herder, 1955).

[66] *Cf,* além dos mencionados acima, J. Schwane, *Dogmensgeschichte,* 166-98; P. Dens, *Theologia moralis et dogmática,* 8 vols. (Dublin: Richard Coyne, 1832), I, 356ss.; J. Schwetz, *Theologia dogmatic catholica,* 3 vols. (Viena: Congregatio Mechitharistica, 1851-54), II, 163-77; H. T. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 3ª. Ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1893), 351-67; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-10), II, 111-52; G. M. Jansen, *Theologia dogmatica specialis* (Utrecht, 1877-79), II, 495ss.; *P.* Mannens, *Theologiae dogmaticae institutiones,* 3 vols. (Roermand: Romen, 1910-15), II, 336ss.; *Bensdorp, *De Katholiek,* CX, 39ss.

## CORRUPÇÃO TOTAL

[322] A Reforma se opôs a esse enfraquecimento católico do pecado original. Em si mesma, a definição escolástica do pecado original como "a perda da justiça original que deve estar nos seres humanos" não foi vista como censurável, desde que não fosse entendida em termos puramente negativos. Na Teologia Católica Romana, porém, esse foi cada vez mais o caso, e, assim, a Reforma, por sua vez, enfatizou o pecado original não somente como uma perda de alguma coisa, mas, simultaneamente, uma corrupção total da natureza humana. Nos primeiros anos, essa corrupção ainda era chamada pelo nome "concupiscência", mas esse termo foi interpretado, não unilateralmente, com Agostinho e Lombardo, como impulso sexual, mas como "estado desordenado de apetites", sediado nas mais elevadas e nas mais baixas faculdades humanas.[67] Calvino muito claramente apresenta o tema da seguinte forma: aqueles que definem o pecado original como a perda da justiça original, embora não o descrevam em sua totalidade, não expressam adequadamente seu poder e energia, pois nossa natureza não é somente destituída do bem, mas também "fértil e frutífera de todo mal". Se, então, o pecado original é descrito como "concupiscência", é bom que se acrescente "que tudo quanto há no homem, seja o entendimento, a vontade, a alma ou a carne, tudo está manchado e saturado por essa concupiscência. Ou, para dizê-lo mais brevemente, todo o ser humano não é, em si mesmo, mais do que concupiscência".[68] Os reformadores também ensinaram que, desde seu primeiro movimento, essa concupiscência também era pecado: ela não se torna pecado quando a vontade consente nela, mas é pecado em si mesma, não somente como formada, portanto, mas também como não-formada. Calvino novamente afirma que, nesse ponto, novamente discorda de Agostinho, que descreve a concupiscência, depois que sua culpa foi removida pelo batismo, pela palavra "fraqueza". Nós, por outro lado, a consideramos pecado.[69] Finalmente, essa corrupção da natureza humana é tão completa que os seres humanos são, por natureza, incapazes de qualquer bem espiritual, inclinados a todo mal, e, por isso, só merecem a punição eterna.

Não se pode negar que, a partir da reação contra Roma, especialmente entre os luteranos, as pessoas às vezes se expressavam com força excessiva. Embora tenha tido boas intenções, Lutero certamente se sujeitou a sérios mal-entendidos quando chamou o pecado original de "pecado essencial" e de "essência de todos os seres humanos".[70] Ainda mais fortemente, Flacius falou do pecado original como "a substância de todos os seres humanos". E a Fórmula de Concórdia também afirmou, nas palavras do próprio Lutero, que, em assuntos espirituais, mente, coração e vontade eram "juntamente corruptos e mortos",

[67] W. Braun, *Die Bedeutung der Koncupiscence in Luthers Leben und Lehre* (Berlim: Trowitsch, 1908).

[68] J.Calvino, *Institutos,* II.i.8.

[69] *Ibid.,,* Ill.iii. 10.

[70] Segundo J. Kóstlin. *Luthers Tlieologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihren inneren Zusammenhange,* II, 366ss. Nota do organizador: ET: *Theology ofLuther in Its Historical Development andlnner Ifyimony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Socicty, 1897).

não mais capazes [do bem] do que "uma pedra, um tronco de árvore, ou lodo".[71] Os católicos, por essa razão, acusaram os luteranos de maniqueísmo.[72] Mas, na Fórmula de Concórdia, eles confessaram expressamente que o pecado não era uma substância, e todos os teólogos concordaram. Embora os luteranos, via de regra, sustentassem o traducianismo e fossem, portanto, inclinados a considerar o pecado original como sendo propagado pela concupiscência carnal,[73] Melanchthon também afirma que não tem objeção a dizer que os seres humanos "nascem culpados por causa da queda de Adão". A Fórmula de Concórdia declara que o pecado original é "uma falta ou uma acusação como resultado do qual, por causa da desobediência de Adão e Eva, somos todos inimigos de Deus e, por natureza, filhos da ira",[74] e vários teólogos luteranos, mais tarde, dizem que Adão não deve ser inteipretado somente como o "cabeça físico", mas também como o "cabeça moral ou federal da raça humana" e que, portanto, sua transgressão é imputada a todos.[75]

Desde o início, os reformados estiveram em guarda contra as fortes expressões que os luteranos às vezes usavam. Calvino, por exemplo, recusou-se definitivamente a aprovar as imagens mencionadas acima.[76] Não obstante, eles também ensinavam que o pecado original consistia, negativamente, na perda da justiça original e, positivamente, na corrupção da natureza, e que ele estava arraigado na transgressão imputada de Adão.[77] Houve um alto grau de consenso sobre esse ponto. Rivetus compilou uma longa lista de pronunciamentos das confissões da igreja e de obras teológicas,, todas as quais ensinavam a mesma coisa.[78] A oposição a essa doutrina, porém,, surgiu na escola de Saumur [França]. Em suas teses "a respeito do estado do homem caído antes da graça",[79] Placaeus ensinou que a desobediência de Adão só foi imputada aos seus descendentes

[71] J. T. Müller, *Die Spmbolischen Biicher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8ª cd. (Giitersloh: Bertelsmann, 1898), 589, 594; *cf* F. H. R. Frank, *Theologie der Concordienformel,* 4 vols. em 2 (Erlangcn: T. Blaesing, 1858-65), 1,138.

[72] R. Bellarmine, "Dc amiss. gr. et statu pccc.", *Conlroversiis,* V, 4ss.; M. Bccanus, *Samnia theologiae scholaslicae,* 2ss.; J. A. Mõhlcr, *Symbolik,* 66ss.

[73] Lutero, segundo J. Kõstlin, *Theology ofLuther,* II, 367; P. Melanchthon, *Locicommunes* (Bcrolini: G. Schlawitz, 1856), XXI, 668ss.; *cf.* F. H. R. Frank, *Theologie der Concordienformel,* I, 50ss.

[74] J. T. Müller, *Die nmitiriischen Biicher, 576.*

[75] J. A. Quenstedt, *Theologia,* II, 53, 118; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718), 515; H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of lhe Evangélical Lulheran Church,* trad. Charles A. Hay e Henry Jacobs, 5ª cd. (Filadélfia: United Luthcran Publication House, 1899), 172ss.

[76] *Cf.* A. Schweizer, *Die protestantischen Gentraldogmen in ihrer F.ntwicklung innerhalb der reformierten Kirche,* 2 vols. (Zurique: Orcll Fussli, 1854-56), I, 385-394.

[77] J. Calvino, *Institutos,* II. 1; *idem, Commentary on the Book ofPsalms,* trad. James Anderson (Grand Rapids: Ecrdmans, 1949), SI 51.7; *idem, Commentary on the epistle of Smnt Paul to the romans,* org. e trad. John Owcn (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), Rm 5.12; T. Bcza, *Tractationum theologicarum* (Genebra: Jcan Crispin, 1570), I, 344; P. Vermigli, *Loci Comin.,* 68ss.; Z. Ursino, *Volumen tractationum theologicarum* (Ncustadii, 1584), 202; *idem, The Commentaty ofDr. Zacharias Ursinus on tlielieidelberg Catchism,* trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Ecrdmans, 1954), q. 7; J. Zanchi, *Op. theol.,* IV, 30; F. Junius, *Op. theologica select.,* 19-20; H. Hcppe, *Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche* (Elsbcrscld: R. L. Friedrich, 1861), 245ss.

[78] A. Rivetus, "Testimonia dc imputationc primi pccati omnibus Adami posteris", in *Operum theologicorum,* 3 vols. (Roterdã: Lccrs, 1651-60), IH, 798-826. Traduzido para o inglcs cm Princcton Theol. Essays (1846), 195-217.

[79] L. Cappcl. M. Amyraut e J. dc la Placc, *Syntagma thesium theologicarum in academia salmuriensi variis temporibus disputatarum* (Salmurii: Prostant exemplaria apud Ioanncm Lcsncrium, 1665), 205.

mediatamente, isto é, somente porque, e com base no fato de que, elesjá nasceram dele em um estado de impureza. No passado, os teólogos tinham ensinado unanimemente que "nascemos corruptos porque o pecado original é imputado a nós". Placaeus, invertendo isso, disse que "pecado original é imputado a nós porque nascemos corruptos" e também elucidou sua posição em seu "Controvérsia de Duas Partes a Respeito do Primeiro Pecado de Adão" (1655). O Sínodo de Charenton condenou suas posições em 1645. Rivetus, sob instrução do Sínodo, coletou os testemunhos referidos acima e vários teólogos lançaram ataques contra os ensinos de Placaeus, a saber, Heidegger, Turretin, Maresius, Driessen, Leydekker, Marck, Comrie, Holtius e outros. No entanto, a doutrina reformada do pecado original parece ter vencido seu prazo de validade. Placaeus encontrou aceitação por toda parte - França, Suíça, Inglaterra, América - entre teólogos como Wyttenbach, Endemann, Stopfer, Whitby, John Taylor, Roell, Vitringa, Venema e outros,[80] e também entre os luteranos.[81] Na América, Jonathan Edwards, embora, em 1757, tenha escrito seu famoso tratado *Original Sin Defende d*,[82] contra Whitby, ele mesmo, já nesse tratado, defendeu a imputação mediata do pecado de Adão e se alinhou completamente com a teologia da Nova Inglaterra de Hopkins, Edwards Jr., Dwight, Emmons e outros com Placaeus. O Pelagianismo encontrou aceitação em toda parte; o Protestantismo, na medida em que rompia com seu passado, retornava ao Romanismo: os seres humanos, por natureza, são bons, mas facilmente sucumbem na luta contra a sensualidade. Até mesmo os teólogos modernos que admitem uma influência do pecado de Adão sobre seus descendentes retornaram apenas parcialmente à doutrina da Reforma.[83] No entanto, como resultado dc vários fatores, um profundo significado da doutrina do pecado original novamente começou a ficar claro para muitos. Em 1845, Gervinus escreveu: "Perdemos o medo de pecados hereditários que, como o medo de fantasmas, era apenas o medo de uma doutrina religiosa supersticiosa".[84] Provavelmente não há muitos que ainda endossam hoje essa sombria interpretação. A filosofia de Kant, Schelling, Schopenhauer e outros; a teoria da hereditariedade [humana] e da solidariedade [humana]; um espectro de estudos históricos e sociológicos - tudo tem oferecido apoio inesperado e importante para o dogma do pecado original. Depois que a Teologia o rejeitou, a Filosofia o pegou novamente.

[80] C. Vitringa, Doctr. Christ., II, 349.

[81] J. G. Walch, *Bib/iolhecu theologica selecta, litteratis adnotationibus instriicta,* 4 vols. (Jenae: vid. Croeekerianal, 1757-65), I, 85.

[82] J. Edwards, *Origina! Sin,* org. Clyde A. Holbrook, in *The Works of Jonathan Edwards,* vol. 3 (New Haven: Yale University Press, 1970), II, 305-10; *cf* J. Riddcrbos, *De Theologie van Jonathan Edwards* Çs Gravenhagc: *J.* A. Ncderbragt, 1907), 150ss., 3I9ss.

[83] A. F. C. Vilmar, *Dogmatik,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874), I, 270; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3" ed., 7 vols. cm 10 (Konigsberg; A. W. Unzer, 1862-63), §340-44; I. A. Dorner, *System of Christian Doctrine,* §82-83; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 2ª ed., 2 vols. (Erlangen: A. Dcichert, 1884), 1,460-682; J. Müller, *Christian Doctrine ofsin,* II, 300-347.

[84] F. Delitzsch, *System der christlichen Apologetik* (Leipzig: Dörffling& Franke, 1870), 119.

## EXPLICANDO O PECADO ORIGINAL: A SOLIDARIEDADE HUMANA

[323] A doutrina do pecado original é um dos assuntos mais importantes e também mais difíceis do campo da dogmática. "Nada é mais conhecido que o pecado original para a pregação; para o entendimento, nada émais misterioso".[85] "É surpreendente, porém, que o mistério mais distante de nosso entendimento seja a transmissão do pecado, a coisa sem a qual não podemos ter entendimento de nós mesmos! Como não pode haver dúvida de que nada choca nossa razão mais do que dizer que o pecado do primeiro homem tornou culpados aqueles que, tão longe dessa fonte, parecem incapazes de terem tomado parte dela... entretanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, não podemos compreender a nós mesmos. Dentro desse hiato estão as voltas e reviravoltas de nossa condição. Portanto, a humanidade é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é concebível para a humanidade".[86] "O pecado original explica tudo e, sem ele, não se pode explicar nada" (de Maistre), e, apesar disso, a doutrina em si precisa de explicação mais do que qualquer outra.[87] Desde tempos antigos ele foi descrito na Teologia como pecado original *{peccaíum originalè)* não porque fosse peculiar aos seres humanos desde sua origem em virtude de criação, mas porque, em todos os seres humanos, é a origem e fonte de todos os outros pecados. Muitos mal-entendidos poderiam ser evitados se, no pecado original, distinguíssemos entre um pecado originante *(peccaíum originam;* imputado, culpa) e o pecado originado *(peccaíum originaíum;* inerente, punição). Na verdade, por pecado original óu hereditário, só se entende a depravação moral que as pessoas levam consigo desde o momento de sua concepção c nascimento, proveniente de seus pais pecaminosos.

Mas essa depravação moral, que é característica de todas as pessoas por natureza, e não apenas surge mais tarde como resultado de seus atos mal orientados, certamente deve ter uma causa. De acordo com a Escritura e o pensamento cristão, essa causa não pode ser outra senão a primeira transgressão do primeiro ser humano, pela qual o pecado e a morte entraram no mundo. A desobediência de Adão é o pecado originante. A Escritura diz isso claramente (Rm 5.12; ICo 15.22) e a experiência o confirma de minuto a minuto: todas as pessoas são concebidas em pecado e nascem em iniquidade. Isso só é concebível se adotarmos a ideia de que essa transgressão de Adão, de alguma forma, se refere a nós. Se não houvesse nenhuma relação entre Adão e nós, seria impossível nascermos em pecado porque ele quebrou o mandamento de Deus. A Escritura e a história, conformemente, nos apontam uma dívida moral comum original que pesa sobre toda a raça humana. A hipótese de Platão e outros de que toda alma, antes de vir ao corpo humano, já tinha existido por um longo tempo e caído durante sua preexistência provou ser, por boa razão, totalmente insustentável. Servindo de base para ela, porém, está o fato de que

[85] Agostinho, *On lhe Calholic and Manichean Waysof Life,* I, 22.

[86] Pascal, *Pensees and Olher Writings* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 42-43.

[87] Até mesmo Rousseau reconhece que o pecado original explicou tudo, menos a si mesmo.

todo ser humano nasce sob uma dívida moral. Essa dívida não é algo que cada um de nós - pessoal, individual e efetivamente - contraiu por si mesmo. Ela pesa sobre cada um de nós por causa de Adão. "Pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores" (Rm 5.19). Independentemente de podermos compreender, em algum sentido, o fato de que Deus - imediatamente, por meio e por causa da desobediência de Adão - nos fez todos pecadores, esse fato em si é certo, baseado na Escritura e na experiência. Não obstante, algumas coisas podem ser ditas, senão para explicar essa ação de Deus, certamente para destituí-la de sua aparência de arbitrariedade.

Em primeiro lugar, lembre-se, a humanidade não é um agregado de indivíduos, mas uma unidade orgânica, uma raça, uma família. Os anjos, por outro lado, estão todos lado a lado, independentes uns dos outros. Eles foram todos criados ao mesmo tempo e não são produto de procriação. Entre eles, um juízo divino, tal como o que foi pronunciado sobre toda a humanidade em Adão, não teria sido possível: cada um fica de pé ou cai por si mesmo. Mas não é assim entre nós. Deus criou a todos nós a partir de um homem (At 17.26). Não somos um amontoado de almas empilhadas em um pedaço de terra, mas todos parentes de sangue uns dos outros, ligados uns aos outros por inúmeros vínculos, portanto, condicionando e sendo condicionados mutuamente. E, entre nós, o primeiro ser humano novamente ocupa um lugar totalmente único e incomparável. Como os ramos em uma árvore, uma massa em seu começo, membros em uma cabeça, assim também todos nós estamos germinalmente presentes nos lombos de Adão e todos procedemos dessa fonte. Ele não era uma pessoa particular, nem um indivíduo independente ao lado de outros indivíduos independentes, mas uma raiz, uma fonte, a base, o início germinal de toda a raça humana, nosso ancestral natural comum. Em certo sentido, pode-se dizer que "todos nós estávamos nesse ser humano", que aquilo que ele fez foi feito por todos nós nele. A escolha que fez e a ação que tomou foram a escolha e a ação de todos os seus descendentes. Certamente, essa unidade física de toda a raça humana em Adão é de imensa importância para a explicação do pecado original.. São necessários pressupostos e pré-requisitos. Se Cristo foi capaz de levar nossos pecados e compartilhar sua justiça conosco, ele teve, primeiro, de assumir a natureza humana. No entanto, o realismo, por si mesmo, é insuficiente para explicar o pecado original.[88] Em certo sentido, pode-se dizer, de fato, que todos os seres humanos estão compreendidos em Adão, mas apenas em um sentido específico: isso é verdade *representativamente, não fisicamente*- Em conexão com a aliança da graça, ninguém fala dessa maneira. Podemos e devemos dizer, de fato, que Deus nos imputa a justiça de Cristo como se nós mesmos tivéssemos realizado a obediência que Cristo realizou por nós,[89] mas não somos, por causa disso, as pessoas que pessoal e fisicamente satisfizeram a justiça de Deus.

[88] O realismo foi promovido na América por Shedd e encontrou na Holanda um competente e convicto defensor na pessoa do Dr. Greydanus. *Cf.* também a doutrina da identidade de Jonathan Edwards, in J. Ridderbos, *Jonalhan Edwards,* 162; e a de Bilderdijk. in H. Bavinck, *Bilderdyk als Denker en Dichter* (Kampen: Kok, 1906), 82ss.

[89] Catecismo de Heidelberg, Q. 60.

Cristo cumpriu as exigências da justiça de Deus por nós e em nosso lugar. Assim também aconteceu com Adão: virtual, potencial e germinalmente, pudemos estar compreendidos nele; pessoal e efetivamente, porém, foi ele quem quebrou o mandamento probatório, e não nós. Se o realismo rejeitasse essa distinção e fosse totalmente coerente, toda imputação, tanto no caso de Adão quanto no de Cristo, seria desnecessária. Em ambos os casos, seria o próprio indivíduo que, pessoalmente, cometeria o ato pecaminoso e pessoalmente faria satisfação por seu sofrimento e morte.

Além disso, se a transgressão de Adão tivesse sido nossa nesse sentido realista, também seríamos responsáveis por todos os outros pecados de Adão, todos os pecados de Eva e por todos os pecados de todos os nossos outros ancestrais, pois estaríamos incluídos neles tanto quanto em Adão quando violou o mandamento probatório. É impossível ver, portanto, como Cristo, que fisicamente descendeu dos pais e de Adão e Eva, podia ser isento do pecado original. Por essa perspectiva, certamente, a unidade física necessariamente acarreta a unidade moral. Além disso, o realismo se mete em um problema considerável quando chega à aliança da graça, pois, se não houvesse aliança das obras, também não haveria uma aliança da graça: uma fica de pé ou cai com a outra. Ora, se a justiça de Cristo é adquirida e aplicada não na forma de uma aliança, mas realisticamente, então, no caso de Cristo, ela consiste no fato de que ele assumiu nossa natureza, e, nesse caso, a satisfação e a salvação advêm a todos os seres humanos, pois Cristo assumiu a natureza de todos eles. Ou então, elas consistem no fato de que cada um, primeiro, adquire essa unidade física com Cristo somente por meio da regeneração ou da fé, e, nesse caso, é impossível enxergar como Cristo poderia fazer a satisfação por aqueles com os quais ele só se tornará um quando eles crerem. Nesse caso, a regeneração e a fé correm o risco de perder seu caráter ético, o foco é mudado de Cristo para o cristão e os benefícios da aliança são realizados somente depois e pela fé. Finalmente, embora o realismo represente uma grande vantagem, a saber, a unidade da raça humana, no processo, ela perde de vista outra vantagem, não menos importante, a saber, a independência da personalidade humana. Um ser humano é membro da raça como um todo, certamente, mas, nesse todo, ocupa um lugar exclusivo. Os indivíduos são mais do que ondas no mar, mais do que manifestações passageiras da natureza humana em geral. Anteriormente, observamos que as relações que as pessoas mantêm umas com as outras são distintas daquelas encontradas entre os anjos e entre os animais.[90] Embora estejam relacionados a ambos, os seres humanos também são diferentes de ambos. Eles são criaturas que possuem um caráter próprio. Por essa razão, a unidade física, nesse caso, não é suficiente. Acrescenta-se aqui uma unidade ética, federal.[91]

Logo que os teólogos da igreja cristã começaram a refletir sobre o elo entre o pecado de Adão e o nosso, a unidade física provou-se insuficiente. Shedd,

[90] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 568-72 (#296).

[91] *Cf* contra o realismo, A. A. Hodge, *The Atonement* (Filadélfia: Presbyterian Board of Publication, 1867), 99ss.

reconhecidamente, afirma que Agostinho, os escolásticos e também os primeiros teólogos reformados eram realistas.[92] Porém, isso está errado. Embora a doutrina da aliança ainda não tivesse sido desenvolvida, a ideia já ocorre nos pais da igreja e nos teólogos medievais.[93] O simples fato de que quase todos eles aderiram ao criacionismo diz bastante, pois um criacionista não pode ser realista. O federalismo certamente não exclui a verdade contida no realismo. Ao contrário, ele a aceita plenamente e parte dela, mas não se limita a ela. Ele reconhece uma unidade da natureza da qual depende a unidade federal. Na raça humana, encontramos uma variedade de formas de comunidade que são baseadas não só principalmente, mas basicamente, em uma descendência física, porém, em uma elevada unidade moral. Há "comunidades morais" - a família nuclear e a estendida, a sociedade, a nação, o estado, a igreja, associações e federações de todos os tipos e para uma variedade de fins - que têm uma vida própria, estão sujeitas a leis particulares, especialmente à lei que Paulo formula quando diz: "Se um membro sofre, todos sofrem com ele; se um membro é honrado, todos com ele se regozijam" (ICo 12.16). Todos os membros desse corpo podem ser ou uma bênção ou uma maldição para os outros, e isso aumenta na medida em que são destacados e ocupam um lugar mais central no organismo. Pais, mães, tutores, zeladores, professores, mestres, patrões, guias, príncipes, reis e assim por diante têm a maior influência sobre aqueles que estão sob suajurisdição. Sua vida e conduta decidem o destino de seus subordinados, eleva-os e honra-os, ou rebaixa-os e os empurra para a destruição. A família do bêbado é arruinada e desgraçada por causa do pecado do pai. A família de um criminoso é amplamente, e por muito tempo, identificada e condenada juntamente com ele. Uma congregação definha sob a conduta infiel de um pastor. Um povo declina e é eventualmente destruído como resultado das políticas tolas de um rei. "Em todas as coisas em que os reis são loucos, os aqueus [gregos de Homero] são punidos". Entre as pessoas há solidariedade para o bem e para o mal: comunidade em bem-aventurança e emjuízo. Estamos sobre os ombros das gerações anteriores e herdamos as coisas que eles acumularam na forma de bens materiais e espirituais.

Entramos em seus labores, descansamos sobre seus louros, desfrutamos das coisas que eles frequentemente adquiriram com grande custo. Recebemos tudo isso imerecidamente, sem termos pedido isso. Isso espera por nós desde o nosso nascimento. Isso nos é transmitido pela graça. Não há alguém que objete a isso e se oponha a essa lei. No entanto, se a mesma lei começa a exercer seus efeitos nas coisas que são más e nos fazem participantes dos

[92] W.G. T. Shedd. *Dogmatic Theology,* 3ª ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, 1891-94), II, 37.

[93] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmaties,* II, 565-68 (#295); J. Schwane, *Dogmengeschichte,* III, 393ss.; IV, 166ss.; J. Kleulgen, *Theologie der Vorzeit vertheidigt.* 2ª ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), II, 711; J. H. Òswald, *Religiöse Urgeschichte der Menschheit* (Paderbom: Ferdinand Schöning, 1887), 165, 167; M. J. Scheeben, Hanbuch der katholischen Dogmatik, 4 vols. (1874-98; reimpressão, Freiburg i. B.: Herder, 1933), I, 500. Nota do organizador: ET: *a Manual of Catholie Theology: Base dou Scheebens' "Dogmatic",* trad. e org. Joseph Wilhelm e Thomas Bartholomew Scannell, 4ª ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.; Nova York: Benziger Brothers, 1909); C. Pesch, *Prael. Dogm.,* III, 136.

pecados e dos sofrimentos de outros, a mente humana se revolta e acusa essa lei de ser injusta. O mesmo filho que [alegremente] aceita a herança de seu pai se recusa a pagar as dívidas dele.

Em Israel, o mesmo lamento foi ouvido nos dias de Ezequiel.[94] No Antigo Testamento, existia uma lei de solidariedade (Gn 9.25; Êx 20.5; Nm 14.33; 16.32; Js 7.24-25; ISm 15.2-3; 2Sm 12.10; 21.Is.; lRs 21.21, 23; Is 6.5; Jr 32.18; Lm 3.40s.; 5.7; Ed 9.6; Mt 23.35; 27.25). Mas quando Israel* em sua suposta justiça, reclama disso, o Senhor envia o anúncio profético não daquilo que ele pode fazer de formajusta, mas daquilo que ele fará se Israel se arrepender e parar de andar no caminho de seus antepassados. Há, de fato, uma solidariedade no pecado e no sofrimento, mas Deus permite isso e frequentemente dá ao povo o poder de romper com essa comunidade moral e eles mesmos se tornarem os precursores de uma geração que anda no temor do Senhor e desfruta de seu favor. Mas, em vez de suspender a lei dc solidariedade, isso a confirma. Cristo demonstrou a verdade da solidariedade da raça humana de uma forma melhor do que Adão. Se essa solidariedade também pudesse ser quebrada, não somente toda compaixão, mas também todo amor, amizade, intercessão e assim por diante deixariam de existir. A humanidade se desfaria em átomos sem vida. Não haveria mistério, nem misticismo, nem vida humana.

Não obstante, Shedd está correto ao dizer que a solidariedade do sofrimento ainda não explica a imputação do pecado de Adão a todos os seus descendentes.[95] Sofrer pelo pecado de outra pessoa não é o mesmo que ser punido pelo pecado de outra pessoa e, por isso, ser visto como próprio realizador desse pecado. Há sofrimento sem transgressão pessoal (Lc 13.1-5; Jo 9.3). Mas essa solidariedade, que testemunhamos todos os dias, nos priva de uma razão para acusar Deus de injustiça quando ele faz com que toda a humanidade participe da punição de Adão. Pois assim ele age a todo momento, tanto em bênçãos quanto em juízos. Se essa conduta é consistente com sua justiça, então esse é e tem de ser o caso também com a transgressão de Adão. Há, além disso, uma razão especial pela qual, no caso de Adão, a lei da solidariedade não é e não pode ser completamente verdadeira. A lei da solidariedade não explica a aliança (das obras ou da graça), mas está baseada nela e refere-se a ela. Ela sempre exerce influência dentro dos círculos que são mais circunscritos do que aqueles que são formados pela própria humanidade. Por maior que seja a bênção ou maldição dos pais ou dos tutores, filósofos e artistas, fundadores de religiões e reformadores, reis e conquistadores, sempre existiram "circunstâncias" de lugar, tempo, país, língua e assim por diante para limitá-la. O círculo dentro do qual sua influência foi exercida sempre foi fechado dentro de outros círculos maiores. Só existiram duas pessoas cuja vida e obra se estenderam aos limites

[94] A. B. Davidson, *The Theology of lhe Old TesOamení* org. a partir dos manuscritos por S. D. F. &ilmond (Nova York: Charles Scribncr's, 1904), 219ss., 283.

[95] W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* II, 187.

da própria humanidade, cuja influência e domínio têm efeitos sobre todas as extremidades da terra e para a eternidade.

Estamos nos referindo a Adão e Cristo. O primeiro trouxe o pecado e a morte ao mundo, o segundo, justiça e vida. Segue-se, da posição totalmente excepcional ocupada por Adão e Cristo, que somente eles podem ser comparados um ao outro, e todas as outras relações, que são derivadas de círculos dentro da humanidade, embora possam servir como ilustrações e sejam de grande valor, oferecem meramente analogias, não identidade. Isso significa que Adão e Cristo foram colocados sob uma ordenança totalmente especial de Deus, precisamente tendo em vista a posição especial que ocupam na humanidade. Quando um pai mergulha sua família na miséria juntamente consigo mesmo, ou um rei faz o mesmo com seu povo, ou um filósofo com seus seguidores, ou um chefe com seus funcionários, podemos olhar atrás dessas pessoas e, em certa medida, encontrar alguma explicação e satisfação na solidariedade que prevalece na humanidade como um todo e em seus vários círculos. Mas, no caso de Adão e Cristo, não podemos fazer isso. Eles têm a raça humana não atrás de si, mas à sua frente; não fluem dela, mas dão origem a ela; não são sustentados por ela, mas a sustentam; não são produto da humanidade, mas são, cada um a seu modo, seu princípio e raiz. Eles não são explicados pela lei de solidariedade, mas explicam essa lei por sua própria existência. Eles não pressupõem, mas constituem o organismo da humanidade. Se a humanidade, em um sentido filosófico e em um sentido, ético, devesse permanecer uma unidade, como foi planejado; portanto, se, nessa raça humana devesse existir não só uma comunidade de sangue, como no caso dos animais, mas, com base nela, também uma comunidade de bens materiais, morais e espirituais, então isso só pode ser feito e mantido considerando-se todos em uma só pessoa. Como as coisas acontecerem com. essa pessoa, assim será com toda a raça humana. Se adão caiu, a humanidade cai; se Cristo permaneceu de pé, a humanidade é levantada nele. A aliança das obras e a aliança da graça são as formas pelas quais o organismo da humanidade é mantido também em um sentido religioso e ético. Como Deus está interessado não em uma mão cheia de indivíduos, mas em uma humanidade à sua imagem e semelhança, ela teve de cair e ser levantada novamente em uma pessoa. Assim se interpreta a ordenança de Deus e assim se interpreta seu julgamento. Em uma pessoa ele declara todos culpados, e assim a humanidade nasce - impura e em processo de morte - de Adão; em uma pessoa ele declara todos justos e consagrados à vida eterna. "Deus a todos encerrou na desobediência, a fim de usar de misericórdia para com todos" [Rm 11.32],[96]

[96] Em anos recentes, cm oposição ao individualismo dc Adam Smith c.s., a ideia dc solidariedade se tomou muito popular na ética social. Ver, *Inter alia,* *E. Bersier, *La Solidarité* (Paris, 1870); *Vercucil, *Étude sur la solidarité dans le Christianisme l'après St. Paul* (Mantauban, 1894); H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalkonomie* (Freiburg: Herder, 1905), 35 Iss. O Sétimo Congresso dc sociologia, realizado cm Berna, cm julho dc 1909, foi totalmente dedicado à discussão da ideia dc solidariedade cm suas várias formas e aplicações.

## O PECADO COMO CONSEQUÊNCIA DO PECADO

[324] A consequência do "pecado originanté" *(peccaíum originans)* é o "pecado originado" *(peccaíum originaturri)*I. Como todoS são considerados pecadores em Adão, todos nascem dele em um estado pecaminoso. A corrupção original é uma punição pela culpa original. Por essa perspectiva, o pecado original foi primeiramente interpretado por Agostinho, interpretação que trouxe à tona um forte protesto por parte dos pelagianos,[97] e, mais tarde, pelos remonstrantes.[98] A Escritura frequentemente fala nesses termos e considera os pecados consequentes como punição por pecados anteriores (2Sm 12.11-12; IRe 11.11-31; 22.30ss.; Is 6.9-10; 7.17; 10.5-7; 14.3; Jr 50.6-8; Rm 1.24-28; 2Ts 2.11-12; *eíc.).* Os pecados humanos também estão sujeitos ao governo de Deus: as leis e ordenanças que se aplicam à vida do pecado foram formuladas e são sustentadas por ele. A essa categoria de leis pertence também esta: "A maldição de um ato mau é, acima de tudo, que ele deve continuamente dar origem ao mal". A natureza do pecado é tal que progressivamente faz com que os pecadores sejam néscios e duros, enreda-os cada vez mais firmemente em suas armadilhas e os empurra ainda mais rapidamente em uma ladeira escorregadia em direção ao abismo. É verdade que o pecado, visto em si mesmo, nunca pode ser uma punição pelo pecado, pois os dois são essencialmente diferentes e opostos entre si. Os pecados surgem da vontade, e as pessoas sofrem punição contra sua vontade. O pecado é uma violação da lei, a punição é um ato de sustentação da lei. No entanto", um pecado subsequente pode ser chamado de punição por um pecado anterior, pois distancia o pecador ainda mais de Deus, torna-o mais desprezível e o abandona a todos os tipos de cobiça e paixão, medo e remorso.[99]

De acordo com essa lei, no caso de Adão e de todos os seus descendentes, um estado pecaminoso seguiu o ato pecaminoso. O quadro que os pelagianos têm disso é que um ato da vontade, seja qual for, não tem quaisquer consequências. A vontade que cometeu o erro pode, um minuto depois, se quiser, fazer o bem. Por essa perspectiva, a vontade nunca tem uma natureza fixa, um caráter determinado, e nunca alcança isso. Ela é e continua sendo neutra, indiferente, sem qualquer inclinação interior, sempre situada entre opostos e focalizando, com inconstância incalculável, ora uma direção, ora outra. Mas essa opinião é contestada por todas as direções. No caso de Adão e Eva, quando violaram o mandamento de Deus, uma enorme mudança moral ocorreu. Vergonha e medo diante de Deus tomaram posse deles. Serenidade, paz e inocência foram

[97] Agostinho, *Againsl Julian,* V, 3.

[98] em sua *Apologia pro Corfessione* (1629), VII, 4.

[99] P. Lombardo, *Sent.,* H, dist. 36; T. Aquino, *Summa theol.* I, 2, q. 87, art. 2; q. 75, art. 4; q. 84, art. 1-4; J. Gerhard, *Loci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), VI, c. 10. n. 140; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* IX, 15; F. Spanheim, *Opera,* 3 vols. (Lugduni Batavorum [Leiden]: Conclium Boutestein *[etc.],* 1701-3), III, 1268-70; 15. dc Moor, *Comm. theol.,* III, 332-35; F. Schleiermacher, *The ChristianFaith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §71,2; J. Müller, *Christian Doctrine o/Sin,* II, 589ss.; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* I, 489; P.Christ, *Diesittliche Weltordnung* (Leiden: E. J. Bríll, 1894), 59.

embora. Eles se esconderam de Deus por entre as árvores do jardim e sentiram vergonha um do outro. Caim cometeu fratricídio. Logo o Senhor viu que a impiedade dos seres humanos era grande sobre a terra e todos os pensamentos de seu coração eram maus desde a sua mocidade. Na transgressão de Adão teve início uma degeneração assustadora da raça humana. Estamos confrontando aqui uma realidade horrível, cuja explicação nos escapa. Como pode um só pecado ter consequências tão terríveis e produzir uma inversão tão radical na natureza humana?

Falando de forma geral, podemos começar dizendo que frequentemente, na vida, a relação entre o ato e suas consequências nos parece ser totalmente desproporcional. Uma hora de negligência pode produzir uma vida de lágrimas. Um erro pequeno, um único passo mal dado pode mudar radicalmente a direção da vida de numerosas pessoas. Incidentes aparentemente insignificantes têm um resultado que dura por gerações. Nossa felicidade ou infelicidade geralmente fica pendurada por um fio de um evento "casual". Uma transgressão de Adão produziu uma mudança total nos pensamentos atitudes e inclinações de toda a sua natureza. A experiência nos ensina, afinal, que não importa o que as pessoas façam, o ato, em alguma medida, volta para elas e deixa traços em seu caráter. No fundo, nada é indiferente e nada passa por nós sem deixar um traço. Todo ato da vontade, surgindo de impulsos e desejos anteriores, tem um impacto retroativo sobre ela e a reforça. Dessa forma, todo pecado se torna um hábito, um padrão tendencioso, uma paixão que controla a pessoa como um tirano. Os seres humanos são mutáveis, extraordinariamente moldáveis e flexíveis. Eles se adaptam a todas as ocasiões, se acomodam a todo tipo de ambiente, se acostumam a tudo e se orientam por todos os costumes. Aqueles que cometem pecados se tornam escravos do pecado. Um crime, uma mentira, um roubo, um assassinato nunca acaba no momento em que é cometido. De uma forma semelhante, mas em escala muito maior, a desobediência de Adão mudou toda a sua natureza.

Sua transgressão, além disso, teve não somente um lado exterior, mas também um lado interior. A situação não foi que o ato pecaminoso cometido por Adão, que consistiu de comer do fruto proibido, aconteceu imediatamente, sem qualquer preparação e só mais tarde resultou em uma variedade de mudanças morais em sua natureza. Dessa forma, não há relação entre a culpa e a corrupção moral de Adão. O próprio ato de comer já foi uma revelação de uma extensa mudança moral que havia ocorrido em seu eu interior. Estritamente falando, esse não foi o primeiro pecado, mas o primeiro pecado plenamente amadurecido no sentido de Tiago 1.15. Antes do ato pecaminoso, houve considerações pecaminosas na mente (dúvida, incredulidade) e tendências pecaminosas no coração (cobiça, orgulho) que foram incentivadas pela tentação da serpente e alimentadas pela vontade humana. Antes, durante e depois do ato de comer do fruto proibido, a relação dos seres humanos com Deus e sua lei havia mudado. Eles não se tornaram primeiro uma coisa e depois outra, mas todos, de forma

imediata e inter-relacionada, se tornaram culpados e impuros diante da face de seu Criador. Culpa e corrupção são duas consequências simultâneas de um e o mesmo pecado, dois aspectos da mesma ocorrência. Finalmente, a mudança iniciada em Adão não consistiu em que, agora, um princípio pecaminoso foi implantado nele ou em que algum componente de seu ser, sua alma ou corpo, suas habilidades ou poderes tenham sido removidos dele. Ela consistiu em que, por meio de sua dúvida e incredulidade, de seu orgulho e cobiça, e, finalmente, pelo próprio ato pecaminoso, a própria pessoa progressivamente se afastou de Deus e de sua lei, posicionou-se fora do círculo de seu favor e de sua comunhão e começou a usar todos os seus dons e poderes, acima de tudo, contra Deus e seus mandamentos. Quando isso acontece, quando um ser humano se coloca fora da comunhão e da lei de Deus, o estado pecaminoso automaticamente resulta, assim como as trevas aparecem quando a luz vai embora. "É impossível, para uma criatura, que o amor de Deus não tenha levado ao ponto de saturação para amar a si mesma" (Melanchthon). Um ser humano que se retira da comunhão com Deus, na qual foi criado, só pode ser concebido como um pecador, culpado e depravado, diante da face de Deus.

A mesma mudança ética e religiosa que ocorreu em Adão no momento de sua queda sobrevêm a todos os seus descendentes. Todos eles nascem no mesmo estado moral em que Adão entrou depois de sua transgressão. Esse fato dificilmente pode ser negado de alguma forma. Não somente a Escritura o ensina, mas a experiência e a história o provam diariamente. Se algo é certo, é certamente que os seres humanos são concebidos e nascem não como santos, mas como pecadores. Isso indica que eles têm a mesma culpa em comum com Adão, pois pecado, culpa e corrupção sempre andam juntos.

Nesse ponto devemos evitar dois extremos. Por um lado, alguns teólogos argumentam que, no caso de Adão, antes do ato de comer do fruto proibido não pode ter havido quaisquer considerações e desejos pecaminosos, pois desejar não era pecaminoso, era apenas a operação natural de seus apetites físicos. Se tivesse resistido a esse desejo, teria permanecido livre de todo pecado. O pecado de Adão, portanto, está somente no ato de comer.[100] Contra essa interpretação, porém, está o fato de que Gênesis 3 mostra claramente como a serpente agiu gradualmente para levantar dúvida, incredulidade e cobiça no coração da mulher. Na teologia cristã, portanto, salientou-se consistentemente que o primeiro pecado se originou na consciência e, como resultado de várias considerações e inclinações, foi completado no ato.[101] Quando esse ato é interpretado totalmente como algo externo e separado de tudo o que aconteceu internamente, a coerência parece exigir, também, que a justificação pela fé não somente preceda, mas também seja separada da regeneração. Jones, de qualquer forma, declara que um homem não-regenerado pode crer e que a Escritura, por essa razão, também diz que Deus justifica o ímpio. "O homem

[100] J.C. Jones, *Primeval Iflßclation: Studiessin Gênesis I- VIM* (Londres: Hoddcr & Stoughton, 1897), 2.53ss.

[101] Ver, *e.g., i.* Marck, *Historiaparadisi,* 526ss.

sem pecado pode pecar - esse é o mistério da queda; um homem ímpio pode crer - esse é o mistério do levantamento".[102]

Por outro lado, é igualmente incorreto concluirmos, a partir do fato dc que a culpa e a corrupção sempre andam juntas, que a corrupção é, na verdade, anterior ã culpa. Jonathan Edwards, em parte, chegou a essa posição porque tentou deduzir o ato pecaminoso da inclinação pecaminosa que o originou e tentou explicar a segunda em termos de princípios naturais inerentes à natureza inferior da humanidade.[103] Essa posição foi defendida decisiva e francamente na escola de Saumur (França), por Placaeus e por todos os proponentes da imputação mediada do pecado de Adão.[104] A essa opinião, porém, há sérias objeções: (1) Nesse caso, não há razão para que os descendentes de Adão nasçam impuros; (2) nesse caso pode existir uma impureza moral que não seja, ao mesmo tempo, culpa; e (3) os seres humanos só se tornariam pecadores pessoalmente consentindo nessa impureza moral por um ato da vontade. Em oposição a essa afirmação, os reformados sempre sustentaram que tem de haver uma razão objetiva pela qual todos os descendentes de Adão nascem culpados e impuros, e essa razão não pode ser outra senão que, de alguma forma, eles mesmos são culpados em Adão. Alguns tentaram explicar isso mais realisticamente, outros, mais federalisticamente, mas, de ambas as formas, o pecado de Adão é o pecado de todos os seus descendentes. Sobre o fundamento de que estavam compreendidos em Adão, quer ele seja seu cabeça natural ou federal, foram declarados culpados por Deus. Há um julgamento (KPÍ|IA) antecedente de Deus como Juiz sobre um ser humano e uma transgressão, e esse julgamento (KPÍJIA) contém a KAXÁKHHA (sentença) de que não somente Adão, mas todos os seus descendentes são culpados, impuros e merecem a morte (Rm 5.16). Nascer nesse estado de culpa, impureza e depravação é a execução da sentença imposta por Deus sobre a transgressão de Adão. Assim como, em decorrência de sua transgressão, ele mesmo foi imediatamente considerado culpado, pervertido pela corrupção e sujeito à morte, assim também isso acontece, em virtude do juízo de Deus, na vida de todos os seus descendentes. Culpa, corrupção e morte, no caso dos descendentes de Adão, estão inter-relacionadas da mesma forma que no próprio Adão e, assim, nessa inter-relação mútua, passaram a todos.

## PECADO HERDADO?

[325] A forma pela qual o "pecado originado" se torna a experiência de todos nós não é por meio de imitação, mas por meio de geração, baseada na imputação. Há um julgamento (Kpqm) antecedente de Deus, e, em virtude desse julgamento, todas as pessoas nascem de Adão culpados, impuros e em processo de morte. Elas não se tornam tudo isso somente em um estágio posterior,

[102] J. C. Jones, *Primeval Revelation,* 256, 257.
[103] J. Ridderbos, *Jonathan Edwards,* 171 ss.
[104] Ver acima, 1Ò1-103 (#322); *cf.* tambcm Shedd, *Dogmatic Theology,* II, 170.

como resultados de pecados efetivos, mas são assim desde a concepção e o nascimento. À morte é prova disso, pois ela atinge não somente os adultos, mas também, em grande medida, as crianças, até mesmo as por nascer, e, segundo a Escritura, a morte não é um processo natural, mas o "salário do pecado". O racionalismo condenou a doutrina do pecado original como irracional, mas, no século 19, ela foi gradualmente reconhecida novamente como contendo verdade. Enquanto o século 18 sonhava a bondade natural dos seres humanos e responsabilizava a sociedade por todo pecado e imperfeição, hoje em dia as pessoas geralmente adotam aposição oposta: como os seres humanos se originam do mundo animal, eles continuam sendo animais no coração. Escondida em toda pessoa está "a besta humana" *{la Bête humaine).* "Sua natureza animal [herdada] é o defeito da humanidade".

Agora, porém, [segundo se crê], felizmente temos uma sociedade "santa" e um estado "santo" que restringem os efeitos desses seres humanos grosseiros, animalescos, e os empurra na direção da virtude. Todo vício é inato, e toda virtude é adquirida.[105] Com relação a isso, a mudança de ponto de vista com relação à origem e à natureza da humanidade, a teoria da transmissão hereditária também emergiu, pois se não houvesse transmissão dc traços adquiridos na luta pela sobrevivência, é claro que não haveria algo como desenvolvimento e progresso, especialmente nenhuma descendência humana a partir do mundo animal. Na teoria de Darwin, a transmissão hereditária, portanto, desempenha um papel fundamental e, sobre a posição da evolução, ela tem sido chamada, com boa justificativa, de causa primária de todo o progresso feito pela raça humana, "o mais esplêndido de todos os fenômenos naturais". Apesar disso, os fatos sobre os quais a teoria da transmissão hereditária está baseada eram, em grande parte, conhecidos também em tempos passados. O fato de que toda espécie reproduz seu tipo, que os filhos adquirem características de seus pais, que não somente características físicas, mas também características mentais passam dos pais para os filhos e netos - o que, como fica evidente pela teoria do traducianismo, era conhecido também no passado. E que, entretanto, nem todos Os traços são transmitidos biologicamente, que cada indivíduo tem algo mais que o conjunto do produto de seus pais - o que também, como a teoria do criacionismo testifica, não era desconhecido às gerações passadas. Mas, naquela época, as pessoas ainda não interpretavam todos esses fatos à luz de uma visão de mundo materialista ou panteísta ou os fizeram subservientes a uma doutrina preconcebida da evolução. Acima de tudo, esses fatos ainda não eram abusados na literatura e no drama para retratar os seres humanos como produto passivo de sua origem e de seu ambiente à mercê do acaso ou do destino, privando-os, assim, de toda energia moral, de toda coragem para ser e de todo gosto pela vida. Tudo isso só aconteceu no século 19. Quando as pessoas da ciência proclamaram a transmissão hereditária como uma lei imutável e um fato inescapável, numerosos moralistas, escritores e críminologistas estavam prontos para

[103] F. Bniriétière, *La moralitê de la doctrine évolutive* (Paris: Fi.rmjn-Didot et Cie., 1896).

concluir que os seres humanos eram produto da natureza no mesmo sentido que as plantas e os animais, que sua independência e liberdade são uma ilusão, que eles devem, por necessidade, ser o que são.

Contra essas falsas e perigosas conclusões, felizmente, houve uma reação. Sempre, quando a ciência continua sua pesquisa, ela se corrige novamente. Isso também aconteceu nos casos presentes, e sobre bons fundamentos.

1. Os fatos sobre os quais a teoria da transmissão hereditária está baseada consistem, na realidade, em que muitos traços característicos dos pais aparecem nos filhos e nos netos. Entre estes há traços físicos, como compleição física, postura e tipo físico, cor do cabelo, forma dos braços, a força ou a fraqueza dos sentidos, deformidades (polidactilia, albinismo). Mas também incontáveis traços mentais passam dos pais para os filhos: uma memória fraca ou forte, intelecto e capacidade de julgamento, emoção e vontade, características de humor, temperamento, caráter, aptidões, instintos, inclinações e talentos. Entre todos esses traços, há aqueles que são bons e que são uma bênção para os filhos: dons de intelecto e coração, gentileza, compaixão, sensibilidade, alegria, o apego à ordem e habilidades artesanais. Mas, geralmente, há também impulsos e paixões ruins, tais como tendência à falsidade, avareza, ganância, glutonaria, desejo compulsivo pelo jogo ou pelo álcool, luxúria, cleptomania, assassinato; ou uma predisposição a certos males, como tuberculose, gota, epilepsia, hipocondria, doença mental e assim por diante. Todos esses traços geralmente passam dos pais para os filhos e netos até a terceira e quarta geração. Ou saltam uma oü mais gerações e retornam em descendentes mais distantes. Esses fatos são observados tão precisa e frequentemente que sua veracidade não pode ser colocada em dúvida. Todos, por essa razão, conhecem exemplos disso em seu próprio ambiente. Até mesmo ditados populares se referem a isso: "Tal pai, tal filho"; "o cavaco não cai longe do toco".

2. No momento em que se tenta classificar ou agrupar esses fatos, porém, imediatamente se enfrentam grandes dificuldades. Que traços genéricos são transmitidos - por exemplo, que os pais sempre produzem filhos da mesma espécie - é certo, mas isso não nos ajuda muito nesse caso. Admito que esse é um fato de grande importância, pois prova muito definidamente que as espécies são constantes e presas a uma lei, a lei de seu próprio tipo. Mas essa lei de geração - o semelhante busca o semelhante e gera o semelhante - é, na verdade, o pressuposto básico da hereditariedade no sentido estrito, que consiste na transmissão de todos os tipos de traços, traços que, como tais, não pertencem à espécie. Quais desses traços podem ser transmitidos e quais não podem é algo que não se pode dizer. Não se pode classificá-los por esse critério. Que traços raciais e variantes são propagados constantemente é algo que está sujeito a dúvidas legítimas. Sem dúvida, existem raças - também entre os seres humanos - que persistem século após século (os indo-germânicos, os semitas e outros), mas essas raças, originalmente, descenderam de uma raça humana. Não sabemos como, nem sabemos nem podemos saber com certeza se elas continuarão

a existir no futuro, sob circunstâncias muito diferentes. *Sabemos* que râças e gêneros, digamos, de animais e plantas, podem ser alterados e melhorados por meio de seleção. Essa melhoria, porém, é limitada, temporária e dependente da cultura humana. Via de regra, o pico de desenvolvimento é alcançado depois de quatro ou cinco gerações. No momento em que se interrompe o processo de seleção, os descendentes retomam à espécie antiga. Traços adquiridos não são incorporados à espécie, mas, em vez disso, as espécies mostram uma tendência de voltar à sua forma original. Que traços adquiridos passam dos pais para os filhos, embora seja afirmado por Darwin e outros, é algo rejeitado nos termos mais fortes possíveis por A. Weissmann, professor em Friburgo, e sua teoria está encontrando cada vez mais aceitação em nossos dias.

3. Ainda muito menos bem-sucedida é a tentativa de reduzir o fenômeno que ocorre nessa área a umas poucas leis. Elas são numerosas e complexas demais para isso. Nosso conhecimento da vida ainda é muito deficiente, incontáveis influências que controlam a estrutura e os traços de um organismo ainda são desconhecidas. Em todas as épocas corremos o perigo de tentarmos explicar um dado fenômeno a partir de uma causa que não tem nada a ver com ele e negligenciar completamente a causa verdadeira. Como a pesquisa não avançou muito, é prematuro falar em leis fixas. Ribot, reconhecidamente, formulou quatro leis sobre a hereditariedade de traços psíquicos, mas equivocadamente usou a palavra "lei" para descrever certas regularidades que pensou ter observado nos fenômenos em questão. Isso fica claramente evidente em sua terceira "lei", a do atavismo, que parece só ter sido inventada para dar uma aparência de regularidade a muitos casos nos quais traços favoráveis não são passados adiante e a "lei" de hereditariedade, portanto, não é operante. "Fatos que não são entendidos parecem ser pelo menos familiares no momento em que alguém os descreve com uma palavra familiar".[106] A hipótese de Lombroso sobre o caráter criminoso é, hoje, coisa do passado.[107] E, embora as estatísticas possam mostrar certa regularidade em nascimentos, casamentos, crimes e assim por diante, isso nãojustifica a conclusão de que toda pessoa é forçada a fazer o que faz, mais do que o fato de que a longevidade média de uma população em trinta anos obriga toda pessoa de trinta e um anos a morrer.[108]

4. A dificuldade de se falar sobre o fenômeno da hereditariedade aumenta significativamente como resultado do fato de que ele está consistentemente ligado ao fenômeno da variação. A hereditariedade existe, mas a variação também existe. Há unidade *e* diversidade, memória e também imaginação. Geralmente se diz que a hereditariedade é a "lei" e a regra, e a variação é a exceção. No

[106] J. H. F. Kohlbrugge, *Der Atavismus* (Utrecht: G. J. C. Scrinerius, 1897), 3.

[107] *Schermers, *De leer van Lombroso* (Heusden, 1896).

[108] W. M. Wundt, *Grundziige der physiologischen Psychologie,* 3 vols. (Leipzig: W. Engelmann, 1908-11), 11, 397; W. Windelband, *Über Willensfreiheil: Zwölf Vorlesungen* (Tübingen : J. C. B. Mohr, 1904), 134; A. von Oettingen, *Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung Jiir eine Socialelhik* (Erlangen: A. Deichert, 1882), 24ss.; nota dó organizador: a nota de Bavinck traz simplesmente: A. von Oettingen, *Die Moralstatistik,* 1882, p. 24ss. Isso pode se referir a *Die Moralstatistik in ihrer Htlfriiiung. ele.* (como está na nota) ou a *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre* (Erlangen: A. Deichert, 1882).

entanto, isso é dito sem base suficiente nos fatos, pois a variação desempenha um papel tão grande quanto a hereditariedade. Duas folhas na mesma árvore e no mesmo galho não são as mesmas, e isso acontece em toda a criação orgânica. Os filhos dos mesmos pais, às vezes, diferem muito entre si, física e mentalmente. As razões para isso são tão difíceis de se estabelecer quanto as razões para a unidade e similaridade. Hereditariedade e variação estão continuamente ligadas. Elas agem juntas e se cruzam, mas até agora ninguém diz como isso acontece e quais são as suas causas. Isso é ainda mais impossível porque, entre todas as criaturas mais elevadas, a procriação ocorre pela União de dois indivíduos (anfixímia: a união de gamctas), cada um dos quais tem suas próprias particularidades e exerce seu próprio efeito especial. Então, o fruto dessa união, antes e depois do nascimento, vive em um ambiente no qual os muitos fatores e influências operativos são incalculáveis. Uma intensa batalha é travada, portanto, entre aqueles que querem explicar tudo a partir de dentro, da disposição do indivíduo, e aqueles que querem explicar tudo a partir de fora, a partir do ambiente social. É necessária extrema cautela para não errar aqui. incontáveis fenômenos, como enfermidades e tendências aberrantes, inicialmente explicadas em termos de hereditariedade, mais tarde provaram ser o resultado do ambiente e da criação. As pessoas podem trazer consigo alguma disposição, mas essa disposição só se desenvolve em um ambiente correspondente.

5. Até agora, todas as teorias diferentes que tentaram explicar a hereditariedade e a variação se provaram inadequadas. O grande número delas é evidência de que nem uma só delas é satisfatória. Todos os filósofos e biólogos naturais testaram sua capacidade nesse problema, sem ter revelado esse mistério da vida. Em sua obra erudita *La structure du proíoplasma et les théories sur I 'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale,*[109] Yves Delage, professor da Sorbone, discutiu todas as teorias detalhadamente e concluiu: "Depois de ter estudado e discutido as numerosas teorias propostas para a resolução dos problemas de hereditariedade e evolução, somos obrigados a reconhecer que nenhuma apresenta uma solução aceitável. Todas erram em alguns pontos, não apenas incidentalmente, mas fundamentalmente, e a maioria delas, além disso, está baseada em hipóteses gratuitas e completamente improváveis". Ele mesmo, portanto, se abstém de oferecer ao leitor uma teoria completa: "Nosso conhecimento não é suficientemente avançado para que isso seja possível".[110] Isso foi uma coisa sábia a se dizer, pois ainda não progredimos muito além da compreensão de que a hereditariedade e a variação existem. O mistério de como, em virtude de quais causas, de acordo com quais leis e em que medida elas cooperam e se alternam, porém, ainda não foi explicado. Parece que a pesquisa científica, em vez de resolver os problemas existentes, faz com que aumentem em número e importância.

---

109) Yves Dclagc, *Lu structure du proíoplasma et les théories sur I 'hérédité et les'grands pmíflèmes de la biologie générale* (Paris: C. Rcinwald. 1895).

110 *Ibid.,* 743,747.

6. A responsabilidade por essa incerteza, porém, não pode ser lançada sobre a ciência, pois ela não é obrigada a ir além do possível, e a ciência pode ser capaz de nos dizer, amanhã, o que não é capaz de nos dizer hoje. Apesar disso, pode-se chamar a atenção para essa falta de resultados seguros para evitar outras conclusões prematuras e perigosas e para nos mantermos em guarda. Felizmente, as vozes que nos advertem a sermos cautelosos estão vindo dos círculos dos próprios especialistas. Eles salientam que os distúrbios e desvios absolutamente não são frequentes e em todos os casos passam dos pais para os filhos. A insanidade, por exemplo, embora, em muitos casos, seja hereditária, não o é em muitos outros casos. Em uma família na qual um dos membros se torna mentalmente doente como resultado de fatores hereditários, não é infrequente que outros membros tenham o mesmo destino, mas definitivamente não é o caso de que todos ou a maioria dos membros dessa família sejam afetados. Além disso, nos organismos superiores, a procriação está ligada à anfimixia, e essa circunstância, geralmente, especialmente no caso de escolhas sábias, introduz sangue novo e poder regenerativo. Finalmente, certamente há algo como aquilo que é chamado de defeito hereditário e degeneração hereditária. De qualquer forma, muitas crianças, no nascimento, já trazem consigo a suspeita de alguma enfermidade. No entanto, não se deve, por essa razão, fechar os olhos para o poder de cura inerente à natureza. Há, na hereditariedade, não somente um lado conservativo e progressivo, mas também um lado regressivo. Na formação de um ser vivo, a hereditariedade não somente tenta manter inviolado o tipo de gênero ao qual pertence, mas também tem uma tendência de retomar ao tipo original. Se não fosse assim, a população da Europa - por causa dos vícios e enfermidades que, em séculos passados, se alastraram em uma escala enorme - já* seria totalmente defeituosa e degenerada.

7. Com base nisso, também devemos advertir contra deixar que a hereditariedade nos leve ao fatalismo e ao pessimismo. A hereditariedade é apenas um lado da questão. Juntamente com ele há também a variabilidade. A degeneração é operante, mas a regeneração também o é. Dizendo de forma mais geral, em outras palavras: por um lado, os seres humanos são o produto de seus pais e ancestrais, de seu ambiente e de sua criação; por outro, são algo mais do que isso: egos independentes, personalidades. As pessoas nunca serão bem-sucedidas em explicar a pessoa humana - de forma traducianista - totalmente a partir da perspectiva do passado, pois somos mais do que produto de fatores preexistentes e externos: somos seres que sabem, desejam e podem."[1] Por meio desses atributos de capacidades cognitivas e conativas superiores, os seres humanos transcendem a esfera física e entram em um mundo superior, um mundo moral. Esse, também, é um mundo onde lei, regra e ordem prevalecem. A diferença entre o mundo físico e o psíquico (mental, intelectual e ético), certamente, não é que, em um, tudo é governado pela lei de causa e efeito e, no outro, o acaso, a arbitrariedade e o livre-arbítrio pelagiano estão no controle. Ao contrário,

[1] "O indivíduo não é mera manifestação da raça. Deus aplica à origem de cada ser humano um pensamento e um ato da vontade criativo especial. J. C. Jones, *Primeval Revelation,* 263.

também no mundo físico encontram-se causa e efeito, ordenanças e leis, mas de uma ordem diferente daqueles encontrados na natureza. Como resultado, há tanta diversidade no mundo psíquico quanto no mundo físico. Todas as pessoas são diferentes, também com relação à sua autoconfiança, liberdade, responsabilidade e culpa. Não podemos e não devemos colocar todos em um mesmo saco. A quem muito é dado, muito é cobrado e a quem pouco é dado pouco será cobrado. Mas tudo isso não muda o fato de que as pessoas são seres diferentes e mais elevados que as plantas e os animais. Elas estão acima do poder da natureza e, em oposição a ela, postulam seu "eu sei, eu quero, eu posso". Elas agem e podem agir como seres humanos, como pessoas. Elas são a causa de suas próprias ações. Elas agem não sem razões, mas sem compulsão. Elas são livres e, na proporção de sua liberdade, são responsáveis por suas ações. Além de uma causalidade física, há uma causalidade psíquica; além de uma causalidade mecânica, há uma causalidade energética; além de uma causalidade causal, há uma causalidade teleológica. Hoje isso está sendo cada vez mais reconhecido e, por implicação, a independência, a singularidade genética, a especial regularidade monotética da ordem moral mundial continuam a ser mantidas."[2]

8. Como, no mundo moral, não o acaso ou o destino, mas a ordem santa prevalece, não negamos nem os fatos de hereditariedade nem seu papel amplo. A teologia cristã não tem o menor interesse em depreciar isso de nenhuma forma. Ao contrário, a teologia cristã reconhece e respeita plenamente as leis que Deus estabeleceu nesse campo. Quanto mais sairmos ao encalço da hereditariedade e das leis fixas que a governam, maior será a glória daquele que é o Criador de todas as ordenanças, não um Deus de confusão, mas um Deus de ordem. Também é completamente verdadeiro que nunca podemos, com completa exatidão, indicar os limites que separam a culpa pessoal da culpa comunitária. O que Schleiermacher diz sobre o pecado original é muito diferente daquilo que a Escritura e a igreja dizem sobre ele, mas, em si mesmo, é completamente verdadeiro que o pecado, em geral, é o ato coletivo e a culpa coletiva da raça humana como um todo. Em outras palavras, o estado pecaminoso e os atos pecaminosos de cada indivíduo são, por um lado, condicionados pelos da geração anterior e, por outro lado, eles, por sua vez, condicionam o estado e os atos pecaminosos de seus descendentes. O pecado é "em cada um, a obra de todos e, em todos, a obra de cada um".[3] Por mais verdadeiro que tudo isso possa

[1u] Da abundante literatura, mencionamos apenas a seguinte: Hugo de Vries, "Eenheid in Veranderlijkheid", *Álbum de Naluur* (1898): 65-80; T. Ribot, *L'héréditèpsychologique* (Paris: F. Alcan, 1894); J. F. van Bemmelen, *De erfelijkheid von verworven eigenschappen* ("s Gravenhage: Nijhoff, 1890); R. Schäfer, *Die Vererbung. ein Kapitel ema einer zukünftigen psycho-physiotogischen Einleitung in die Padàgogik* (Berlim: Reuther & Reichard, 1897); A. J. Th. Jonker, "De Bcteckcnis van de Nicuwste Bcschouwingcn over Erfelijkheid cn Toerckcnbaarheid voor dc dienaar het Evangelie", *Theologische Sludiéh* 12 (1894): 291-322; W. H. Gispcn Jr., "De Lccr der Erfelijkheid cn dc Lccr der Erfzondc", *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie* 9 (1902): 289-311; C. H. Kuhn, "Hcrcditcit cn Pessimismc", *De Gids* 18/3 (julho dc 1900): 114-34; G. von Rohdcn, *Erbliche Belaslung und elhisehe Verantwortung* (Tübingcn : Mohr, 1907): L. Büchner, *Die Machl der Vererbung und ihr Einfluss auf den moralischen und geistigen Fortschritt der Menschheil* (Leipzig: A. Kroner, 1909); L. Bouman, "Dcgcneratic", *Organ van de Christlijke Vereeniging van Natuur-en Geneeskunde* (1908-9).

[113] F. Schleiermacher, *Christian Faith,* §71, 1,2.

ser, como a biologia reconheceu tanto a variação quanto a hereditariedade, não temos qualquer direito de privar os seres humanos de sua independência e liberdade e retratá-los como insírumentos passivos de poderes maus. Esse quadro não está baseado em ciência sólida, mas é resultado de uma imaginação doentia e, por meio da destruição de todo o poder da vontade, provoca uma devastação incalculável na vida das pessoas.

9. Finalmente, embora, em certa medida, possamos reconhecer agradecidamente o apoio oferecido pela ciência contemporânea à doutrina eclesiástica do pecado original, essa doutrina não é fortalecida por ela mais do que seria enfraquecida se, amanhã, essa mesma ciência se deliciasse em expô-la ao ridículo c como tola e despropositada. O pecado original não pode ser igualado com aquilo que é conhecido hoje como hereditariedade. Ele não é, afinal, um traço genérico que pertence à essência humana, porque ele entrou na natureza humana por meio de uma violação do mandamento de Deus e pode novamente ser removido dela por meio de regeneração e santificação. Tampouco, por outro lado, é ele um traço adquirido individualmente, pois caracteriza todas as pessoas, sem exceção, e, assim, é tanto uma parte da natureza humana que até mesmo o regenerado ainda gera filhos que são "por natureza, filhos da ira". "Os justos não geram a partir da fonte da qual foram regenerados, mas da qual foram gerados" (Agostinho).

O pecado original, portanto, ocupa um lugar especial. A teoria contemporânea de hereditariedade, embora possa tê-lo aliviado de sua aparente absurdidade porque novamente mostra que a humanidade é um organismo físico e ético, não explica o pecado original. Isso foi tentado em séculos anteriores pelo traducianismo ou criacionismo. Mas seja qual for a posição que se adote com respeito à origem das almas, a propagação do pecado original permanece igualmente difícil. O pecado original, afinal, não é uma substância inerente ao corpo e que possa ser transmitido por procriação. Ao contrário, ele é uma qualidade moral que a pessoa que carece de comunhão com Deus possui em virtude da natureza original. A depravação de Adão começou automaticamente no momento em que ele - em dúvida e incredulidade, orgulho e cobiça - se afastou de Deus. Da mesma forma, a depravação moral começa em seus descendentes desde o primeiro momento de sua existência. Assim como Deus afastou sua comunhão de Adão por causa de sua transgressão, assim também ele fez com seus descendentes. Ele não é a causa da depravação dos descendentes de Adão - quer se interprete a origem das almas de modo traducianista ou criacionista - mais do que era, quando, ainda sustentando Adão depois de sua transgressão, afastou sua comunhão deste. Todo ser humano, em virtude da relação física e ética que mantém com Adão, nasce culpável e manchado. "Cada pessoa, portanto, é o princípio próximo, sujeito e autor de seu pecado original".[4]

[114] G. Voctius, *Seleclae disputationes lheologicae,* 5 vols. (Ulrccht, 1648-49), I, 1104; P. Mártir Vcrmigli, *Loci comm.,* 70; A. Polanus, *Synt. theol.,* VI, c. 3; J. Zanchi, *Op. theol.,* IV, 50; G. Voetius, *Select. disp.,* 1,1078ss.; F.Turrelin, *Inslitutes oJElenctic Theology,* IX, 12; B. dc Moor, *Comm. theol.,* III, 289; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* II, 358; J. Edwards, *The Works ofJonatlian Edwards,* org. Paul Ramsey (New Havcn: Yale Unjyersity Press, 1989), II, 478.

## SEM EXCEÇÕES

[326] O pecado original é uma característica da natureza humana e, portanto, peculiar a todas as criaturas que possuem essa natureza. "Em Adão, a pessoa corrompe a natureza [humana]; nos outros seres humanos, a natureza [humana] corrompe a pessoa"."[3] A alegação pelagiana de que há, ou pelo menos, pode haver um povo sem pecado é refutada pela Escritura, pela experiência e pelo testemunho de todas as religiões e de todos os povos. À regra de que todos os seres humanos são pecadores há apenas uma exceção: Cristo, mas ele, é o unigénito Filho de Deus, o segundo Adão, o cabeça de uma melhor aliança e foi gerado pelo Espírito Santo de uma forma especial. Os católicos, porém, também excetuam Maria, mãe de Jesus. Os três privilégios diferenciais atribuídos a Maria na Teologia Católica (liberdade do pecado original - a imaculada concepção; liberdade do pecado efetivo - a perfeição de justiça; isenção da morte - assunção ao céu), são simplesmente inferências da elevada categoria de mediatriz à qual foi elevada pela igreja com base em sua virgindade e em sua maternidade. Com respeito à imaculada concepção, Pio IX declarou, na bula *Ineffabilis,* de 10 de dezembro de 1854, "que a beatíssima Virgem Maria foi preservada de toda mácula do pecado original no primeiro instante de sua concepção por uma graça singular e um privilégio do Deus Todo-poderoso, em consideração aos méritos de Jesus Cristo, Salvador da raça humana". Não está implicado aqui que Maria não foi incluída e caída em Adão, pois ela só foi preservada de toda mácula do pecado original por uma graça especial de Deus em consideração aos méritos de Cristo. Também não é dito que Maria foi primeiramente concebida em pecado e santificada imediatamente depois disso, pois afirma-se expressamente que ela foi preservada do pecado original no primeiro instante de sua concepção.

Na Escritura, porém, não há o menor fundamento para esse dogma. Tomás de Aquino afirmou abertamente que "nada é transmitido na Sagrada Escritura a respeito da santificação da beatíssima Maria, no que se refere à sua santificação no ventre".[116] Os teólogos católicos, consequentemente, viram-se em não pequeno embaraço com respeito a essa doutrina. Eles procuraram todos os tipos dc razões para explicar "esse mistério de Maria" na Escritura e forçaram os mais estranhos textos para produzir algo semelhante a uma prova. Dessa forma, recorreram a Gênesis 3.15; Salmo 45.1 ls.; Cantares 1.8-16; 2.2; 3.6; 4.Is.; 6.9; Sabedoria 1.4; Lucas 1.28, 41, 48; Apocalipse 12 e a tipologias como a arca de Noé, a pomba com um ramo de oliveira, a sarça ardente e assim por diante."[7] Mas todas essas referências e arrazoados só servem para esconder sua carência de argumentos e não exigem refutação. A Escritura decisivamente ensina, em

[115] T.Aquino, *Summa Iheol.,* III, q. 8, art. 5; q. 69, art. 3.

"'Iblctf. III, q. 27, art. 1.

*"Cf e.g.,* Spcncer Northcotc, *Mary in lhe Gospels* (Londres: Burns& Oatcs, 1906); A. Schaefer, *The Mother of Jesus in Holy Scripiure* (Ratisbon [RegensburgJ: F. Pustet, 1913); M. Schccbcn, *Handbuch der Katholischen Dogmatik,* 111,455-72.

vez disso, que todos os seres humanos, com a única exceção de Cristo, são pecadores. Nenhuma exceção jamais é feita para Maria. Embora palavras e atos pecaminosos de Maria não sejam registrados (nem mesmo em Mc 3.21; Jo 2.3, 4), ela se alegra em Deus, seu *Salvador* (Lc 1.47), é chamada de bem-aventurada por ser a mãe de Cristo, mas nunca por ser sem pecado (Lc 1.28,48), e até mesmo em sua maternidade *per se* ela é feita secundária àqueles que são mãe, irmãos e irmãs de Jesus em um sentido espiritual (Mt 12.46s.; Mc 3.31s.; Lc 8.21), e, juntamente com os apóstolos, se dedicou à oração (At 1.14). Os pais da igreja também jamais ensinaram a imaculada concepção nem a impecabilidade de Maria. Irineu, Tertuliano, Orígenes c outros falam de transgressões diárias em relação a cia."[8] Nem mesmo os teólogos católicos romanos podem negar esses fatos. Dr. von Lehner diz que essa era a opinião predominante na época."[9] Schwane reconhece que a tradição que data dessa época não nos fornece provas mais convincentes do que as da Sagrada Escritura.[120] Scheeben concorda que a pessoa de Maria permanece em segundo plano e em relativa obscuridade durante os quatro primeiros séculos.[121] As pessoas criam, no máximo, que, por causa da honra do Senhor, Maria, por uma graça especial, permaneceu livre dos pecados efetivos.[122] Até mesmo quando, depois do 5º século, a veneração de Maria aumentou progressivamente e, mais tarde, também surgiu a festa da concepção de Maria, os melhores teólogos - como Canus, Scheeben e outros admitem[123] - embora ensinassem "uma santificação da beatíssima Virgem segundo o estímulo e a contração do pecado na alma", opuseram-se a uma preservação que mantinha Maria livre de toda mácula do pecado original.[124] Mas Duns Scotus introduziu uma mudança nesse quadro: ele argumentou que, embora Maria também estivesse incluída em Adão, Deus certamente podia, no primeiro momento de sua concepção, conceder-lhe a graça que a manteria livre de todo pecado. E, como isso era muito digno de Deus, Cristo e Maria, e não incoerente com a autoridade da Escritura e da Igreja, ele considerou "provável que era melhor atribuir essa [graça] a Maria".[125] Com isso, temos o fimdamento sobre o qual esse dogma se apóia na Igreja Católica. Ele não tem apoio na Escritura nem na tradição da Igreja Antiga, mas simplesmente, assim como a assunção de Maria,

---

""Irineu, *Againsl Heresies,* 111, 16, 7; Tertuliano, *On the Flesh of Christ,* 7; *Orígenes, *Homilies in Luke,* 17; Ernst Lucius, *Die Anfange des Heiligenkultus in der christiichtien Kirche,* publicado post-morten por Gustav Anrich (Tübingen : Mohr, 1904), 420-504, apresenta um panorama abrangente das formas nas quais a veneração de Maria se tornou incluída.

"[9]F. A. von Lchner, *Die Marienvereehrung in der ersten Jahrhunderlen* (Stuttgart: J. G. Cotta, 1881), 151.

[120]J. Schwane, *Dogmengeschichte,* I, 382.

[121]M. Scheeben, *Handhuch der katholischen Dogmalik,* 111,474,476.

[122]Agostinho, *On Naiure and Grace,* 36; João de Damasco, *Orthodox Faith,* IV, 14.

[123]M. Canus, *Melchioris Cani episcopi canariensis, ex Ordine Fraedicatitotwm opera: In haeprimum ediUixme clarins divisa, elpraefatione instar prologi Galeali ilustrata* (Bassani: Remondini, 1746), VII, c. I; M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* III, 541ss.

[124]Anselmo, *Why God Became Man, and The Virgin Conception, and Original Sin,* trad. Joseph M. Colleran (Albany: Magi Books, 1969), II, 16; Lombardo, T. Aquino, Boaventura, *Sent.,* III, 3; T. Aquino, *Summa theol.,* II, 1, q. 81, art.3; III, q. 27, art. 1,2; *idem, Compendium oJTheology,* trad. Cyril O. Vollert (St. Louis: B. Herder Book Co., 1947), 224.

[125]Duns Scotus, *Quaestiones in libros mutentiarum* (Frankfurt: Minerva, 1967), 111, dist. 3, q. 1.

uma inferência da mediação gradualmente atribuída a ela. Não é conveniente ***(conveniens)*** que Maria seja concebida cm pecado, tenha cometido pecado e morrido. Ela tem de ser sem pecado; portanto, ela ***é*** sem pecado, muito embora nem a Escritura nem a tradição ensinem isso.[126]

## DEPRAVAÇÃO TOTAL

[327] Assim como o pecado original se estende por toda a humanidade, ele se estende também por toda a pessoa. Ele exerce influência sobre toda a pessoa, sobre a mente e a vontade, o coração e a consciência, a alma e o corpo, sobre todas as capacidades e poderes de uma pessoa. O coração de uma pessoa é mau desde a sua mocidade e uma fonte de todos os tipos de males (Gn 6.5; 8.21; SI 51.5; Jr 17.9; Ez 36.26; Mc 7.21). Uma pessoa não pode renovar o seu interior (Jr 13.23; Ez 16.6), entender as coisas dc Deus (ICo 2.14) ou submeter-se à lei de Deus (Jo 8.34, 36; Rm 6.17, 20; 8.7), e está morta por causa de seus delitos e pecados (Ef 2.1). O novo nascimento, portanto, é um pré-requisito para se entrar no reino de Deus (Jo 3.3). Toda a salvação é, objetiva e subjetivamente, uma obra da graça divina (Jo 6.44; 15.5; ICo 4.7; 15.10; fp 2.13; ***etc.).*** Sobre esses firmes pronunciamentos da Sagrada Escritura, Agostinho e seus seguidores, e, posteriormente, os reformadores, edificaram a doutrina da incapacidade humana para o bem. Como, cm Adão, toda a natureza humana foi corrompida, nada verdadeiramente bom pode proceder dela, assim como uma árvore má só pode produzir frutos maus. Os seres humanos estão agora sob a dura necessidade de não serem capazes de não pecar. Suas virtudes são vícios, em vez de virtudes. Eles são, por natureza, inclinados a odiar a Deus e ao próximo. Esse raciocínio, sem dúvida, é duro, e não é de surpreender que, em todas as épocas, tenha encontrado forte resistência.[127] Além da aversão natural que surge espontaneamente no coração humano contra essa doutrina da depravação total dos seres humanos, há também, sem dúvida, muita incompreensão por parte de seus oponentes. Certamente, se essa doutrina for claramente elucidada, ela é confirmada diariamente pela experiência de todas as pessoas ejustificada pelo testemunho de seus próprios oponentes.

1. O ensino da Escritura, afinal, não é que todo ser humano vive em todos os momentos em todos os pecados efetivos possíveis e é, de fato, culpado dc violar todos os mandamentos dc Deus. Ele só se refere à mais profunda inclinação, ã mais interna disposição, ao direcionamento fundamental da natureza humana, e confessa que ela não está voltada para ele, mas afastada dele. Se um ser humano é uma unidade orgânica, então uma dessas duas coisas tem de ser verdadeira.

---

[126] *Cf. E.,* Preuss, *The Romish Doctrine of lhe Immaculate Conceplion, Traced from Its Sources*, trad. George Gladslone (Edimburgo: T&T Clark, 1867); Benralh, "Zur Geschichte der Mariayerehru.ng", *Theotogische Studien unil Kritiken* 59 (1886): 197-267; K. A. von Hase, Proteslanlische Polemik, 5[tl] ed. (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1891), 379ss.; I'. Tschackert, *Evangelische Polemik gegen die rómische Kirche* (Golha: F. A- Perthes, 1885), 11888.; O. Zöcklcr, "Maria", *PRFJ,* XIII, 309-36; J. B. Mayor, "Mary", *DB.* III, 286-93; G. J. P. J. Bolland. *Rome eu de geschiedenis* (Leidcn: A. H. Adriani,. 1897), 1-53.

[127] Ver acima, p. 87-92 (#319).

Muitas pessoas rejeitam isso, dizendo que os seres humanos, por natureza, não são bons nem maus,[128] mas isso revela falta de reflexão, é contrário à natureza do bem e foi, portanto, muito seriamente enfrentado até mesmo por Kant.[129] A pessoa que comete um pecado é, em princípio, culpada de violar todos os mandamentos; euma pessoa que, verdadeiramente, possui uma virtude, possui todas. O ser humano é, no centro de seu ser, bom ou mau - não há terceira opção.

2. O pecado, porém, não é uma substância. Ele, de fato, habita e infecta todos nós, mas não é e não pode ser a essência de nossa humanidade. Além disso, depois da queda, nós, seres humanos, continuamos sendo humanos. Mantivemos nossa razão, consciência e vontade, e podemos, portanto, controlar nossos impulsos e inclinações sensuais mais baixos, e, assim, forçá-los na direção da virtude. Agostinho, que chamou as virtudes dos gentios de "vícios esplêndidos", francamente reconheceu essa verdade. Muitas de suas ações não somente não merecem ser repreendidas, mas são dignas de nosso elogio e imitação.[130] Ao mesmo tempo em que os luteranos falavam do "homem natural" como troncos e blocos cm assuntos espirituais, no chamado hemisfério inferior da vida cívica eles ainda atribuíam a "ele" todos os tipos de poderes para o bem.[131] E, mais do que todos, Calvino e os reformados honraram as virtudes dos incrédulos e frequentemente os mostraram como exemplos a serem seguidos pelos próprios cristãos.[132] A doutrina da corrupção total da natureza humana de nenhuma forma implica, portanto, que a disposição pecaminosa que está no fundo do coração humano sempre vem. à tona no tipo de atos que revelam clara hostilidade e ódio contra Deus e o próximo. Há várias circunstâncias que interferem e impedem que essa disposição se expresse plenamente. Não apenas muitos atos pecaminosos são restringidos pela influência do governo civil, da decência, da opinião pública, do medo de desgraça e punição e assim por diante, mas uma variedade de fatores - tais como o amor natural ainda inerente a cada pessoa; o caráter moral alimentado pela criação e pelo esforço; circunstâncias favoráveis de constituição, ambiente ou trabalho e assim por diante - tudo isso frequentemente levas as pessoas a praticarem virtudes bonitas e elogiáveis. Observe, porém, que, enquanto esses fatores podem restringir a disposição pecaminosa do coração, eles não a erradicam. Em todos os tipos de considerações, pensamentos e desejos sórdidos, ela continua vindo à superfície. Quando as condições são favoráveis e a necessidade surge, ela geralmente rompe as represas e diques que a restringiam, e aqueles que mostram, por sua palavras e atos

[128] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion* (2), in *Sümlliche Werke.* 16 (Stuttgart: Frommanns, 1959), 209ss. *(Werke,* XII, 209). Nota do organizador: ET: G. W. F. Hegel, *Lectures on lhe Philosophy of Religion,* org. Peler E. Hodgson, vol. III, *The Consummale Religion* (Berkeley: University of Califórnia Press, 1998), 173ss. ("The Metaphysical Concept of God").

[129] I. Kant, *Religion within lhe Limits of Reason Alone,* trad. Theodore M. Grecne e Hoyt H. Hudson (Nova York: Harper & Row, 1960 [1934], 23-27).

[130] G. F. Wiggers, *Augustinismus undPelagianismus,* I, 119-23.

[131] F. H. R. Frank, *Theologie der Concordienformel,* I, 144ss.

[132] *Cf* H. Bavinck, "Common Grace", trad. Raymond C. Van Leeuwen, *Calvin Theological Journal* 24 (1989), 50ss.

assustadores, que odeiam a Deus e ao próximo, não têm outra natureza senão a que é compartilhada por todas as pessoas.

3. Quando somos ensinados que, como resultado do pecado, os seres humanos são incapazes de qualquer bem e essa incapacidade é chamada de "natural", isso não se refere a necessidade física nem a coação fatalista. Os seres humanos, como resultado do pecado, não perderam sua vontade e sua liberdade inatas; a vontade, em virtude de sua natureza, exclui toda coerção e só pode desejar livremente. O que os seres humanos perderam foi a livre inclinação da vontade para o bem. Eles agora não querem mais o bem; eles, agora, voluntariamente, por uma inclinação natural, fazem o mal. A inclinação, a direção da vontade mudou. "A vontade em nós é sempre livre, mas não é sempre boa".[133] Nesse sentido, a incapacidade para o bem não é de natureza física, mas ética: é um tipo de impotência da vontade. Alguns teólogos, portanto, preferem falar em impotência moral, em vez de uma impotência natural - Amyraut, Testard, Vcnema,[134] e, entre eles, especialmente Jonathan Edwards. Edwards, em sua época, deve ser lembrado, teve de defender a impotência moral dos seres humanos contra Whitby e Taylor, que negavam o pecado original e consideravam os seres humanos capazes de cumprir a lei de Deus. Eles argumentavam, contra Edwards, que, se os seres humanos não *pudessem* cumprir a lei de Deus, eles não teriam de *fazer* isso, e se *não* a cumprissem, não seriam culpados. Para se defender, Edwards fez uma distinção entre impotência natural e impotência moral, dizendo que os seres humanos caídos tinham o poder natural, mas não o poder moral de fazer o bem. Ele acrescentou que somente a impotência natural era impotência verdadeira, mas a impotência moral podia ser chamada assim figurativamente, pois o pecado não é um defeito físico na natureza nem nos poderes da vontade, mas um defeito ético, uma falta de inclinação ao amor pelo bem.[135] Ora, Edwards disse que os seres humanos não podiam dar a si mesmos essa inclinação para o bem nem mudar sua vontade. A esse respeito, ele está completamente em harmonia com Agostinho e Calvino. No entanto, por meio de sua recusa em chamar essa falta de inclinação para o bem de "impotência natural", ele alimentou uma série de mal-entendidos e, realmente, ajudou a causa do Pelagianismo.

Os reformados, portanto, falaram consistentemente da impotência natural. Essa palavra "natural", porém, pode ter diferentes significados.[136] Ela pode ser usada como referência à natureza humana original, criada por Deus em Adão segundo a sua imagem, no sentido usado pelos protestantes quando disseram que a imagem de Deus é natural. Nesse caso, a incapacidade para o bem não

---

[133]Agostinho, *On Grace and Free Will*, 15; sobre a posição reformada ver H. Heppe, *Dogmatik*, 237, 264; W. Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, orgs. James Buchanan e James Bannerman (Edimburgo: T&T Clark, 1862), 471ss.; *idem*, *Historical Theology*, I, 568ss.

[134]B. de Moor, *Comm. Theol.*, 111,231-33.

[135]J. Edwards, *Freedom of the Will*, in *The Works of Jonathan Edwards*, II, 1-190; *cf* J. Ridderbos, *De Theol. van J. Edwards*, 77ss.

[136]Sobre a noção de "natureza", ver W. Geesink, *Van's Heeren Ordinatiën*, 1ª. Ed., 3 vols. (Amsterdã: W. Kirchener, 1907), 1,1.

é natural, mas contrária à natureza, antinatural e subnatüral.[137] Pode-se usá-la para denotar a substância ou poder físico de uma criatura, e, nesse caso, também, essa incapacidade - já que toda substância e poder são criados por Deus - não pode ser chamada de natural. A incapacidade parâ o bem não é uma impossibilidade física, como a impossibilidade de os seres humanos colocarem as mãos nas estrelas. Mas, falando-se em impotência natural, também se pode ter em mente as características da natureza humana caída, significando, portanto, que a incapacidade para o bem nesse estado caído é, "por natureza", característica de todos os seres humanos, congênita, e não inicialmente introduzida neles a partir de fora, por meio de costume, criação ou imitação. Nesse sentido, o termo "impotência natural" está absolutamente correto, e o termo "impotência moral" está sujeito a má interpretação. "Moralmente impossível", afinal, é a expressão geralmente usada para descrever aquilo que é considerado impossível para uma pessoa com base no caráter, no costume ou na criação dessa pessoa. É moralmente impossível que uma pessoa virtuosa de repente se torne um ladrão, que uma mãe odeie seu filho ou que um assassino estrangule uma criança inocente. Essa "impossibilidade" moral, porém, definitivamente ocorre sob certas circunstâncias. Esse tipo de impotência moral não é o que descreve a incapacidade para o bem. Embora seja de natureza ética e uma incapacidade da vontade, a impotência natural pertence aos seres humanos por natureza. É inata e uma propriedade da própria volição. E precisamente porque a vontade, em seu presente estado caído, em virtude de sua natureza, não pode fazer outra coisa senão desejar Wvtemente, e\a tvão po.àe íazeï OYtaa coisa servão aquiYo que deseja, aquilo para o que é inclinada por natureza.[138]

4. Finalmente, deve-se ter em mente que a Escritura e a igreja, ao ensinar a total depravação da humanidade, aplicam o mais elevado padrão, a saber, a lei de Deus. A doutrina da incapacidade para o bem é uma confissão religiosa. À luz do padrão que as pessoas geralmente seguem em sua vida diária ou na ética filosófica, pode-se admitir sinceramente que grande parte daquilo que as pessoas fazem é bom e bonito. O seguidor de Agostinho, usando esse padrão na avaliação das virtudes humanas, pode ser ainda mais generoso e tolerante que o mais inveterado pelagiano. Mas há ainda outro ideal, mais elevado, para os seres humanos. Há uma lei divina à qual devemos nos sujeitar. As virtudes e boas obras são importantes. Bom, verdadeiramente bom - bom aos olhos de um Deus santo - é somente aquilo que é feito pela fé, de acordo com a lei de Deus e para a glória de Deus. Medido por esse padrão, quem se atreve a dizer que alguma obra realizada pelos seres humanos é completamente pura e não precisa de perdão e renovação? Dividir as pessoas em duas partes - como fazem os ca-

[137] Agostinho, in A. M. Weiss, *Apol. des Christ.*,, II, 71ss.

*d" Cf* T. Aquino, *Summu contra geniiles,* IV, 52; *Formula of Concord,* 1,12; J. Calvino, *Commentary,* sobre Efésios 2.3; Z. Ursino, *The Commentary ofDr. Zacharias Ursinus, on the Heidelberg Catechism,* trad. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), q. 5, 8; Confissão Helvética, §21, 22; F.Turrelin, *Institutes of Elenctic Theology,* X, 4, 39; B. de Moor, *Comin, theol,* IH, 232; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* II, 362ss.; C. Hodge, *Syst. Theol.,* II, 257-72; W. G. T. Shedd, *Dogm. Theol,* H, 219-57; III, 364-74.

tólicos romanos e, em parte, os luteranos - e dizer que, no campo sobrenatural e espiritual elas são incapazes de qualquer bem, mas no campo natural podem fazer coisas que são totalmente boas é contrário à natureza humana, à unidade da lei moral e ao ensino da Escritura de que os seres humanos devem ser sempre imagens de Deus, fazer tudo o que fizerem para a glória de Deus e sempre e em toda parte amarem a Deus com todo o seu coração, com toda a sua mente e com toda a sua força. Ora, se isso é verdade, se a essência humana consiste em ser a imagem e semelhança de Deus, então nada nelas, como agora vivem e trabalham, pode permanecer diante da face de Deus. Pesadas nas balanças do santuário de Deus, todas as suas obras são achadas em falta.

Pode-se discordar sobre esse padrão e, para se alcançar uma conclusão mais favorável, abaixar a lei de Deus e ajustá-la ao comportamento humano. Mas, dado esse padrão, o único julgamento possível é o da Escritura: "Não há quem faça o bem, não há um sequer" (SI 14.3; 53.3). Esse julgamento da Escritura é confirmado por uma variedade de testemunhos. Deixemos aqueles que não crecm na Escritura ouvirem as vozes das maiores pessoas de nossa raça! Logo que uma pessoa, seja na sua própria vida ou na de outras pessoas, vai além das palavras e atos e investiga os motivos ocultos e as intenções secretas, a natureza pecaminosa de todos os seres humanos forçosamente vem à luz. "Nossas virtudes, geralmente, são nada mais do que vícios mascarados" (Rochefoucauld). "O homem é apenas um disfarce, uma mentira e hipocrisia, tanto dentro de si mesmo quanto com respeito aos outros" (Pascal). "O homem é o lobo do homem". Fora do estado, a humanidade se degeneraria em "uma guerra de todos contra todos" (Hobbes). De acordo com Kant, os seres humanos são, por natureza, maus. Há, neles, uma tendência natural para o mal, um mal natural inato. Os fatos assustadores que nos são evidenciados pela história da humanidade são prova suficiente disso. "Todo homem tem seu preço, pelo qual ele se venderá". O que o apóstolo diz é uma verdade universal: não há quem faça o bem, nem sequer um.[139] "Aqueles que sustentam a escravidão da vontade e caracterizam os seres humanos como troncos e blocos são completamente corretos".[140] "O coração natural no qual o ser humano é apanhado é o inimigo contra o qual se deve lutar".[141] "Os seres humanos, desde a eternidade, têm se enredado em si mesmos e em egoísmo, e tudo o que nasceu trouxe consigo o princípio escuro do mal. Esse mal original nos seres humanos, que só pode questionar quem tem apenas uma familiaridade superficial com as pessoas como são em si mesmas e em sua relação com as outras, em sua origem é seu próprio ato".[142] "O motivo principal e fundamental, nas pessoas e nos animais, é o egoísmo, isto é, o impul-

[139] I. Kant, *Religion within the Limits of Reason,* 34ss.

[140] J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Hamburgo: Mciner, 1798), 265. Nota do organizador: F.T: *The Science ofEthics as Basedon lhe Science of Knowledge,* trad. William Torrey Harris (Londres: K. Paul, Trench, Triibner, 1897).

[141] G. W. F. Hegel, *Sàmttíche Werke,* 16, 270 (*Werke*. XII, 270).

[142] F. W.J. Schclling, "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschli.chcn Frcih.cit", *inAusgewählte Werke* (Darmstadt: Wissenschafllichc Buchgcselschaft, 1968), IV, 332 *(Werke,* 1/7, 388).

so dc existir e prosperar. Esse egoísmo, nos animais e nos seres humanos, é extremamente relacionado, sim, idêntico, ao seu núcleo interior e à sua essência". Esse egoísmo é restringido pelos limites da decência, do medo, da punição, do governo e assim por diante, mas, quando essas restrições são removidas, "ganância insaciável, apetite desmedido pelo dinheiro, falsidade profundamente escondida e mal odioso novamente vêm à superfície. Deve-se ler as histórias de criminosos e os relatos de estados anárquicos para se reconhecer o que os seres humanos realmente são por uma perspectiva moral. Milhares de pessoas que, diante dos nossos olhos, se misturam pacificamente em público, devem ser vistas como muitos tigres e lobos cuja boca foi presa por uma forte focinheira". Até mesmo a composição da consciência humana é de um quinto de medo dos outros seres humanos, um quinto de superstição, um quinto de preconceito, um quinto de vaidade e um quinto de costume.[143] Os adeptos da teoria da evolução retornaram ao ensino de Mandeville, Helvetius, Diderst, d'Alcmbert e outros de que o egoísmo é a base da moralidade e a norma de toda conduta humana. Os seres humanos descendem dos animais e, fundamentalmente, continuam sendo animais guiados por instintos egoístas. A civilização pode domesticar os seres humanos, mas nunca poderá fazer deles algo diferente daquilo que eles original e tcmperamcntalmente são. Aquilo que chamamos de vida moral é um produto acidental de circunstâncias da vida das pessoas em uma sociedade específica. Sob diferentes circunstâncias e em outra sociedade, o bem e o mal teriam um conteúdo diferente.[144] Em seu *Ethisch Idealisme,* De Bussy faz uma clara distinção entre a pessoa moral, cuja natureza autocentralizada foi controlada em seu caráter caprichoso pela comunidade, mas não foi aniquilada, cujas virtudes são, geralmente, esplêndidos vícios, e a pessoa moral cm quem um novo princípio foi implantado.[145]

Verdadeiramente não é apenas a Escritura quejulga os humanos severamente. Os seres humanos pronunciaram os mais severos e duros julgamentos sobre si mesmos. É sempre melhor cair nas mãos do Senhor do que nas mãos do povo, porque a misericórdia do Senhor é grande. Quando Deus nos condena, Ele, ao mesmo tempo, oferece seu amor perdoador em Cristo, mas, quando as pessoas nos condenam, elas frequentemente nos expulsam e fazem de nós objeto de escárnio. Quando Deus nos condena, seu juízo é expresso a nós por pessoas - profetas, apóstolos e ministros - que não se elevam a um nível acima dc nós, mas se incluem conosco em uma confissão comum dc culpa. Em contraste, filósofos e moralistas, menosprezando as pessoas, geralmente se esquecem de que eles também são humanos. Quando Deus condena ele fala de pecado e

[143] A. Schopenhauer, *DieBeiden Grundprobleme der Ethik,* 3ª-ed. (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1881), 186ss.; *idem, Die Welt ais IVille und Vorsteliung,* 6ª e.d. (Leipzig: Brockhaus, 1887), I, 391 ss.; *idem, Parerga andParalipomerta,* Irad. E. F. J. Payne, 2 vols. (Ox ford: Clarendon Press, 1974), II, 229ss.

[144] C. Darwin, *The Descení of Man,* cd. rev. (Nova York: D. Appleton, 1896), c. 3-5; L. Büchner, *Krafi und Stoff* (Leipzig: Thomas, 1902), 478-92; nota do organizador: ET: *Force and Matter,* trad. da 15'- ed. alemã, 4ª ed. (Nova York: P. Eckler, 1891); W. Wachter, *Béstia sum: Einige Kapilel iiber die Kehrseiie des Menschentums* (Berlim: E. Felbcr, 1898).

[145] I. J. le Cosquino de Bussy, *Ethisch Idealisme* (Amsterdã: J. H. de Bussy, 1875), 22ss.

culpa que, embora sejam grandes e pesados, podem ser removidos porque não pertencem à essência da humanidade. No entanto, os moralistas frequentemente falam de tendências animais egoístas que pertencem aos seres humanos em virtude de sua origem e são parte de sua essência. Eles puxam as pessoas para baixo, mas não as deixam subir. Se, pela origem, somos animais, por que, então, devemos viver como filhos de Deus?

# 3

## A NATUREZA DO PECADO

*O pecado original não é mera herança, é uma realidade universal em todos os povos, em todos os lugares. O pecado original não deve ser reduzido a um tipo de transgressão, mas foi uma desobediência consciente, obstinada que, em princípio, transgrediu todos os mandamentos de Deus. O pecado de Adão foi uma inversão de todas as relações criadas e uma rebelião contra a decisão de Deus para todo o mundo.*

*Embora o pecado seja assustadoramente multifacetado, com incontáveis dimensões morais, em seu coração ele é uma revolta religiosa contra Deus, e, assim, é apropriadamente resumida como ilegalidade. Contrário a algumas interpretações do Antigo Testamento, retornando à igreja primitiva, o pecado nunca é uma questão arbitrária, meramente um desagrado extravagante de um Deus ciumento. O pecado é uma quebra intencional do mandamento de Deus eflui de um coração que se rebela contra Deus. A lei de Deus pode incorporar os costumes humanos, mas é sempre mais que costume. Especialmente a segunda tábua da lei é refletida nas leis das nações, mas, para Israel, todos os mandamentos morais e cerimoniais são orientados pelo mandamento de servir ao Senhor Deus de Israel, o Criador e Redentor de seu povo. Jesus não repudia a lei do Antigo Testamento, mas cumpre-a e, com seu Espírito, escreve a lei de Deus em nosso coração.*

*Com base nesse ensino bíblico, a teologia cristã sempre rejeitou todas as noções substantivas do pecado. O pecado como não coisa só pode ser uma privação ou uma corrupção do bem. A ideia do pecado como privação, porém, é incompleta. O pecado também é um poder ativo, corruptor, destrutivo. A teologia cristã também rejeita todas as noções panteístas de pecado como pura negação, um estado de "ainda não", como um componente necessário no desenvolvimento do ser, ou como uma ilusão do pensamento. O pecado è uma privação da perfeição moral que os seres humanos devem possuir e inclui transgressão ativa. Não tendo existência própria, o pecado è ético-espiritualpor natureza, embora sempre se expresse em termos concretos. Ele é uma deformidade, um afastamento da perfeita lei de Deus por parte das criaturas racionais,*

*que podem conhecer a vontade de Deus. Como, em sua existência, não tem o verdadeiro direito de existir, o pecado é um enigma, um mistério.*

*Há variedade e gradação no pecado, começando com a distinção entre o pecado humano e o diabólico. A Bíblia fala de um reino do mal, uma hoste das trevas basicamente oposta a Cristo e seu reino, os enganadores e acusadores dos filhos de Deus. Embora Satanás seja o arqui-inimigo de Deus e de seu povo, e irredimível, não há Mal Supremo que corresponda a Deus como o Bem Supremo. Até mesmo entre os demônios, o pecado é forma, não substância. O pecado não* é, *ele* quer ser.

*Também há diversidade no pecado humano. A intenção humana é muito importante na avaliação dos graus de culpabilidade. Pecados inadvertidos cometidos por ignorância não são iguais aos pecados cometidos "com a mão levantada". Os pecados contra a primeira tábua da lei são mais sérios que aqueles cometidos contra a segunda. As circunstâncias e os graus sempre precisam ser levados em conta.*

*O pecado também se desenvolve em uma ordem dinâmica. Há uma lei do pecado que parte da sugestão, para o prazer, para o consentimento e para a execução e envolve tanto nossa sensualidade quanto nosso egoísmo. Nem a sensualidade nem o egoísmo podem ser explicados um a partir do outro. Ambos estão envolvidos em nossos pecados como pessoas espirituais encarnadas. Em toda a variedade de formas que o pecado pode assumir, precisamos examinar a tradicional distinção Católica Romana entre pecados mortais e veniais. Arraigada na prática da penitência, a distinção tinha a intenção de honrar a diversidade e o grau do pecado, discutidos acima. Porém, os reformadores rejeitaram essa distinção. Embora não negassem a variedade e a gradação do pecado, os reformadores insistiram que o pecado nunca deve ser individual e atomisticamente abstraído da* pessoa *que o comete. É a pessoa pecaminosa que precisa de perdão e libertação de todo pecado. Portanto, somente o chamado pecado contra o Espírito Santo é considerado pelo pensamento reformado como um pecado "mortal". Essa categoria bíblica se aplica somente ao caso em que alguém nega a convicção de seu próprio coração e, consciente e obstinadamente blasfema contra o Espírito Santo, colocando Deus no lugar de Satanás e Satanás no lugar de Deus. Essa é uma postura demoníaca, épuro ódio consciente contra Deus e sua obra. Por isso não pode haver perdão.*

[328] Entre outras coisas, o pecado original é distinto da hereditariedade pelo fato de que, com a exceção de Cristo, é comum e o mesmo para todos os seres humanos. A disposição para crimes e para certas enfermidades que os filhos às vezes herdam de seus pais não se estende a todos os seus descendentes e a todas as gerações, nem são todos afetados no mesmo grau. Enquanto o Senhor pune a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta gerações daqueles que o rejeitam, ele mostra seu amor constante à milésima geração daqueles que o amam e guardam os seus mandamentos (Êx 20.5-6). O pecado original, ao contrário, passou a todos os seres humanos e caracteriza todos eles

na mesma medida. Ele é, afinal, nada mais do que o pecado do próprio Adão, imputado a todos os seus descendentes; ele considera cada ser humano nascido com a mesma culpa, a mesma impureza e a mesma perversidade que, no caso dc Adão, surgiu imediatamente depois da violação do mandamento de Deus. A questão a respeito do caráter essencial do pecado não é idêntica, portanto, à questão a respeito de sua origem e transmissão hereditária, pois somente depois de um período de desenvolvimento aquilo que está escondido no germe se toma plenamente manifesto. Apesar disso, o primeiro pecado, a própria natureza do pecado como princípio e poder já está em atividade e pode, portanto, ser Conhecida em alguma medida.

Sobre o caráter e a natureza do primeiro pecado, tanto no caso dos anjos quanto no dos humanos, há, porém, divergência. A opinião de que o pecado dos anjos começou com a sensualidade já foi refutada anteriormente.[1] É muito mais provável - tendo em vista a natureza da tentação em Gênesis 3.5 e Mateus 4.3; 6.9, e a admoestação em 1 Timóteo 3.6, "não seja neófito, para não suceder que se ensoberbeça e incorra na condenação do diabo" - que o primeiro pecado dos anjos tenha consistido em orgulho. Mas, sobre sua queda, muito pouco nos foi revelado, o que nos impede de falar sobre ela com completa certeza. Outros pensam, a esse respeito, na mentira (Jo 8.44), na ira (Sab. 2.24) ou em algum outro pecado.[2]

De acordo com os católicos romanos, os primeiros pecados humanos também consistiram em orgulho. Belarmino, por exemplo, baseou essa interpretação em Siraque 10.13; Tobias 4.13; Romanos 5.19 e no testemunho de Agostinho, Aquino e outros.[3] Mas essas provas não são conclusivas. Siraque e Tobias só falam do orgulho em geral; Paulo denomina o primeiro pecado como "desobediência"; e os pais da igreja e os escolásticos, quando chamam o primeiro pecado de "orgulho", estão combatendo especialmente a interpretação que o iguala à luxúria sensual. Os protestantes, porém, ao examinarem o pecado de Eva, geralmente partem da dúvida e da incredulidade, que foram seguidas pelo orgulho e pela cobiça.[4] Mas Tertuliano e outros estavam corretos ao dizer que o primeiro pecado já contém dentro de si uma variedade de pecados e foi, em princípio, uma transgressão de todos os mandamentos de Deus. Foi, afinal, desobediência a Deus, dúvida, incredulidade, autoenaltecimento, orgulho, homicídio, roubo, cobiça e assim por diante. Portanto, vários pensamentos, sentimentos, concupiscências e movimentos diferentes foram provocados por ele nos seres humanos, e o intelecto, a vontade, a alma e o corpo tomaram parte

---

[1] H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* II, 454-58 (#263).

[2] H. Heppe, *Dogmalik der evangelischen reformierten Kirche* (Elberseld: R.L.Friedrich, 1861), 157.

[1] R. Belarmino, "de gratia primi hominis", *Conlroversiis,* III, 4; Agoslinho, *The Literal Meaning of Gênesis,* (rad. John Hammond Taylor (Nova York: Newman, 1982), XI, 30; *idem, Enchiridion,* 45; *idem, City of God.* XIV, 13; T. Aquino, *Summa theol.,* II, 2, q. 163ss.

[4] M. Lulher, *Lectures on Genesis I—3,* in vol. I de *Luther* À *Works* (St. Louis: Concordia, 1958); J. Gerhard, *Loci theol.,* IX, 2; J. Calvino, *Institutes of the Christian Retigmm.* II.i.v; J. Zanchi, *Op. theol.,,* IV, 30; H. Bavinck, org., *Synopsispurioris theologiae* (Leiden: D. Donner, 1881), XIV, 9ss.; *J.* Marck, *Historiapgradise :e* (Amsterdã: Gerardus Borstius, i705), III, 2; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* II, 27.

nele.[3] Ele foi um ato consciente e voluntário - ḥiapuía (pecado), irapápaatç (transgressão), napáiTTiúna (erro de conduta), iTapaKori (má vontade em ouvir, desobediência) no verdadeiro sentido dessas palavras (Rm 5.12ss.).

Embora os primeiros seres humanos tenham sido tentados, eles não foram apanhados como crianças que não sabiam o que fazer. Eles deliberada e livremente quebraram o mandamento de Deus: sabiam o que estavam fazendo e quiseram fazer. Não há lugar, aqui, para desculpas. As circunstâncias sob as quais o primeiro pecado foi cometido pelos anjos e pelos seres humanos, em vez de diminuir a culpa, tendem a agravá-la. Ele foi cometido contra o expresso e claro mandamento de Deus, por uma pessoa criada à imagem de Deus, de um modo pouco importante que dificilmente exigiu uma autonegação, e, muito provavelmente, logo depois que o mandamento foi recebido. Ele se tornou a fonte de todas as iniquidades e horrores, todas as calamidades e infortúnios, toda a enfermidade e morte sofridos e cometidos no mundo desde então. Dessa fonte brotaram todas as lágrimas (*Hinc illae lacrimaè)*\ O pecado de Adão não pode ser uma coisa secundária. Ele foi uma inversão fundamental de todos os relacionamentos, uma revolução pela qual a criatura se afastou de Deus e se posicionou contra ele, uma rebelião, uma queda no verdadeiro sentido, que foi decisiva para todo o mundo e aconteceu em uma direção e em um caminho distantes de Deus, na direção da impiedade e da corrupção - um pecado indescritivelmente grande/' Esse foi o grau de seriedade com que o primeiro pecado foi considerado na igreja e na teologia cristã. Ele foi uma queda no verdadeiro sentido, não uma aberração semiconsciente, virtualmente inocente, muito menos um caso de desenvolvimento e progresso.[7]

## 0 PECADO COMO RELIGIOSO, NÃO MORAL

[329] A ampla variedade de nomes que a Escritura usa para descrever o pecado descreve seu caráter assustador e seu desenvolvimento multifacetado. nNQO é a palavra que descreve o pecado como um ato que erra o alvo e se afasta do caminho certo. ]lS7 ou ]lS7 o descreve como injustiça, perversão, maldade, como um desvio dá direção certa; IJ£D indica a violação de limites estabelecidos, como um ato de quebrar a relação pactuai com Deus, como apostasia e rebelião; rm# como um ato errado que aconteceu sem intenção, por engano; PUT1 como conduta ímpia, diferente dos padrões, culpada. Ele também é descrito por ÜltfN,

---

'Tertuliario, *An Answer to the Jews, 2 (ANF,* III, 151-74); Agostinho, *Enchirídion,* 45; J. Marck, *Historia paradiseie.* III, c.2.

' Agostinho, *Against Julian.Irad.* M. A. Schumacher, vol. 16 de *The Writings of Saint Augustine* (Washington. DC: Catholic University of America Press, 1984), 1,165.

[7] Agostinho, *City of God,* XIV, 11-15; XXI, 12; *idem, Enchiridionm,* 26,27, 45; T. Aquino, *Summa theol.,* II,2, q. 163, art. 3; Decretos do Concílio de Trento, V, J; R. Belarmino, "De gratia primi hominis", *Controversiis,* DI, 8-10; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik, 4* vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1933), II, 594; nota do organizador: ET: *A Manual of Catholic Theology: Base don Scheeben 's "Dogmatik",* trad. c org. Joseph Wilhelm e Thomas Bartholomew Scannell, 4ª. Ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.; Nova York: Benziger Brothers, 1909); Confissão Belga, art. 14; Catecismo de Heidelberg, q. 7, 9; P.van Mastricht, *Theologia,* IV, I, 15; J. Marck, *Historiaparadisi, vi ii* III, 2, 10.

como culpa ou ofensa; por como infidelidade, traição; por como nulidade; por "falsidade; por como loucura; por IH., como um mal, e assim por diante. As principais palavras gregas são àjiapúa, ánáptruia, áôiKÍa, áueíOeta, *àmoxaoícc,* upapáoLç, -napaKOt), mpáuTco^Aa, ó<J>eíAr][ia, ávo^Aiía e Tíapavoiíia. Elas falam por si e descrevem o pecado como desvio, injustiça, desobediência, violação, apostasia, ilegalidade, culpa. O poder do pecado cm ação nos seres humanos também é denotado por palavras como oáp£, IDUXKÓÇ e naA-caóç ãvOpa)noç e, cm ação no mundo, como KÓojioç. A palavra iatina *peccatum é* de derivação incerta; a palavra holandesa *zonde* (pecado), que, provavelmente, está relacionada à latina *sons,* isto é, *nocens*,[8] em seu uso cristão se tornou um conceito totalmente religioso. Ela denota a violação não de uma lei humana, mas de uma lei divina. Ela situa os seres humanos não em relação aos seus companheiros humanos, à sociedade, ao estado, mas cm relação a Deus, o Juiz divino. Em muitos círculos, portanto, ela não é popular e é preferivelmente substituída pela expressão "mal moral" e outras correlatas. Sem dúvida, a maioria desses nomes descreve o pecado como um "desvio, uma violação da lei". A Escritura consistentemente interpreta o pecado como ilegalidade (ávojwía, lJo 3.4). Sua norma é a lei de Deus.

Em diferentes períodos, essa lei apareceu em diferentes formas. O caso de Adão foi totalmente exclusivo. Ninguém que veio depois dele pode cometer o pecado da forma como ele cometeu (Rm 5.14). De Adão a Moisés não houve lei positiva, divinamente proclamada. Portanto, poderia ser levantada a objeção de que onde não há lei não pode haver transgressão, nem pecado, nem morte (Rm 5.13; 4.15). Em Romanos 5.12ss., Paulo não oferece outra resposta senão que, pela transgressão de Adão, o pecado veio ao mundo como um poder e exerce influência sobre todos e, assim, a morte se espalhou por todas as pessoas. A transgressão de Adão não exclui, mas inclui o fato de que todas as pessoas são pecadores totalmente pessoais. Precisamente porque, pela transgressão de Adão, o pecado se tornou o poder predominante no mundo humano e, em consequência, todos os seres humanos são pecadores, também a morte se espalhou a todos. Isso é o que Paulo diz em Romanos 5.12s. Nesse contexto, essa afirmação foi suficiente. No entanto, essa resposta pode ser iluminada e aumentada por outros textos. Se o pecado e a morte existiram de Adão a Moisés (Rm 5.13-14), também deve ter existido lei - talvez não uma lei positiva que tenha sido audivelmente proclamada por Deus como no paraíso e no monte Sinai, mas, não obstante, uma lei que tenha sujeitado todas as pessoas e as tenha tornado culpadas. Isso também é claramente afirmado por Paulo em Romanos 2.12-26. Os gentios, que não tinham a lei mosaica, cometiam pecados e estão perdidos sem a lei (àvóiicoç), porque são lei para si mesmos e sua própria consciência os acusa. Há uma revelação de Deus na natureza, uma revelação de conteúdo religioso e intelectual que é suficiente para despojá-los de toda inocência (Rm

[8] J. Miiller, *The Christian Doctrine ofSin,* trad. Rev. Wm. Urwick, 5ª ed., 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868), I, 88ss.

2.18s.; 1 Co 1.21). Mas, embora Deus permita que os gentios sigam seu próprio caminho, ele claramente fez conhecidas suas leis e reivindicações a Israel. E, para Israel, essa lei é, agora, o padrão para toda conduta moral.

Em tempos recentes, essa opinião tem sido fortemente contestada. Naturalmente, o conceito de pecado existia desde tempos antigos em Israel, assim como entre todos os outros povos.[9] Mas, segundo dizem os estudiosos, o pecado ainda não tinha nada a ver com a moralidade. Não somente era totalmente desconhecido que o pecado podia consistir em disposição, em uma tendência e direção interior do coração, mas, por atos pecaminosos, eles entendiam algo totalmente diferente daquilo que nós entendemos. A noção de pecado estava quase totalmente ausente. Geralmente predominante em Israel, porém, era a ideia de que a miséria na qual as pessoas estavam mergulhadas, as enfermidades que as atingiam e as derrotas que sofriam na guerra eram prova da ira de Yahweh e de que, de alguma forma, eles estavam, portanto, em erro (Gn 4.21-22. Js 7.1is.; ISm 4.3; 14.37-44; 2Sm 21.1). Originalmente, a palavra KDF! significava nada mais do que estar ou ser colocado no erro em oposição a um superior (Êx 5.16; lRs 1.21; 2Rs 18.14). Somente mais tarde ela significou uma ação que era contrária ao costume (Gn 19.7s.; 34.7; Js 7.15; Jz 19.23; 20.6; 2Sm 13.12; 21.1-14), e novamente, mais tarde, especialmente depois que os profetas proclamaram o monoteísmo ético, passou a significar uma violação da lei de Deus. A palavra, portanto, ápenas gradualmente adquiriu significado ético.

No período mais primitivo, porém, [segundo se diz], esse não era o caso. Nos desastres, o povo só via o desagrado de Yahweh. No entanto, esse desagrado era absolutamente manifesto não contra aquilo que chamamos de pecado, mas contra todos os tipos de coisas fortuitas. Como Yahweh ainda não tinha caráter ético, ele geralmente expressava sua ira fortuitamente, sem qualquer razão. Ele ainda era apenas e totalmente um Deus de capricho e ele mesmo era o Autor não somente dos bons, mas também dos maus. Ele deu ordens para roubar os egípcios (Êx 3.22) e para destruir os cananitas (Dt 9.3). Ele enviou um espírito mau (Jz 9.23; ISm 16.14, 23; 18.10; 19.9), incitou Saul contra Davi (ISm 26.19), incitou Davi (2Sm 24.1), fez com que um espírito de mentira falasse pela boca dos profetas (lRs 22.21s), providenciou para que Sansão procurasse uma esposa entre os filisteus (Jz 14.3), provocou a divisão do reino (lRs 12.16-24), usou o pecado como meio de punição (2Sm 12.4; 16.21) e foi a causa de todo o mal na cidade (Am 3.6). E, assim como era arbitrário na expressão de sua ira, também era arbitrário na aplicação da punição. Ele puniu da mesma forma o culpado e o inocente. Por causa do pecado de Acã, destruiu toda a sua família (Js 7.24); por causa da apostasia de Saul, eliminou sete de seus filhos (2Sm 21.1 ss.); e visitou a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração (Êx 20.5; 34.7; Dt 5.9s).[10]

---

"Weslcott, "Religious Thought in the West". *DB,* IV, 534.

'"B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel,* 2 vols. (Berlim: Baumgârtel, 1887), 507ss.; C. Clemen, *Die christlicHe Lehre von der Sii/tttit* (Gõltingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897), 1,21ss.; B. D. Eerdmans, "De gcdachtczonde in hei O. T.", *Theologische Tijdschrift* 39 (1905): 307-24.

No passado, todas essas acusações contra a moralidade do Antigo Testamento já haviam sido feitas pelos gnósticos e maniqueístas, que, por essa razão, distinguiram o Deus do Antigo Testamento do Pai de Cristo." Uma característica dessas acusações é que elas são uma mistura de verdade e falsidade. É falso dizer que, no antigo Israel, o verdadeiro conceito de pecado como uma ofensa contra Deus não existia. Em Gênesis 13.13, os homens de Sodoma já são chamados de "grandes pecadores contra o Senhor". Em Gênesis 38.9-10, o pecado de Onã foi um mal aos olhos do Senhor. Diz-se de José que ele temia ao Senhor (Gn 42.18) e se recusou a pecar contra Deus (Gn 39.9). Davi não quis levantar sua mão contra o ungido do Senhor (ISm 24.6; 2Sm 1.14), louvou ao Senhor, que o impediu de se vingar de Nabal (ISm 25.39), e, na questão de Urias e Bate-Seba, confessou que havia pecado contra o Senhor (2Sm 12.13 *etc.).* Todos esses testemunhos juntos deixam abundantemente claro que, também o antigo Israel já sabia muito bem que o pecado é um mal aos olhos do Senhor. E não somente o ato pecaminoso, mas também a disposição pecaminosa estava incluída na categoria de mal. O que mais se esperaria de uma interpretação dos seres humanos na qual o "coração" ocupa um lugar tão grande? Em Gênesis 6.5 e 8.21, Deus já diz que toda inclinação dos pensamentos do coração humano é má desde a mocidade e em toda parte repete-se a afirmação de que Deus prova a mente e o coração (SI 7.9; 17.3; 26.2; 139.23; Jr 11.20; 17.10; 20.12); que Ele vê o coração (ISm 16.7); que exige o coração da pessoa (lRs 11.4; 15.13; Is 29.13; Ez 33.31; Pv 23.26), pois dele nascem as correntes da vida (Pv 4.23); que Ele dará às pessoas um coração puro, um novo coração, um coração de carne (SI 51.12; Jr24.7; 31.33; 32.39; Ez 11.19; 36.26; *etc.).*[2] Acrescente-se a isso o fato de que, na narrativa javista de Gênesis 3, o primeiro pecado consiste em uma violação do mandamento de Deus; que, em Gênesis 4.1 Os., o Senhor condena severamente o fratricídio; que o mal cometido pelos seres humanos é discernido pelo Senhor não apenas em atos, mas também em inclinações do coração (Gn 6.5), e que isso tornou necessário o dilúvio; que Deus proíbe o homicídio (Gn 9.6) e, em Babel, puniu a arrogância humana (Gn 11.5; *etc.).*

Compatível com isso, certamente, é o fato dc que os costumes populares geralmente servem como padrão de conduta moral, pois Josué 7.15 mostra claramente que tanto o violar da aliança de Deus quanto fazer "loucura" em Israel podem muito bem caminhar juntos. O costume, como tal, não é mais oposto a Deus do que a lei da consciência, que também é uma norma subjetiva subordinada da vida moral e, por essa razão, sempre continua sendo, até mesmo nas melhores sociedades, uma norma secundária */norma normata).* Esse é o motivo pelo qual Deus, quando deu sua lei a Israel, não aboliu esses costumes populares, mas, cm vez disso, os reconheceu, incorporou e modificou de acordo com seu propósito para seu povo. Isso se aplica à circuncisão, ao culto sacrifi-

"L. Dicslcl. *Ceschichle des Allan Testament in der christlichen Kirche* (Jena: Mauka. 1869), 64ss., 114ss.

[12]G. Wildeboer, "De dekaloog", *Theologische Studièn* 21 (1903): 109-18; *idem,* "Nog Eens de Dckaloog", *Theologische Studièn* 24 (1906): 94-110.

ciai, ao sacerdócio, aos dias de festa, à vingança de sangue, à hospitalidade e assim por diante, que, desde tempos antigos, existia entre as nações e também em Israel e não foram abolidos, mas modificados e incorporados em uma ordem mais elevada de coisas ***(i.e.,*** a aliança da graça) e feitos subservientes a ela. Há ainda mais: com respeito ao divórcio, Jesus diz que Moisés o permitiu por causa da dureza do coração do povo (Mt 19.8), e isso é verdade sobre muitos preceitos da lei de Deus (poligamia, escravidão, vingança de sangue, responsabilidade corporativa, ***etc.).*** Não se deve julgar isso pela legislação em vigor em uma nação cristã, nem mesmo pelo código de Hamurabi, que foi escrito por outro povo e em outras circunstâncias, mas deve-se levar em conta as circunstâncias peculiares nas quais Israel se encontrava quando foi tirado do Egito e o propósito que Deus tinha em mente para seu povo quando fez a aliança com ele. Deve-se ter em mente a crueldade da época se quisermos julgar imparcialmente os casos de tratamento cruel por vezes registrado (Jz 1.6; 4.21; 2Sm 8.2; 12.31; ***etc.).*** Deve-se enxergar a destruição dos cananitas à luz do juízo de Deus que, às vezes, se estende a gerações e povos e que, naquela época, já tinha começado a ser realizado pelo próprio Deus - como advertência - com a destruição de Sodoma e Gomorra (Gn 18.20s.; ***cf.*** Lv 18.24-25; 20.23; Dt 9.4-5; 12.29s.; lRs 21.26; Ed 9.11). E, em geral, o observador deve se colocar na posição do apóstolo Paulo, que testifica que a lei veio depois da promessa e foi acrescentada à promessa "por causa das transgressões" e para conduzir Israel em sua menoridade para a liberdade que está em Cristo Jesus (Rm 4.15; 5.20; 7:4; G1 3.19, 23-24; 4.Is.).

## O PECADO COMO ILEGALIDADE

Além disso, embora o costume popular não precise ser incompatível com a lei de Deus, não se segue que ele esteja sempre de acordo com ela. Frequentemente, a consciência dos cristãos é apenas em parte conformada à lei de Deus, e, entre eles, de geração a geração, persiste um número de hábitos e práticas que não pode suportar o teste da lei. Esse foi ainda mais fortemente o caso nos antigos tempos de Israel. Em todas as épocas houve uma enorme diferença entre as ideias e a conduta do povo, e a revelação que Deus lhe deu por meio de Moisés e dos profetas. O povo repetidamente caiu na idolatria, na adoração a imagens e em todos os tipos de horrores pagãos. Até mesmo quando Israel permanecia externamente fiel ao Senhor, ele se orgulhava de sua eleição, de sua posse do templo e de seus sacrifícios e ofertas queimadas e acreditava que estava agradando ao Senhor por causa disso. Até mesmo os piedosos continuavam sendo pecadores que, diariamente, tropeçavam dc muitas formas. Muitos atos praticados pelos santos do Antigo Testamento - de Noé a Abraão, Isaque, Jacó, Raquel, Davi e outros - devem ser estritamente condenados, portanto, e não devem ser desculpados por serem crentes, como fizeram os rabinos. O caráter essencial do pecado, afinal, é determinado não por aquilo que era costumeiro ou às vezes feito cm Israel, mas pela lei divina.

Essa lei, enterrada como estava cm toda a economia da salvação, continha não apenas mandamentos morais, mas também mandamentos civis e cerimoniais. Em certo sentido, portanto, o pecado era um conceito muito mais amplo do que o é para nós hoje, porque também incluía tudo o que era contrário à legislação civil e à pureza levítica. Consequentemente, [a ideia de] pecado foi expandida e alargada, seu caráter essencial convenceu a consciência das pessoas, por assim dizer, por meios externos, que também implicavam o perigo dc se entender levianamente os mandamentos morais e buscar ajustiça na pureza levítica externa. A profecia, portanto, cm todas as épocas insistiu na avaliação feita pelo Senhor de que a obediência e a misericórdia são melhores que os sacrifícios. Além disso, cm Israel, todos os mandamentos eram um código de leis e colocados sob a guarda do governo civil. Todo pecado, portanto, adquiria o caráter de crime. Ele era uma violação não somente da lei de Deus, mas, ao mesmo tempo, da lei do estado. Ele era uma violação da aliança com Deus, mas também do vínculo com o povo. Portanto, aqueles que pecavam deliberadamente e intencionalmente quebravam a aliança tinham de ser removidos da comunhão com Deus e seu povo. Por fim, em Israel, o pecado e a punição estavam intimamente ligados. Todo israelita era e sejulgava parte do todo, um membro da comunidade nacional. Essa comunidade da família imediata e estendida, de linhagem e povo, era muito mais forte e sentida muito mais profundamente do que entre nós hoje, embora não justifique a conclusão de que o indivíduo, naquela época, não contava virtualmente nada.[13] As pessoas se consideravam como parte dessa comunidade e, portanto,- naturalmente compartilhavam de sua sorte, de suas bênçãos, mas também de seus juízos e punições. A própria lei deu expressão a isso e incorporou esse comportamento em seus mandamentos (Êx 20.5-6, 12); os filhos eram abençoados *e* punidos com seus pais. Por essa razão a palavra nKDH pode denotar tanto pecado quanto punição e oferta pelo pecado.[14] As duas ideias estavam estreitamente relacionadas: se o pecado não fosse expiado, tinha de ser punido. Assim, a consciência de culpabilidade e abominação foi despertada em Israel. Quando o *status quo* não correspondia a essa exigência, quando a vida repetidamente apresentava o espetáculo da prosperidade dos ímpios e a opressão dos piedosos, surgiu a expectativa do sofrimento do inocente pela culpa de outra pessoa, do servo sofredor do Senhor, que foi

[13] * M. Lõhr, *SociaHsmus undlndividuatismus imA.T.* (Giessen. 1906), demonstrou conclusivamente que essa conclusão de Stade e Smend *ei. dl.* está incorreta.

[14] A ideia de que o verbo KUH, em Êxodo 5.16; IReis 1.21; e 2Reis 18.14 tem o significado de "estar ou ser colocado no erro em oposição a alguém mais poderoso" independente de qualquer associação com a culpa simplesmente não foi demonstrada. A palavra realmente significa "errar (o alvo)" (Jz 20.16) e, portanto, permite esse significado mais amplo. No entanto, os textos acima não provam isso. Em Êxodo 5.16, os israelitas simplesmente dizem a Faraó: "Teus servos não recebem palha, mas recebem ordens para produzir mais tijolos. Teus servos estão sendo açoitados, mas cuipa é do teu próprio povo" (NiV). Em I Reis 1.21, Bate-Seba diz a Davi: "Se você não decidir e Adonias se tornar rei, então nós, Bate-Seba e Salomão, seremos considerados entre os ofensores, que serão mortos por Adonias porque não o reconhecemos, ao mesmo tempo cm que, baseados em teu juramento [v. 17], temos o direito" (paráfrase). E, cm 2 Reis 18.14, Ezequias confessa seu mau procedimento, uma confissão que foi arrancada dele sob coerção e que ele mesmo não reconhece mais tarde. Em todos esses lugares, portanto, a palavra conserva seu significado ordinário.

"traspassado pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniquidades" (Is 53.5). A lei veio depois da promessa, mas, desse ponto em diante, também se tornou subserviente ao seu cumprimento.

Deve-se observar, finalmente, que, com respeito aos mandamentos morais da segunda tábua da lei, há sempre muita conformidade entre todas as nações, porque a obra da lei continua a ser escrita em seu coração (Rm 2.15). Mas o novo e extraordinário elemento na legislação de Israel é que, antes da segunda tábua, há a primeira, e que, nela, o culto ao Senhor como o Deus de Israel é prescrito em termos inconfundíveis. Enquanto todas as outras nações pagam tributo ao politeísmo, e, como resultado, envolvem-se em superstição e magia, em Israel, toda idolatria e adoração a imagens, toda adivinhação e feitiçaria, todo abuso do nome do Senhor e toda profanação do sábado - o sinal da aliança (Êx 31.17; Is 56.6) - são estritamente proibidos. Nesse elemento está aquilo que distingue a religião de Israel: o Senhor, que escolheu Israel, é o único Senhor, o Deus da justiça, mas também o Deus da graça e redenção; sua lei é uma lei de aliança; como Israel é o povo do Senhor pela graça, tem de andar em seu caminho.

No Antigo Testamento, é isso que sempre recebe toda ênfase: o pecado pode ser grande ou pequeno; ele é pecado somente porque é contrário a Deus e sua lei (Gn 13,13; 20.6; 39.9; Êx 10.16; 32.33; ISm 7.6; 14.33; 2Sm 12.13; SI 51.4; Is 42.14; Jr 14.7, 20; *etc.).* No futuro, quando Deus derramar seu Espírito, a intenção é que os filhos de Israel andem em seus estatutos e observem suas ordenanças (Ez 36.27), e a oração do piedoso é que seus caminhos sejam firmes no cumprimento dos seus estatutos (SI 119.5).

O Novo Testamento assume fundamentalmente a mesma posição. Como modelo, Jesus aponta para o próprio Deus (Mt 5.48) e julga todas as coisas por sua lei (Mt 19.17-19; Mc 10.17-19; Lc 18.18-20). Isso constitui, para ele, o conteúdo da lei e dos profetas. Ele a sustenta completamente, não a desprezando de forma nenhuma (Mt 5.17-19, 23s.; 6.16s.; 12.12$.; 23.3, 23; 24.20), e, dessa posição, ele examina todas as ordenanças humanas (Mt 5.20ss.; 15.2s.; Mc 2.23s.; 7.8, 13; *etc.).* Em Mateus 7.12, portanto, ele não propõe um novo princípio ético, apenas oferece uma interpretação prática do mandamento de amar ao próximo. Entretanto, o conceito de pecado e a noção de pecado são afiados e aprofundados por Jesus. Precisamente por se afastar dos mandamentos humanos e retornar à lei de Deus no Antigo Testamento, ele novamente faz com que a lei seja conhecida por nós cm seu caráter espiritual (Mt 5), reduzindo-a a um princípio espiritual, a saber, o amor (Mt 22.37-40) e o comunica a nós em um todo *(cf.* Tg2.10). Avaliando por meio dessa lei, ele desmascara a hipocrisia (Mt 23), quebra a ligação entre o ético e o físico (Mc 7.15), retorna ao coração como a fonte de todo pecado (Mt 15.18-19) e até mesmo faz com que o sofrimento seja independente da culpa pessoal (Lc 13.2-3; Jo 9.3).

Contra o pano de fundo da revelação da graça de Deus no evangelho, o pecado se mostra ainda mais sombrio. A lei contínua sendo a fonte de nosso

conhecimento do pecado (Rm 3.20; 7.7), mas, quando é lida à luz do evangelho, o pecado se torna manifesto em toda a sua hediondez. Então fica evidente que ele é um poder que transforma seus servos em escravos (Jo 8.34; Rm 6.20), um poder que encontra sua força na lei (ICo 15.56), está arraigado na carne com seus desejos (Rm 7.18; Tg 1.14), e só pode ser quebrado e vencido por Cristo (Jo 8.36; Rm 8.2). Porque a graça de Deus se manifestou plenamente em Cristo, a incredulidade é um grande pecado (Jo 15.22,24; 16.9), se escandalizar em Cristo é tão sério (Mt 11.6), cair da graça é tão horrível (Hb 2.3; 4.1; 6.4-5; 10.26) e blasfemar contra o Espírito Santo é um pecado imperdoável (Mt 12.31). Por isso a lei mosaica pôde - no que se refere às suas exigências e maldição, seus mandamentos civis e cerimoniais - alcançar seu objetivo e fim em Cristo (Rm 10.4; G1 3.24): o crente pode ser liberto de seujugo de servidão, permanecer em liberdade (Rm 6.14; 7.4; 10.4; G12.19; 3.13; 5.18); não obstante, essa liberdade não anula o conteúdo ético da lei, mas o confirma (Rm 3.31). Ajusta exigência da lei é, acima de tudo, cumprida naqueles que andam segundo o Espírito (Rm 8.4). Esse Espírito, afinal, renova o coração e nos ensina a descobrir, conhecer e cumprir aquilo que é a vontade de Deus (Rm 12.2; Ef 5.10; Fp 1.10). Essa vontade pode ser conhecida e permanece cognoscível no Antigo Testamento (Rm 13.8-10; 15.4; ICo 1.31; 10.11; 14.34; 2Co 9.9; 10.17; G1 5.14), foi explicada para nós nas palavras e na vida de Cristo (ICo 11.1; 2Ço 3.18; 8.9; 10.1; Fp 2.5; lTs 1.6; 4.2) e também ressoa em nossa própria consciência (ICo 8.7; 10.25; 2Co 1.12). Ela, de fato, está escrita no coração dos crentes (Hb 8.10; 10.16). Ao longo de toda a Escritura, portanto, o caráter essencial do pecado consiste em ilegalidade (àvopla, 1 Jo3.4),na violação da lei que Deus revelou em sua Palavra.

## PRINCÍPIOS CONSTITUTIVOS DO PECADO

[330] Foi esse ensino da Escritura que formou a interpretação do pecado na teologia cristã. Isso resultou, por um lado, na rejeição da interpretação que encontra o caráter essencial do pecado em alguma substância e o atribui a um princípio de ira em Deus (BÕhme) ou a um poder mau além de Deus (Mani), a um tipo de "matéria-prima", como a matéria (üAr|) ou à carne *(oápQ* (Platão, os judeus, Flacius e outros). Por outro lado, resultou na rejeição da teoria de que o pecado consiste em um ainda não ser, que pertence aos contrastes necessários da vida e é, por natureza, inerente ao finito, fazendo com que o ser humano se empenhe na direção da perfeição (Spinoza, Hegel). A teologia cristã, ao contrário, desde o princípio afirmou que o pecado não é uma substância. Sobre esse ponto há discórdia e controvérsia. Petavius cita vários pais da igreja que, a esse respeito, ensinam a mesma coisa. Sobre esse assunto, nenhuma dúvida ou incerteza era possível a esse respeito. Se o pecado fosse uma substância, existiria uma entidade que não foi criada por Deus nem foi causada por ele. O pecado, portanto, tem de ser entendido e descrito não como uma coisa que existe nem como estando nas coisas que existem, mas como um defeito, uma privação, uma ausência do bem, ou uma fraqueza, um desequilíbrio, assim

como a cegueira é a privação da visão.[15] No Ocidente, especialmente Agostinho apresentou e sustentou esse caráter privativo do pecado em sua oposição aos maniqueístas. Todo ser, *per se,* é bom. Tudo o que é natural, na medida em que é natural, é bom. O mal, portanto, só pode ser algo em relação ao bem. Não pode haver nenhum mal a não ser em algo bom, porque ele não pode existir a não ser em algo natural. Ele, em si mesmo, não é natureza, mas uma falta, uma privação ou corrupção do bem, um vício ou defeito da natureza; para o bem, ser diminuído é mal.[16] Ele, portanto, não tem uma causa eficiente, mas apenas uma causa deficiente.[17] Os teólogos escolásticos e católicos, luteranos e reformados, semelhantemente reduziram o conceito de pecado, em um sentido metafísico, a esse conceito de privação.[18]

Por outro lado, é claro que o pecado não pode ser adequadamente descrito com o conceito de privação. Certamente ele não é uma mera carência, não-existência pura, mas um princípio ativo e corruptor, um poder desagregador, destrutivo. A Escritura geralmente fala dele em um sentido muito positivo como um ato de transgressão, maldade, desobediência, ilegalidade e assim por diante, e atribui a ele a atividade de testemunhar, governar, mover, pensar, lutar e assim por diante. Vários teólogos, portanto, rejeitaram a distinção entre matéria e forma em sua definição do pecado. Eles basearam suas opiniões na premissa de que blasfêmia, idolatria, ódio contra Deus e assim por diante são ações pecaminosas e nunca podem assumir uma forma boa, e, assim, descreveram o pecado como "algo real e positivo", como "algo real".[19]

Para entendermos isso corretamente, porém, devemos observar o seguinte: (1) Quando a maioria dos teólogos cristãos concebe o pecado como privação, eles, antes de tudo, têm em vista a oposição ao maniqueísmo. Nesse sentido, sua posição está completamente correta e deve ser aceita sem reservas. O pecado não é uma substância, seja espiritual ou material, pois, nesse caso, ou ele teria Deus como sua causa ou Deus não seria o Criador de todas as coisas; (2) A própria natureza do pecado também nos impede de interpretá-lo como uma substância, pois o pecado não é um fenômeno físico, mas ético. Ele é um estado e ato da vontade e está arraigado na vontade; ele não foi dado com a criação, mas se originou depois da criação e como resultado da desobediência. Portanto, ele não pode ser algo material que existia eternamente ou que foi

---

[15] Atanásio, *Against the Heathens,* 3ss.; Gregório de Nissa, *The Calechelical Oration,* c. 5; Pscudo-Dionísio, *The Divine Names,* c. 5; João de Damasco, *Exposition of the Orthodox Faith,* 30.

"Agostinho, *City of God,* XI, 9, 17,22; *idem, Enchiridion,* 11-13; *idem, Against Julian,* 3.

"Agostinho, *Cine of God,* XII, 7, 9.

[18] Além da literatura já mencionada, ver, *e.g.,* M. Becanus, *Summa theologiae scholasticae,* II, I.trat. 1,c. 5, q. 1;J. F. Buddeus, *Institutiones Theologiae moralis* (1715), 546; Z. Ursino, *Vohimen tractationum theologicarum,* 199; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* IX.

" Cajetan, in M. Becanus, *Summa theologicae scholasticae,* II, 1, tract. 1,c. 5, q. 1; *Theol. Wirceb.,* VII, 15; C. Vitringa, *Observationum sacrarum,* VI, c. 15, 16; C. Vitringa, *Doctr. Ghristt* II, 288-90; J. Arminius, *Opera theologica* (Lúgduni Batavorum (Leiden]: Godefridum Basson, 1629), 730; P.van Limborch, *Theologia Christiana,* V, D.. F. Strauss, *Die christliche glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickhmg und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft,* 2 vols. (Tübingen : C. F. Osiander, 1840-41), II, 360ss.; J. Miiller, *Christian Doctrine of Sin,* 1,290-99; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, J&91-94), I, 371.

criado no tempo por Deus, mas só existe como uma deformação da existência. Nesse sentido, ele pode até mesmos ser chamado de algo que não existe, um "nada"[20]; (3) Isso não deve ser entendido como significando que o pecado é um não negativo. Em vez disso, a teologia cristã, cm todas as épocas, se opôs muito firmemente à interpretação panteísta do pecado como pura negação, como um estado de ainda não ser, como um componente necessário no desenvolvimento de uma existência finita, como uma ilusão do pensamento. O pecado não é "mera negação", mas uma "privação", sendo que a diferença é que a "negação" é apenas uma questão de "estar sem" (carere), enquanto "privação" é a falta de algo essencial para a vida (*egere)*. O fato de que uma pedra não enxerga é uma negação, mas o fato de que um ser humano não enxerga é uma privação, pois a visão pertence às funções essenciais de um ser humano. O pecado é uma privação da perfeição moral que um ser humano deve possuir; (4) A caracterização do pecado como privação, portanto, de forma nenhuma exclui que ele seja também - visto por um ângulo diferente - uma ação. Ele não é uma "substância" ou uma coisa, mas, em seu ser privado do bem, é uma atividade (èvépyeia), assim como a coxeadura de um coxo não é a ausência do andar, mas um tipo defeituoso de andar. Agostinho, que repetidas vezes descreve o pecado como "privação", chama-o, portanto, de transgressão da lei (*transgressio legis),*[21] a vontade de persistir ou buscar algo que ajustiça proíbe,[22] um defeito que inclui uma tendência, um defeito que não é totalmente nada, mas tende para o nada,[23] uma inclinação daquilo que é mais para aquilo que é menos.[24] Ele, então, dá esta definição: "O pecado é algo feito, ou dito,.ou desejado contra a lei eterna; a lei que é verdadeiramente eterna é a razão divina ou a vontade de Deus, que requer a preservação da ordem natural e proíbe sua perturbação".[25] Posteriormente esta definição foi universalmente aceita: o pecado não é mera ou pura privação, mas uma ação privada da ordem devida,[26] uma privação que tem uma qualidade e uma ação positivas, isto é, uma *privação ativa* [27]

[331] Com base na Sagrada Escritura e em harmonia com a confissão da fé cristã, portanto, o caráter essencial do pecado pode ser definido e explicado como segue.

---

[211] Dr. R. P. Mees, *Wetenschappelijke Karakterkennis* ('s Gravenhage: Nijhoff, 1907), é, portanto, um erro quando ele afirma que em épocas anteriores o pecado era considerado como ens positívum (da mesma maneira que a doença era considerada algo material).

[21] Agostinho, *The Consensus of lhe Evangelists,* 11, c. 4 *(NPNF* [1], IV).

[22] Agostinho, *On lhe Two Sotils, Against lhe Manicheans,* I, c. 11 (JVPJVFfl], IV,95-107); *idem, Retractions,* 11.

[23] Agostinho, *Against Secundas lhe Mamchee,* 11 *(NPNF* [1], VI).

[24] *Ibid.,* 12; *cf De libero arbítrio libri tres: The Free Choice of the Will,* trad. Francis Edward Tourscher, 3 vols. (Filadélfia: Peter Reilly Co., 1937), 1, 16; II, 19.

[h] *Idem, Against Faustus the Manichee,* XXII, 27 *(NPNF* [1], IV).

[2,] P. Lombardo, *Sem.,* II, dist. 35; T. Aquino, *Summa theol.,* II, 1, q. 71; 6, q. 72; 1, ad. 2, q. 75; 1, ad. 1.

[27] J. Zanchi, *Op. Theol.,* IV, Iss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* 3; J. H. Heidegger, *Corpus lheologiae,* X, 8; G. Bucanus, *Inst. Theol.,* XV, 7; *Synopsis purioris lheologiae,* XVI, 4-9.

### *Como Ético Espiritual*

1. Como o pecado não é físico nem metafísico, mas uma antítese ética do bem, ele não tem uma existência própria, independente. Aqueles que consideram o pecado uma substância parecem estar profundamente convencidos de seu poder e importância, mas, de fato, o enfraquecem, transferindo-o do campo ético para o físico e transformando o conflito ético entre o bem e o mal em uma luta entre luz e trevas, espírito e matéria, um Deus bom e um Deus mau, uma luta que não tem fim e faz com que toda redenção seja impossível. Por essa razão é de extrema importância interpretar o pecado como um fenômeno ético. Certamente, as punições e consequências do pecado se estendem também ao campo físico, mas o pecado em si é e continua sendo de caráter ético. Sendo esse o caso, o pecado não pode ter seu próprio princípio e sua própria existência independente. Ele só se originou *depois* c só existe *em razão* e *em conexão* com o bem. Embora o mal dependa do bem, o inverso não é verdade. "É possível, para o bom (nobre), se tornar mau".[28] "O melhor e mais honorável parece ser anterior por natureza".[29] "O bom (verdadeiro) é seu próprio padrão, assim como o do mau (falso)". O bem, por meio de uma livre escolha, foi a causa do mal e continua sendo seu substrato. Os anjos e os seres humanos caídos, como criaturas, ainda são bons e existem de momento a momento somente por meio de Deus, nele e para ele. E assim como o pecado é dependente do bem em sua origem e existência, assim também ocorre cm sua operação e trabalho. Ele tem poder para fazer alguma coisa somente por meio dos poderes e dons que recebe de Deus. Satanás, portanto, é corretamente chamado de imitador de Deus. Quando Deus constrói uma igreja, Satanás acrescenta uma capela; em oposição ao profeta, ele levanta um falso profeta; cm oposição a Cristo, apresenta o anticristo. Até mesmo um bando de ladrões só pode existir se, dentro de sua própria organização, forem respeitadas certas regras. Um mentiroso sempre se veste com a aparência da verdade. Um pecador persegue o mal sob pretexto do bem. O próprio Satanás aparece como um anjo de luz. Em sua operação e aparência, o pecado é sempre condenado a se apropriar, apesar de si mesmo, do tesouro da virtude. Ele está sujeito ao destino inalterável - enquanto se esforça para a destruição dc todo bem - de trabalhar simultaneamente para seu próprio fim. Ele é um parasita do bem.

2. Portanto, embora o pecado, em virtude de sua própria natureza, se esforce para a não-existência, ele não tem poder sobre si mesmo. Ele não pode criar nem destruir. Portanto, nem o caráter essencial dos anjos, nem o dos seres humanos, nem o da natureza mudou como resultado do pecado. Essencialmente, eles são as mesmas criaturas antes e depois da queda, com a mesma substância, as mesmas capacidades, os mesmos poderes. Antes e depois da queda, os seres humanos têm uma alma c um corpo, intelecto e vontade, sentimentos e paixões. O que mudou não foi a substância, a matéria, mas a forma na qual ela se mostra, a direção na qual funciona. Com o mesmo poder de amar, com o qual os seres

"Platão, *Protagoras,* trad. C. C. W. Taylor (Oxford: Clarendon Press, 1976), 344.

[21] Aristóteles, *Categories, and De Interpretatione,* trad. J. L. Ackrill (Oxford: Clarendon Press, 1963), c. 9.

humanos, originalmente, amavam a Deus, eles agora amam a criatura. O mesmo intelecto com o qual, no passado, investigavam as coisas de cima, agora, frequentemente, com admirável intensidade e profundidade, os faz afirmar que a falsidade é verdade. Com a mesma liberdade com a qual outrora serviam a Deus, agora servem ao mundo. Substancialmente, o pecado nem removeu nada da humanidade nem introduziu nada nela. É a mesma pessoa, mas agora andando não em direção a Deus, mas em direção à destruição. "O pecado não é uma essência positiva, mas um defeito, uma tendência corruptora, isto é, uma força que contamina modo, espécie e ordem da vontade criada".[30]

3. A perda da imagem de Deus e a quebra da aliança das obras também não são inconsistentes com essa interpretação do pecado, pois a imagem de Deus, embora não seja um dom acrescentado, mas parte integrante da natureza humana, não era uma substância, mas um acidente, isto é, os seres humanos, como foram criados, eram de tal forma designados que sua natureza, automaticamente - sem graça sobrenatural, mas não sem a boa providência de Deus - levou consigo e revelou o conhecimento, santidade e justiça, que eram os componentes primários da imagem de Deus. Quando a humanidade caiu, ela não perdeu nada substancial, nenhuma faculdade e nenhum poder. O que aconteceu foi que, desde que o pecado violou a forma de toda a raça humana, essas faculdades e poderes agora funcionam de forma a produzir não mais o conhecimento e a justiça de Deus, mas seus próprios opostos. Como resultado da queda, portanto, os seres humanos não perderam apenas um acréscimo não essencial à sua natureza (um dom acrescentado), ao mesmo tempo em que, quanto ao resto, sua natureza permaneceu intacta, nem se tornaram demônios que, incapazes de serem recriados, nunca podem novamente exibir os elementos da imagem de Deus. Em vez disso, ao mesmo tempo em que permaneciam essencial e substancialmente os mesmos, isto é, humanos, e conservavam todos os seus componentes, capacidades e poderes humanos, a forma, o caráter e a natureza, o conjunto e a direção de todas essas capacidades foram de tal forma mudados que agora, em vez de cumprir a vontade de Deus, cumprem a "lei da carne". A imagem se transformou em uma caricatura. Semelhantemente, a aliança das Obras foi quebrada porque, pelas obras da lei, nenhuma carne humana pode ser justificada (Rm 3.20; G13.2). Porém, ela foi tão pouco destruída e abolida que a lei da aliança das obras ainda obriga cada ser humano à obediência absoluta. Ela foi incorporada por Cristo na aliança da graça e foi completamente cumprida, e ainda continua uma norma de gratidão para os crentes.

### *Como Privação*

*4.* Independente do bom substrato pelo qual o pecado é sustentado e ao qual se agarra, ele nunca pode ser definido de qualquer outra forma senão como "privação dò bem". É preciso lembrar, porém, que ao usarmos essa linguagem

[30] "Boaventura, *The Breviloquium,* vol. 2 de *The Works of Boaventura,* trad. Jose De Vinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), 109.

estamos falando de forma abstrata e metafísica sobre o pecado. E, desse ponto de vista, ele não tem existência, não é substância, mas uma nulidade, nada positivo, apenas algo negativo. Qualquer pessoa que queira concebê-lo de forma diferente terá de torná-lo independente e eterno em um sentido maniqueísta e posicionar um mal supremo em oposição a um bem supremo. A objeção acima levantada contra a definição do pecado como privação, portanto, realmente se apoia cm um mal-entendido. Abstrata e metafisicamente, o pecado é privação e não pode, de um ponto de vista cristão, ser interpretado de que qualquer outra forma. Mas, concretamente, o pecado só ocorre como a "forma" errada de um estado ou ato certo e faz com que esse estado ou ato seja, em si mesmo, pecaminoso, assim como uma enfermidade, sem ser uma substância, ainda faz com que um corpo fique doente. Concretamente, portanto, o pecado está sempre ligado a alguma coisa que é substancialmente boa. Pode ser difícil, em certos casos, fazer uma distinção entre "matéria" e "forma" e ainda mais difícil separá-las, assim como, cm um dado momento, o calor do forno não pode ser separado do próprio forno. Apesar disso, assim como esse forno não é idêntico ao seu calor, assim também o ser ou o ato ao qual o pecado está ligado não pode ser identificado com o pecado. Até mesmo no caso dc blasfêmia, o poder necessário para expressá-la e a língua na qual ela é proferida são, em si mesmos, bons. O que faz com que ela c todas as outras coisas sejam más é a *deformidade,* o afastamento da lei divina.

5. O padrão do pecado é apenas a lei de Deus. O que é o pecado é determinado finalmente não pela igreja (Roma), nem pelo estado (Hobbes), nem por uma lei moral autônoma (Grotius), nem pelo eu autônomo (Kant), nem pela humanidade como um todo (Comte), nem por instintos sociais (Darwin), mas apenas e exclusivamente pela lei de Deus. Isso é claramente expresso no conceito de pecado, um conceito que é, por isso, evitado por qualquer pessoa que não conheça um padrão mais elevado para o mal moral do que o humano. Deus também é o único agente que tem autoridade absoluta sobre nós e pode nos obrigar em nossa consciência. Ele formulou numerosas leis para as várias criaturas distintas: leis para o sol e para a lua, o céu e a terra, plantas e animais, seres humanos e anjos, e, no que se refere aos seres humanos, leis distintas, novamente, para sua vida física, espiritual, intelectual e estética; e leis distintas também para sua vida moral. Ora, falando precisamente, é essa lei moral que é o padrão dc todo pecado. A violação dc todas as outras leis - estéticas, sociais, políticas, eclesiásticas e assim por diante - é pecaminosa somente porque, direta ou indiretamente, inclui uma violação da lei moral. É essa lei moral - que foi implantada nos seres humanos em sua criação, tem seu efeito pós-queda em sua consciência, foi anunciada no monte Sinai e continua sendo uma norma obrigatória também para os crentes cristãos - que é a fonte do conhecimento do pecado (Rm 3.20; 4.14; 5.20; 7.7). Schleiermacher, Ritschl e outros corretamente enfatizaram que o pecado só alcança sua mais assustadora manifestação vis-à-vis o evangelho da graça de Deus cm Cristo e, portanto, dentro dos limites

do Cristianismo.[31] A própria Escritura testifica disso quando, especialmente no Novo Testamento, repetidamente discute em profundidade os pecados de incredulidade, ofensa, apostasia e, particularmente, a blasfêmia contra o Espírito Santo, e traz à luz sua grande culpabilidade e castigabilidade.

Porém, disso não se segue que todos os pecados cometidos antes ou fora do conhecimento do evangelho sejam apenas pecados de ignorância e fraqueza, tampouco que não seja a lei, mas o evangelho a fonte de conhecimento do pecado. A fé cristã é necessária para se conhecer corretamente o pecado, mas essa fé também olha para trás, para a lei, descobre seu caráter espiritual, e, assim, recebe compreensão da verdadeira natureza do pecado. O evangelho não seria evangelho se não incluísse o perdão de todas as transgressões que cometemos contra a lei de Deus. Assim como a graça pressupõe pecado e o perdão pressupõe culpa, assim também o evangelho pressupõe a lei. Nessa lei moral, Deus não vem a nós apenas como Pai, com admoestações e castigos paternos, porém, como o imperativo categórico testifica todo ser humano, também como Legislador e Juiz, com mandamentos e punições. Embora não seja coercitiva, como as leis da lógica, nem inquebrável, como as leis da natureza, a lei moral ultrapassa todas as outras em majestade. Ela se dirige à vontade, exala liberdade e deseja o cumprimento motivado pelo amor. Ao mesmo tempo, ela fala a todos os seres humanos sem distinção, confronta-os em todas as circunstâncias, estende-se não somente às suas palavras e atos, mas também à sua condição moral, empunha implacavelmente suas armas, fala inexorável e categoricamente com autoridade soberana e pune suas violações com punição severa. Ela é um decreto divino, uma revelação da vontade de Deus, a expressão de seu ser.

### *Por criaturas racionais*

6. Do caráter da lei moral, segue-se que o pecado só pode residir em uma criatura racional. A natureza irracional pode sofrer as consequências do pecado, mas o pecado em si só pode ocorrer em um ser dotado de intelecto e vontade. Mais especificamente, a vontade é o verdadeiro objeto, o palco do pecado. A lei moral é, acima de tudo, a lei para a vontade da criatura. Aquilo que é moralmente bom só pode ser realizado pela vontade. Nesse sentido, Agostinho estava correto quando disse: "De fato, o pecado é tanto um mal voluntário que não pode ser pecado se não for voluntário".[32] Mas essa afirmação está sujeita a má interpretação. Quando os pelagianos a usaram como prova de que o pecado não pode consistir em nada senão em um ato da vontade, Agostinho, mais tarde, ofereceu uma explicação, dizendo que os pecados de ignorância e concupiscência e o pecado original não estavam excluídos dela,[33] e, em outro

[31] f: Schleiermacher, *The Christian Faith* (T&T Clark, 1989), §112, 5; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justijication and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 407ss.; J. Kaftan, *The Truth of the Christian Religion,* Irad. George Ferries, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1894), 250; J. H. Gerretsen, *De vai des menschen: Dogmatischfragment* (Nijmegen: Ten Hoet, 1909), 57.

[32] Agostinho, *On True Religion,* 24.

[33] Agostinho, *Retractions,* I, 13.

lugar, afirmou expressamente que a lei também proíbe "os movimentos involuntários da concupiscência".[34] Em harmonia com essa interpretação, muitos escolásticos ensinaram que, embora o pecado, de fato, tenha sua causa final na vontade, e, portanto, esteja sempre arraigado na vontade, mas não "na vontade como objeto, mas como uma causa",[35] o pecado pode, portanto, também estar arraigado na "sensualidade", mesmo que seja apenas um "pecado venial".[36]

Mas vários fatores gradualmente produziram uma mudança nesse ensino. "Concupiscência" era um conceito vago que podia ser usado igualmente bem em um bom e em um mau sentido, porque desejos naturais, que emergem instintivamente, como, por exemplo, o desejo que uma pessoa faminta tem por comida, não eram, é claro, pecaminosos. Agostinho, por isso, às vezes falava da concupiscência cm um sentido não pecaminoso, como um desejo que não pode causar dano se não for suprido de forma ilegítima.[37] O escolasticismo, além disso, começou gradualmente a distinguir entre desejos *primo-primi, secundo-primi* e *plane deliberati,* isto é, os pensamento e desejos que surgem em nós espontaneamente antes de qualquer consentimento da vontade e não são pecaminosos; aqueles contra os quais a vontade ofereceu resistência, mas pelos quais foi vencida e subjugada e que são pecados veniais; e aqueles aos quais a vontade consentiu consciente e plenamente e que são pecados mortais. Foi acrescentado a isso o fato de que a concepção do pecado original foi se tornando cada vez mais fraca e o próprio pecado original foi sendo cada vez mais visto como totalmente erradicado pelo batismo. O que permaneceu, a concupiscência, não era pecaminosa em si, mas apenas um "possível incentivo ao pecado". Roma, por isso, decretou que a culpa e a corrupção do pecado original eram totalmente removidos pelo batismo, que, embora a concupiscência permanecesse, ela não prejudica aqueles que não consentem nela e só pode ser chamada de pecado "porque é do pecado e se inclina ao pecado".[38]

A Reforma se manifestou livremente contra essa posição, afirmando que também os pensamentos e desejos impuros que surgem em nós antes e independentemente de nossa vontade são pecado. Isso significa dizer que nem todo desejo é pecado em um sentido psicológico e filosófico, mas que, em um sentido escriturístico e teológico, a concupiscência nos fez culpados diante de Deus.

---

[34] Agostinho, *On the Spiril and the Letter,* 36; *idem, On Marriage and Concupiscence,* 1,17,23; *idem, Against Jidian,* IV, c. 2; VI, c. 8; *idem, City of God,* XIV, 10.

[35] T. Aquino, *Sent.,* II, dist. 24, q. 3, art. 2, ad. 2; *idem, Summa theol,* II, 1, q. 74, art. 2, ad. 2, q. 10; art. 2.

[36] P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 24, 8; T. Am*ino, *Summa theol.,,* II, I, q. 74, art. 3; Boaventura, *Brevil.,* III, c. 8; *idem, Sent.,,* II, dist. 24, parágrafo 2, art. 2, q. 2.

[37] Agostinho, *Against Julian,* VI, 5; *idem, On Genesis: Against the Manichees,* II, 14; nota do organizador: disponível em *On Genesis,* vol. 1/13 de *The Works of Saint Augustine: A Translation fpr the 21" Centuiy,* trad. Edmund Hill, O. P.(Hyde Park, NY: New City Press, 2004).

[38] *The Catechism of the Council ofTrent,* trad. J. Donovan (Nova York: Catholic Publ. Society, 1829), V, 5; *The Racovian Catechism,* trad. Thomas Rees (Londres, 1609; reimpressão, Londres, 1818), II, 2, 7; M. Becanus, *Summa lheologiae scholasticae,* II, 145-50; F. Sylvius, *Commentarii in totam primam partem S. Thomae Aquinatis,* 4ª ed., 4 vols. (Venetiis: Typographia Balleoniana, 1726), II, 336ss.; C. G. Daelman, *Theologia seu observations theologicae in summam D. Thomae,* 9 vols. (Antuérpia: Jacob Bernard Jouret, 1734), II, 174s.; P. Dens, *Theologia moralis et dogmático,* 8 vols. (Dublin: Richard Coyne, 1832), I, 314ss.; J. Kleutgen, *Die Thèologie der Vorzeit vertheidgt,* 2ª ed., 5 vols. (Münstcr: Theissing, 1867-74), II, 644.

E, nisso, ela estava, sem dúvida, correta, pois o pecado certamente começou com um ato consciente e voluntário. No entanto, esse primeiro ato pecaminoso não passou por nós sem deixar vestígio. Ele, de fato, corrompeu a natureza humana e deixou uma condição que, em todos os aspectos, é contrária à lei de Deus. Dessa forma, embora o pecado tenha se originado pela vontade, ele não existe fora da vontade e também está arraigado cm todas as outras faculdades e poderes dos seres humanos, na alma e no corpo, nas capacidades cognitivas e conativas mais altas e mais baixas (Gn 6.3; 8.21; Êx 20.17; SI 19.13; 51.5; Jr 17.9; Mt 5.28; Mc 7.21; Rm 7.7,15-17; 8.7; G15.7; ***etc.).*** "O pecado não pode existir sem a vontade porque, sem ela, ele não pode existir como é; sem a vontade, não obstante, ele não pode existir porque, sem ela, o que existe não pode permanecer".[39]

Teólogos luteranos e reformados, portanto, geralmente lutavam contra a posição dc que todo pecado é voluntário. Ao assumirem essa posição, não queriam dizer, porém, que também podiam existir pecados que ignoravam total e absolutamente a faculdade da vontade. O essencial é adquirir uma perspectiva correta da natureza e da operação da vontade. A vontade, afinal, não é absolutamente toda a nossa capacidade de desejo, mas apenas um poder e uma expressão especial dessa capacidade.[40] Nesse sentido restrito, a vontade é antecedente apenas aos nossos pecados efetivos, como diz Tiago 1.15, mas absolutamente não aos pecados de nosso estado e aos nossos pecados involuntários. Se a condição de ser voluntário, nesse sentido, fosse um elemento necessário do pecado, não somente todos os desejos e pensamentos impuros deixariam de ser pecado, mas quase todos os pecados efetivos seriam desculpados com o moto "entender tudo é, de alguma forma, perdoar tudo". Para afirmara inocência da concupiscência, Belarmino, portanto, chegou à afirmação: "Nem tudo o que é contrário à lei é pecado". Os movimentos involuntários, mesmo estando em conflito com a lei, não são pecado.[41]

Porém, embora seja verdade que o elemento voluntário, nesse sentido restrito, nem sempre seja um elemento constituinte do pecado, os pecados do estado humano e os pecados involuntários ainda não ocorrem de forma totalmente independente da vontade. Não há apenas uma vontade antecedente, mas também uma vontade concomitante, uma vontade consequente e uma vontade aprovadora. Depois, em maior ou menor grau, a vontade aprova a pecabilidade de nossa natureza e sente prazer nela. E também, quando, mais tarde, a vontade, iluminada pela razão, luta contra isso, ou a pessoa regenerada pode testemunhar, com Paulo, que não deseja o mal que pratica *[cf* Rm 7.7-25], isso certamente diminui o grau do pecado, mas não define a natureza do pecado, pois o pecado tem seu padrão apenas na lei de Deus. Paulo definitivamente denomina como pecado o mal que ele não deseja, mas comete, e, assim, concorda que a lei é boa. Mas, nem mesmo nesse caso, o pecado que é praticado sem ter sido desejado ocorre independente da vontade. Certamente Paulo pode dizer: "Quem faz isto

[39] "Agostinho, in J. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Rev. Alfred Cave e Rev. J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1888), 129.

[41] Cf H. Bavinck, *Beginselen der Psychologie* (Kampen: Bos, 1897), 166ss.

[J1] R. Belarmino, "De gratia primi hominis", *Controversiis,* v V, 10.

já não sou eu, mas o pecado que habita em mim" [Rm 7.17], fazendo assim, um contraste entre seu eu regenerado e a carne não regenerada, mas Agostinho já havia explicado corretamente essas palavras da seguinte forma: "Muito embora eu não consinta com a concupiscência, e mesmo que não persiga meus desejos, ainda sinto desejo e estou pessoalmente presente nessa parte de mim, pois não sou uma pessoa em minha mente e outra em minha carne. Mas então, o que eu *soul* Pois existo tanto em minha mente quanto em minha carne. Pois as duas naturezas não são contrárias, mas um ser humano é composto de ambas, porque Deus, o Deus pelo qual a pessoa é feita, é um".[42] Certamente, não é uma pessoa que comete esse pecado na carne e outra que não quer esse pecado. Em ambos os casos é a mesma pessoa que, por um lado, impuramente persegue aquilo que é proibido (concupiscência) e, entretanto, na parte mais profunda de sua vontade, se afasta disso e luta contra isso. E já que, um ser humano, inclusive a pessoa regenerada, enquanto estiver na carne, sempre, em algum grau, deseja aquilo que é proibido, muito embora lute contra isso no sentido estrito, pode-se dizer que, no nível mais fundamental, todo pecado é voluntário. Não há ninguém ou nada que obrigue o pecador a servir ao pecado. O pecado é entronizado não fora, mas dentro do pecador e guia o pensamento e o desejo do pecador em sua própria direção. Ele é o pecado do pecador porque o pecador o fez seu por meio de suas várias faculdades e poderes.[43]

### *Como mistério em variedade*

7. Finalmente, o pecado demonstra ser um mistério incompreensível. Não sabemos de onde ele vem nem o que ele é. Ele existe, mas não tem direito à existência. Ele existe, mas ninguém pode explicar sua origem. O pecado veio ao mundo sèm motivação, mas é a motivação para todo pensamento e ato humano. De um ponto de vista abstrato, ele é nada além de privação, mas, concretamente, é um poder que controla tudo e todos. Ele não tem princípio independente próprio, mas é um princípio que devasta toda a criação. Ele vive do bem, mas luta contra ele para sua própria destruição. Ele não é nada, não tem nada e não pode fazer nada sem as entidades e forças que Deus criou, mas organiza todas elas em rebelião contra ele. Ele é a vontade de uma criatura fraca, finita, em sua revolta contra seu Criador. É o dependente em guerra contra o Independente e se esforçando por sua própria independência. Ele é o inconstante tornar-se em luta contra aquele que existe eternamente. Ele é a maior contradição tolerada

[42] Agostinho, *De verbis aposl. Serm.,* 5.

[41] P. Melancton, *Apology of lhe Augsburg Confession,* art. 2; *idem,* "De peccato", *Loci communes* (Berolini: G. Schlavvitz, 1856); *Formula of Concord,* II, I; J. Gerhard, *Loci theol.,* X, c. 6 e 11; J. A. Quenstedt, *Theologia,* II, 60,92,139; D. Hollaz, *Examen theo/ogicum acroamaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718), 501, 525; J. Calvino, *Institutas,* II.i; IH.iii; IV.xv. 10-11; J. Zanchi, *Op. Theol.,* IV, 56ss.; T. Beza, *Tractationum theologicarum* (Genebra: Jean Crispin, 1570), II, 345; A. Polanus, *Syn. Theol.,* 336; P. Mártir Vermigli, *Loci communes* (Londres: Kyngston, 1576), 70; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* IX, 2; XI, 21; P. van Mastricht, *Theologia,* IV, 2, 22; *idem, Commentaries,* sobre Êxodo 20.17; Romanos 7.7; Gálatas 5.16; Catecismo de Heidelberg, Q. 113; J. Müller, *Christian Doctrine of Sin,* I, 185ss.

por Deus em sua criação, mas usado por ele na forma de justiça e retidão como um instrumento para sua glória.

[332] Embora o pecado seja sempre único em princípio e em caráter essencial, e sempre consista em ilegalidade (àvo|iía), em suas manifestações e operações há muitos graus diferentes. Em primeiro lugar, há uma grande distinção entre o pecado diabólico e o humano. No Antigo Testamento, ainda não encontramos uma demonologia desenvolvida. Que em Gênesis 3 um poder espiritual maligno entra cm cena é algo que só conhecemos pelo Novo Testamento. Sátiros (Lv 17.7; 2Cr 11.15; Is 13.21; 34.14), demônios (Dt 32.17; SI 106.37), Lilith (Is 34.14) e sanguessugas [poss. um demônio semelhante a um vampiro] (Pv 30.15), certamente não devem ser interpretados como elementos de revelação.[44] Além, disso, não é demonstrável que, no caso do bode emissário, devamos pensar em um espírito mau (Lv 16).[45] Espíritos malignos são mencionados apenas em 1 Samuel 16.14-23; 1 Reis 22.19s., e Satanás ocorre apenas em Jó 1; 1 Crônicas 21,1; Zacarias 3. A divisão entre os anjos bons e os maus ainda não tinha sido feita: o espírito mau vem de Deus e Satanás ainda está entre os filhos de Deus. Apenas gradualmente vemos um contraste mais forte entre eles. A palavra "Satanás" significa "adversário" e pode, por si mesma, ter um significado positivo. Ela é usada com referência a adversários humanos (ISm 29.4; lRs 5.4; 11.14, 23, 25), adversários a caminho (2Sm 19.22), acusadores humanos (SI 109.6, 20, 29) e até mesmo ao anjo de Yahweh que bloqueia o caminho de Balaão (Nm 22.22, 32). No entanto, até mesmo no Antigo Testamento, Satanás já é concebido como um ser que é hostil a Deus e ao seu povo. E quando a revelação estiver completa e Cristo vier para destruir as obras do diabo, então as "coisas profundas de Satanás" se tornarão manifestas.

## O REINO DO MAL

O Novo Testamento nos revela um reino (paoileía; Mt 12.26; Mc 3.24; Lç 11.17-18) de espíritos maus, um reino que é a antítese de Cristo e seu reino. À sua frente está Satanás, um ser chamado por vários nomes: "diabo", "Satanás", "o inimigo" (Mt 13.39; Lc 10.19), "o acusador" (Ap 12.10), peA-iáp (forma siríaca de "Belial"; indignidade), "o mal' (Mt 13.19; Ef 6.16; 2Ts 3.3; Uo 2.13-14; 3.12; 5.18), "Belzebu" (lit. senhor da morada, mas provavelmente derivado de Beezebub, "deus do ar"[46]) (Mt 10.25), "príncipe dos demônios" (Mt 9.34),

[44] A crença em espíritos maus é encontrada entre todos os povos. Assim como. falando de forma geral, todos os fenômenos naturais são personificados (animismo), assim também, especialmente, desastres, terremotos, tempestades, relâmpagos, fogo, infortúnios e todas as enfermidades são atribuídos a espíritos maus. Essa superstição, por sua vez, conduz à magia, *i.e.*, à arte sobrenatural de persuadir espíritos pessoais, através de palavras e ações, a realizar algo bom ou a afastar algum mau. Essa superstição floresceu especialmente na Babilônia, e pode ser atribuída à antiga cultura sumeria (O. Weber). Embora a superstição e a feitiçaria tenham desempenhado um grande papel também em Israel, a lei e os profetas repetidamente assumem uma forte posição contra elas (Lv 19.31; 20.6, 27; Dt 18.10-11; Is 8.19-20; Jr 27.9; 29.8-9; *ele.).*

[45] Sobre Azazel. ver S. R. Driver, *DB.* 1,207 s.v. "Azazel".

[46] Outras interpretações cm W. Baudissin, "Beelzebub", *PRE-',* II, 514-16; Owen C. Whitehouse, "Satan", *DB.* IV, 409.

"o dominador das potestades do ar" (Ef 2.2 NIV), "o príncipe deste mundo" (Jo 12.31), "deus deste mundo" (2Co 4.4), "o grande dragão", "a antiga serpente" (Ap 12.9; 20.2; ***etc.).*** Subordinados a ele há numerosos demônios, espíritos maus, espíritos imundos e hostes espirituais da maldade, que são, por sua vez, subdivididos em várias classes e categorias (ICo 15.24; Ef 6.12; Cl 2.15; Jd 6), ultrapassam uns aos outros cm impiedade (Mt 12.45; Lc 11.26), e, juntos, formam os mensageiros de Satanás (Mt 25.41; 2Co 12.7; Ap 12.7, 9).[47] Embora existam, entre eles, algumas diferenças de força e maldade, juntos, eles são representados como totalmente corruptos. Sempre, e em toda parte, eles são adversários de Deus, os perturbadores de seu reino, os oponentes de Cristo, os enganadores dos seres humanos, os acusadores dos filhos de Deus. Eles vivem no pecado como seu elemento natural. Eles nunca aparecem como objeto do amor de Deus, embora sejam suas criaturas. Cristo não assumiu sua natureza. Eles não podem ser objeto de seu amor ou de sua intercessão. Para eles, não há esperança dc restauração e salvação.

No caráter essencial e conceito dos demônios, há algo completamente incompreensível. "Só podemos conceber um ser absolutamente mau com a condição dc que omitamos alguma coisa de sua maldade absoluta ou dc sua existência verdadeira".[48] Eles não podem ser absolutamente maus, pois são criaturas de Deus e, por isso, são bons como tais. Apesar disso, são apenas objeto do ódio e da ira eterna dc Deus. Por causa da incompreensibilidade da natureza dos demônios, muitos autores têm negado sua existência e afirmado que eles são almas de pessoas mortas ou a personificação de nossos pecados ímpios ou os princípios fundamentais impessoais do mal.[49] A Escritura, porém, colocou a existência de Satanás e dos demônios acima de qualquer dúvida. Não podemos,

[47] J. C. K. von Hofmann. *Der Schriftbeweis,* 2'b d., 2 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60). 418ss.; *l. F. E. Sander, org., *Die Lehre der Heiligen Schrift vom Teufel* (Schöncbeck: Berger, 1858); G. F. Ochler., *Theology of lhe Old Teslamenl,* Irad. Eilen D. Smith e Sophia Taylor (Edimburgo: T&T Clark, 1892-93), §200; 0- L- Hahn, *Die Theologie des Neuen Testaments,* 8 vols. (Leipzig, 1854-), § 128ss.; P. SchwartzkopfF, "Der Teufelsund Dämonnenglaube Jesu", *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* (1897): 289-330; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 2* vols. (Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897), 1, 53ss., 167; II, 238ss.; H. Weser, "Die verschiedenen Auffassungen vom Teufel im Neuen Testament", *Studièn und Kriiik 55/2* (1882): 284ss.; O. Èverling, *Die paulinischen Angelologie und Dàmonologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1888); *S.* Weiss, "Dâmonen", *PRE[1],* IV, 408-10; *idem.* "Dämonische", *PRÉ[1],* IV, 410-19; A. Wünsche, "Teufel", *PRE[3],* XIX, 564-74; H. Duhm, *Die bösen Geisler imA.T.* (Tübingen : Mohr, 1904); Ovven C. Whitehouse, "Dcmon, Devil", *DB.* 1, 590-94, e "Satan", *DB,* IV, 40.7-12.

[48] C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrines* (Edimburgo: T&T clark, 1849), §116; nota do organizador: Bavinek erroneamente cita como C. J. Nitzsch; F. A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik,* preparado por Horst Stephan, 3ª ed. (Tübingen :J. C. B. Mohr, 1902), 337.

"B. Bekker, *De Betoverde Weeretd,* 4 vols. (Amstèrdã: D. van den Dalen, 1691-93), II, c. 20ss.; *J. S. Semler e Christian Edzard Betke, *De daemoniacis quorum in Evangeliis fit mentio* (Halle: s.L, 1760); F. Schlcicrmacher, *Christian Faiih,* §44-45; F. W. J. Schclling, *Ausgewählte Werke,* 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), II/4, 241ss.; R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª ed. rev., 5 vols. (Witcmberg: Zimmerman, 1867-71), §503; H. L. Martensen, *Chrisiian Dogmatics: A Compendiumm of the Doctrines of Christianity,* trad. William Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §99ss.; D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* II, lss.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Züriquc: Fiissli, 1869), 614ss.; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §521-24; W. Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie, oder, geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristenthums nach den neutestamentlichen Quellen, 2* vols. (Halle: Stricn, 1891-92), 1,93ss.; J. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen : Mohr, 1901), §38.

de forma nenhuma, pressupor a possibilidade de acomodação aqui. Ou Jesus estava completamente errado sobre um dos mais importantes pontos da religião ou as coisas são como ele diz que são.[50] E para o ensino do Cristianismo como um todo a doutrina de Satanás está longe de ser secundária. Ela é importante contra o maniqueísmo, pois Satanás não é um ser original, mas um anjo caído; contra o pelagianismo, pois, por uma decisão de sua vontade, Satanás foi totalmente corrompido; contra a teoria do pecado como fraqueza e sensualidade, pois Satanás é um espírito elevado, majestoso e ricamente capacitado; contra a opinião de que o pecado é uma fase passageira no processo evolutivo, pois Satanás continua sendo Satanás e nunca será restaurado. Ela também é importante contra a degradação dos seres humanos em demônios, pois, enquanto Satanás caiu por sua própria iniciativa, os seres humanos foram seduzidos por ele e, embora não sejam inocentes, também não são "patologicamente" culpados.[51] Contra a interpretação da expiação como um processo ético, pois Cristo veio para destruir as obras do diabo. A crença em Satanás não é um elemento da fé salvadora em Cristo, mas está estreitamente relacionada a ela. Há verdade em se dizer "sem diabo, sem redentor!" Se não houvesse pecado, não haveria Salvador, e a seriedade do pecado se expressa mais vividamente na doutrina de Satanás.[52]

De tudo o que a Escritura nos diz sobre os anjos, fica óbvio que, com eles, a vida moral difere em caráter da vida moral dos seres humanos. Em toda área da vida e, portanto, também na moral, os seres humanos estão sujeitos a desenvolvimento. Eles nascem pequenos - em conhecimento, força, virtude e vício - e gradualmente amadurecem nesses aspectos, mas não é assim com os anjos. Todos eles foram criados ao mesmo tempo e em plena maturidade. Aqueles que permaneceram de pé foram definitivamente confirmados no bem, e aqueles que caíram foram imediatamente endurecidos e se tornaram consumadamente maus. Satanás não foi desencaminhado, mas produziu o pecado - a mentira - de dentro de si mesmo (Jo 8.44) e foi imediatamente confirmado nela. A natureza de seu pecado é tal que ele não é mais capaz de arrependimento. Nesse caso não há consciência moral. Ele vive por ódio. "O verdadeiro caráter satânico consiste em um ódio de tudo o que está acima dele e somente porque está acima dele" (Baader). Nos demônios, o pecado também não é uma substância, mas uma forma *(forma).* Não há mal supremo, como há bem supremo. No entanto, a "forma" do pecado está tão fundida com a natureza angelical [caída] que não há mais qualquer possibilidade de separação.

Certamente é presunçoso dizer que os anjos caídos são irredimíveis até mesmo para a onipotência de Deus. É melhor, nesse ponto, descansar no beneplácito de Deus.[53] Não obstante, é suficientemente claro que "beneplácito" não é idên-

[50] J. H. Gerretsen, *De vai des menschen,* 43.

[51] Nota do organizador: a distinção de Bavinck, aqui, e'entre os seres humanos, que não são *Uaschuldig,* mas também não são *UrschuJdigv* .

[>2] A.von Oettingen, *Lutherische Dogmatik.* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897-1902), 11,459.

"G. Voetius, *Select. disp.,* 1, 920; F. Turretin, *Inslilules ofElenctic Theology,* IX, 5, 8; J. H. Heidegger, *Corpus lheologiae,* VIII, 49; B. de Moor, *Comin. Theol.,* 11,414.

tico a arbitrariedade. Até mesmo entre nós, humanos, aqui sobre a terra há um pecado que não pode ser perdoado: a blasfêmia contra o Espírito Santo. Com a morte, isto é, com a dispensação peculiar na qual vivemos aqui na terra, chega ao fim o perdão dos pecados de todos os seres humanos. No caso dos anjos, porém, a natureza do pecado torna impossível uma forma de salvação. Acrescente-se a isso o fato de que os anjos não são constituídos como uma raça. Os seres humanos podiam cair e caíram em uma só pessoa e podem ser e são salvos em uma só pessoa. Mas os demônios não caem "em" outro demônio, mas cada um cai sozinho, individualmente. Entre eles não há aliança das obras, e, portanto, também não há lugar para a aliança da graça. O pecado satânico, portanto, apesar dc toda a sua semelhança com o pecado humano, é totalmente diferente dele em origem, caráter e consequências. Ele tem um caráter absoluto: Satanás é a suprema revelação do mal. Por essa razão, a Escritura lhe dá nomes esplêndidos, como "príncipe deste mundo", "deus deste século" e assim por diante. Mas por essa razão, também, a vitória dc Satanás é o completo triunfo do pecado. Em Satanás, Deus deu ao pecado toda oportunidade para mostrar o que ele é e o que pode fazer. E o pecado fez a mais sublime, a melhor, a maior e mais nobre das criaturas subserviente a si. Apesar disso, se torna evidente que, no conflito entre poder e direito o pecado se mostra impotente. "É da natureza do mal que ele sempre comece energicamente e termine em fraqueza" (Baadcr). O pecado não è, ele *quer ser,* ele não tem nem alcança verdadeira realidade. Ele é falsidade em sua origem e falsidade em seu fim. E, portanto, apesar dc todo o seu poder, Satanás, é, finalmente, subserviente à glória de Deus. "Lúcifer - pode-se dizer - aprendeu, pela experiência, que nada é verdadeiro, exceto Deus. Portanto, Satanás é uma prova tão boa para Deus quanto um anjo. Enquanto a bondade prova que Deus existe, o mal prova que somente Deus existe" (Baader).[54]

## DIVERSIDADE E DESENVOLVIMENTO DO PECADO

[333] À parte a diferença entre os pecados diabólicos e os humanos, há também uma grande variedade de diferenças entre os pecados humanos. Os estóicos, novacianos, Sebastian Franck, Deurhof e outros negaram isso, mas estavam errados.[55] Admito que, em princípio, pecado e virtude são indivisíveis:

[54] Agostinho, *City of god,* XI, XII; Anselmo, *The Fali of the Devil,* in *Anselm of Canterbury,* trad. e org. Jasper Hopkins e Herbert Richardson, 4 vols. (Toronto e Nova York: F.dvvin Mellen Press, 1975), II, 127-77; P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 2-7; T. Aquino, *Summa theol.,* I, q. 63-64; D. Petavius, *De angelis,* 1, III; M. J. Scheeben, *Dogmatik,* II, 670; H. T. Simar, *Lehrbuch der dogmatik,* 3ª ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1893), 294; J. Gerhard, *Loci theol.,* V, c. 4, sessão lOss.; J. A. Quenstedt, *Theologia,* 1, 450ss. J. Zanchi, *üp. Theol.,* III, 167-216; G. Voetius, *Select. disffl,* I, 906ss.; C. Daub, *Judas Ischariot: Oder das Böse in Verhâltnis zum Guten* (Heidelberg: Mohr & Winter, 1816); F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª ed., 7 vols. em 10 (Gütersloh: Bertelsmann, 1870-90), III, 251 ss.; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 559ss.; I. A. Dorner, *§MStem of ChriStlâUfl Doctrine,* III, 85ss.; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit, 2'* ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1884), 1,428; A. von Oettingcn, *Lutherische Dogmatik,* II, 459ss.; J. J. van Oosíerzee, *Christian Dogmatics,.* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §76; A. Kuypcr, *De Engelen Gods* (Amsterdã: Hôveker & Wormser, 1900), 197ss.; W. Gessink, *Van's Heeren Ordinantiën,* Iª ed., 3 vols. (Amsterdã: W. Kirchencr, J907), I, 261 ss.

[55] C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* 11,377.

aqueles que têm um têm todos, e aqueles que carecem de um carecem de todos. Entre o bem c o mal não há transição gradual. Ou a pessoa consente ou não consente com a lei de Deus. A lei de Deus é um organismo que, quando violado em um de seus mandamentos, é violado em sua totalidade, pois Deus, que deu o mandamento que foi violado, é o autor também de todos os outros mandamentos (Tg 2.IO).[56] Mas nem todos os pecados são, por essa razão, iguais. Os nomes diferentes usados para designar o pecado já mostram isso. Em Gênesis 4, em relação com o sacrifício de Caim e Abel, aprendemos que a disposição interior é de maior valor que a oferta. Embora a lei dada a Israel contenha uma ampla variedade de mandamentos cerimoniais, todo o Antigo Testamento deixa claro que o valor da conduta ética ultrapassa muito o valor dos atos cúlticos e cerimoniais. A fé é considerada comojustiça (Gn 15.6), a obediência é melhor que o sacrifício (ISm 15.22; Am 2.6ss.; 5.14, 21s.; Os 4.Is.; 12.6; Mq 6.6, 8; Is 1.11s.; 5.8s.; Jr 7.3; 22.3; Ez 16.49; 18.5s.; Zc 7.5s.; Ml 3.5; ***etc.).***[57] Quando, de^ pois do exílio, o farisaísmo entrou em voga e reverteu essa relação, Jesus e seus apóstolos novamente voltaram à lei e aos profetas (Mt 5-7; 19.18ss.; Mc 7.2 ls.; Rm 1.29s.; ICo 5.1 Os.; 6.9s.; 2Co 12.20s; G1 5.19s.; ***etc.).*** Apropria lei, além disso, faz uma distinção entre pecados que são cometidos inadvertidamente, por ignorância ou fraqueza, não quebram a aliança e podem ser expiados dentro da aliança (HJU$3) e pecados que são cometidos consciente e intencionalmente (Tini T?, - "com a mão levantada"), colocam o pecador fora da aliança e o tornam digno de morte (Lv 4.5; 22.14; Nm 15.22s; 35.lis.; Js 20.3, 9). A Escritura nunca abandona a posição objetiva que localiza o padrão do pecado somente na lei de Deus.

Apesar disso, a culpa pela violação é maior ou menor na medida em que o mandamento foi violado mais ou menos intencionalmente. Por um lado, Stade[58] está errado quando infere, de Gênesis 12.17; 20.3; 26.10; Números 22.34; 1 Samuel 14.24s., 36s., que a distinção entre violações conscientes e inconscientes da lei eram desconhecidas no antigo Israel e que uma pessoa pode, portanto, se tornar inteiramente culpada independente de seu conhecimento e vontade, pois todos esses textos ou afirmam ignorância por parte do pecador ou não falam de culpa. Por outro lado, também é falso "que, em geral, o pecado só existe porque também existe consciência dele".[59] O pecado, de fato, pressupõe algum conhecimento da lei. Uma pessoa sem qualquer noção moral não seria responsável, mas também deixaria de ser humana (Rm 2.14-15), e, de fato, o pecado é geralmente acompanhado de alguma medida de culpa. Entretanto, o padrão do pecado não é a consciência dc culpa, mas a lei dc Deus. Há pecados que são escondidos não somente de outras pessoas, mas também de nós mesmos (Jó 11.4s.; SI 19.13; 90.8), ou são, mais tarde, reconhecidos e confessados como culpa (SI 25.7; 51.5). Geralmente, a ignorância em si é pecado, e a consciência dc pecado

[56] *Vinet, *L 'unité de la loi* (Nouv. Et. Evang.); R. Rothe. *Theologische EWik.* §730-31.

[57] C. Clemen, *Die christliche Lehre von der Sünde,* I, 70.

[58] B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel,* 1, 512ss.

[59] F. Schleiermacher, *Christian Faith,* §68, 2.

enfraquece na medida cm que ele é perseguido por um período maior ou menor (Am 2. lis; Os 4.6; Mq 3.1; 6.8; Pv 24.12; Ec 5.1). Por essa razão, a consciência subjetiva de culpa não pode definir o caráter do pecado. Portanto, embora a ignorância nunca possa, por si mesma, compensar o pecado, ele, frequentemente, quando o pecado não é intencional, conduz ao perdão. Paulo escreve que, outrora, havia sido um blasfemador, um perseguidor e opressor, mas acrescenta que recebeu misericórdia porque agia em ignorância (1Tm 1.13). Da mesma forma, a Escritura repetidamente fala dos pecados dc judeus e gentios como tendo sido praticados por ignorância (Lc 23.34; At 3.17-19; 13.27; 17.30; Ef 4.18; Hb 5.2; IPe 1.14; 2.25). Esses pecados não são, por causa disso, despidos de seu caráter de culpa, como Ritschl parece pensar,[60] pois, em Romanos 1-3; 5.12s.; Efésios 4.17-19; Colossenses 3.5-7; 1 Coríntios 15.9; 1 Timóteo 1.13, 15, e em outros lugares, somos ensinados de outra forma. Não obstante, os pecados cometidos por ignorância são distintos dos pecados cometidos pela dureza do coração. A ignorância constitui um fundamento para o pedido de perdão.

E assim como os pecados diferem em grau e extensão dependendo dc terem sido cometidos por ignorância e fraqueza ou intencionalmente, por impiedade, assim também eles diferem em termos do *objeto* contra o qual foram direcionados. Os pecados cometidos contra a primeira tábua da lei são mais graves do que aqueles cometidos contra a segunda (Mt 22.37-38). Ou diferem em termos do *sujeito* que os comete: quanto mais ricamente capacitada fora pessoa, maior será sua culpa (Mt 11.21; Lc 12.47-48; Jo 9.41; 15.22, 24). Ou diferem em termos das *circunstâncias* nas quais foram cometidos: a pessoa que rouba porque é pobre é menos culpada do que a que rouba por ganância (Pv 6.30; Is 26.10). Ou diferem em termos do *grau* que as pessoas dão ao pecado: aqueles que cometem adultério em pensamento e palavra são culpados, mas aumentam seu julgamento quando completam o pecado com a ação *(cf* Mt 5.28).

No pecado, também, há uma dinâmica de desenvolvimento: há uma lei do pecado. Um dado pecado se origina passo a passo, por sugestão, prazer, consentimento e execução. Na sugestão está a semente do pecado; no prazer, a alimentação; no consentimento, o completamento.[61] Dessa forma, o pecado também se desenvolve gradualmente em uma pessoa, uma família nuclear ou estendida, uma

[60] A. Ritschl, *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnmg,* II, 38, 241-46; III, 350-54 (nota do organizador: a segunda referência [111,350-54] é encontrada em *The Christian Doctrine of Justificalion and Reconciliation,* 370-74). E. Bernard está correto quando escreve; "Não há vestígio da interpretação ritsehliana dc que até que ele veio (Jesus Cristo), todo pecado era praticamente ignorância e de que os pecadores só precisavam abandonar seu sentimento de culpa. Essa ignorância, embora exista, é apenas uma desculpa parcial, não total, aparece em Lucas 12.47 e a explicação para essa passagem é que a ignorância moral nunca é total e só se aproxima pela própria culpa do homem. A clara distinção entre pecados de ignorância, que são perdoáveis, e pecados sem ignorância, que não são, é incorreta para a vida. O homem que peca por ignorância ainda tem alguma centelha de conhecimento que é suficiente para condená-lo, e o homem que peca contra a luz ainda tem alguma ignorância, pois como pode um homem, cm sua presente limitação, perceber a gravidade das questões que são apresentadas a ele aqui? Para o primeiro ponto, ver Lucas 23.34: os soldados, em sua ignorância, foram perdoados; para o segundo, vet o lamento sobre Jerusalém, Lucas 19.42" ("Sin", *DB,* IV, 532). *CF,* também C. Clemen, *Die christliche Lehre von der Sünde,* 82.

[1,1] Gregório, o Grande, c outros; P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 24, 8; Boaventura, *Brevil.,* III, 8.

sociedade e nação, e também a humanidade como um todo. Não que o pecado em si seja tão desembaraçado que possa assumir tantas formas, pois ele não é um principio independente e é, metafisicamente falando, nada além da privação do bem. Tanto cm sua origem quanto em seu desenvolvimento, porém, ele só existe em conexão com e por meio do bem. Ele se une com recursos ilimitados do mundo criado, destrói tudo o que existe com todo o mundo como seu instrumento, guerreia contra Deus e sua santa lei, e, como resultado, assume todas essas diversas formas e aparências que, cm sua totalidade, dão a ele o caráter de um reino bem administrado, um organismo animado por um princípio único, um cosmos sujeito ao governo do "príncipe deste mundo", o "deus deste século".

Como o pecado é essencialmente uma privação, não se pode extrair dele um princípio de diferenciação nem uma divisão. "A privação assume sua espécie da forma à qual é oposta" [Aristóteles]. Os teólogos dogmáticos e éticos primitivos, enquanto falavam sobre o caráter do primeiro pecado, fizeram muito pouco esforço para descobrir um chamado *princípio* dc pecado e para relacionar todas as violações da lei moral a esse princípio fundamental. Somente em tempos posteriores, os teólogos fizeram tentativas de identificar esse princípio, encontrando-o ora na sensualidade,[62] ora no egoísmo,[63] ora em ambos.[64] E, de fato, os pecados humanos, geralmente, revelam o caráter de sensualidade ou egoísmo, de concupiscência carnal ou orgulho espiritual, de fraqueza ou impiedade. Às vezes, o pecado parece consistir no domínio da matéria sobre a mente, às vezes, também, no abuso da liberdade em rebelião contra as ordenanças de Deus. Apesar disso, Rothe não conseguiu explicar o egoísmo a partir da sensualidade, e J. Müller, com seu preexistencialismo, não conseguiu explicar o egoísmo a partir da sensualidade.[65] Não é difícil entender por quê.

Metafísica e abstratamente, o pecado não pode ser descrito mais precisamente do que como privação do bem. Como tal, ele não tem princípio próprio, não tem existência real: ele existe somente em relação ao bem. Ele extrai as formas e as assume do bem, que ele habita e corrompe. Ele, portanto, difere em aparência, dependendo das criaturas nas quais se aloja e dos órgãos e poderes que utiliza. Embora sempre seja uma privação do bem, nos anjos e nos seres humanos, e, novamente, em cada um deles, ele tem um caráter particular. Como os seres humanos são, originalmente, não apenas seres sensuais, mas também espirituais e sempre ambos em conjunção, todo pecado revela esse caráter. Nenhum pecado humano é exclusivamente sensual ou exclusivamente egoísta. Assim como no primeiro pecado, no caso de Adão, assim também em todo pecado subsequente vários aspectos podem ser discernidos, muito embora um desses aspectos seja geralmente mais proeminente que os outros. Nos seres humanos, todo pecado

[62] F. Schleiermacher, *Christian Faith,* §66.

[63] J. Müller, *Christian Doctrine ofsin,* I, 135; A. Tholuck, *Die Lehre von der Siinde imd vom Versõhner* (Gotha: F.A. Perthes, 1862), 18, 98; A. F. C. Vilmar, *Theologische Moral: Akademische Vorlesungen* (Gutersloh: C. Bertelsmann, 1871), 1,136; F. A. Philippi, *Kirchliche glaubenslehre,* 111, 3; K. Burger, "Sclbstsucht", *PRE',* XVU, 172-74.

[64] R. Rothe, *Theologische Ethik,* §461; R. a. Lipsius, *Dogmatik,* §480.

[65] *Cf.* LA. Dorner, *System of Christian Doctrine,* 11,90-98.

é um afastamento de Deus, desobediência, rebelião, anarquia, ilegalidade, e, ao mesmo tempo, como o pecado nunca é autossuficiente, uma aproximação da criatura, da idolatria, do orgulho, do egoísmo, da sensualidade.[66] E, como as criaturas, às quais os seres humanos se voltam, são muito numerosas, o pecado também assume uma variedade de formas. Há tantos tipos dc pecado quantos são os diferentes mandamentos, obrigações, virtudes e bens morais. Tomás de Aquino classificou os pecados em termos dos *objetos* aos quais são direcionados,[67] Duns Scotus em termos das *virtudes* às quais são opostos.[68] Além desses, há numerosos outros arranjos, tais como a lista dc sete pecados capitais: orgulho, avareza, luxúria, ira, gula, cobiça e preguiça.[69] Ou foram organizados em termos das *normas,* em termos dos pecados contra os vários mandamentos da lei, ou pecados contra Deus, contra o próximo e contra nós mesmos. Ou foram distinguidos pelos *instrumentos* com os quais foram cometidos, como pecados de pensamento, de palavra e de ato; ou como pecados do espírito e da carne; ou, em harmonia com 1 João 2.16, como pecados de sentimento, conhecimento e controle; ou como pecados de fraqueza, ignorância e impiedade. Os pecados também podem ser classificados em termos d*eforma,* como pecados de omissão e comissão; ou como pecados como taise pecados incidentais; ou, com as palavras associadas, como pecados secretos e abertos, controladores e não-controladores, silentes e notórios, e assim por diante.[70]

## PECADOS MORTAIS E VENIAIS

Deixando uma elaboração mais detalhada para a ética, discutiremos aqui, adicionalmente, apenas a distinção católica entre pecados mortais e veniais. Essa distinção tem sua origem na prática da penitência[71] e ocorre, materialmente, já em Tertuliano e Agostinho, que falaram de pecados leves, superficiais, menores, muito pequenos e diários que ainda permanecem nos crentes.[72] Elaborados no escolasticismo,[73] foram estabelecidos pela igreja[74] e, desde então, zelosamente defendidos por todos os teólogos contra toda oposição.[75] Dc acordo com essa

[66] Boaventura, *Sem.,* II, dist. 42, art. 3, q. 2.

[67] Y. Aquino, *Summa theol,* II, 1,q. 72, art. I.

[68] Buns Scotus, *Sent.,* II, dist. 37, q. 1,9; A. M. dé Liguori, *Theologia morátis,* org. P. Leonardi Gaudé, 4 vols. (Graz: Akademische Druck-und Verlangsanstalt, 1954), II, 32.

[69] 0. Zöcklcr, *Das Lehrstuck von den sieben Hauptsünden* (Munique: Beck, 1893).

[70] P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 42; T. Aquino, *Summa theol.,* I, q. 72; J. Gerhard, *Loci theol., X,* 5ss.; Z. Ursino, *Tract. Theol.,* 202; B. de Moor, *Comm. theol.,* III, 313; P. van Mastricht, *Theologia,* IV, 3, 10; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae,* X, 61; A. F. C. Vilmar, *Theologische Moral,* 1,221.

[71] F. Pijpcr, *Geschiedenis der boete em biecht in de Christliche kerk* ('s Gravenhage: Nijhoff, 1891), 306ss.

[72] Tertuliano, *On Modesty (ANF,* IV, 74-101), 2, 3, 19; *idem, Against Marcion,* IV, 9 *(ANF,* III, 269-475); Ágostinho, *Enchir.,* 44, 71; *idem, City of God,* XXI, 27; *idem, On Nature and Grace,* 39 *{NPNF* [1], V); *idem, On the Spirit and lhe Letter,* 36 *(NPNF* [1], V, 80-114).

[73] P. Lombardo, *Sent.,* II, dist., 42; T. Aquino, *Summa theol,.* II, 1,q. 88-89.

[74] *Council ofTrent,* VI, c. 11, cânone 27; XIV, 5; *Cat. Rom.,* II, 5, q. 40.

[75] R. Belarmino, "De gratia primi hominis", *Controversii,* I, c. 3ss.; M. Becanus, *Summa theol. Schol.,* II, 117; A. M. dé Liguori, *Theologia moralis,i.* 51 ss.; H. Busenbaum, *Medulla theologia moralis* (Tornaci [Tournai]: J. Casterman, 1848), 31ss.; P. G. Antoine e F. de Cargognano, *Theologia moralis universal,* 2 vols. (Roma: Excudebat Antonius Fulgonius, 1783), c. 2.

distinção, há pecados que fazem com que as pessoas percam a graça recebida e fazem com que elas se tornam merecedoras da morte, e outros, tais como uma palavra ociosa, gargalhadas excessivamente extravagantes, desejos que surgem espontaneamente, acessos de irritação ou raiva, um roubo muito pequeno, e assim por diante, que não acarretam a perda da graça, não são tanto contra, mas fora da lei, e são essencialmente perdoáveis. A distinção é baseada no fato de que a Escritura fala de vários pecados e punições (Mt 5.22; 7.3; 23.23; Lc 6.41; ICo 3.12-15), às vezes associa a morte a eles (Rm 1.32; 6.23; ICo 6.9; Tg 5.20; 1Jo 3.14), mas, em muitos casos, continua a reconhecer os crentes como tais, muito embora tenham cometido muitos erros (Pv 24.16; Mt 1.19; Lc 1.6; Tg 3.2), e também na consideração de que existem enfermidades curáveis e incuráveis, e que há insultos menores que não destroem a amizade.

Os reformadores, porém, rejeitaram a distinção como incompatível com a Palavra de Deus. Eles não negaram que existem graus de pecado, e, embora tenham continuado a empregar os termos "mortal" e "venial", atribuíram a eles um significado diferente. Os luteranos, até certo ponto, tiveram de assumir essa distinção porque, como crentes, podiam cometer alguns pecados sem perder a graça de Deus e outros que lhes custam essa graça.[76] Mas os reformados foram além e não quiseram se meter com essa distinção. Se, às vezes, ainda usam essas palavras, querem dizer com elas que todos os pecados, exceto o pecado da blasfêmia contra o Espírito Santo, podem ser perdoados e realmente são perdoados a todos os crentes, mas que todos eles são inerentemente merecedores da morte.[77]

Os textos da Escritura sobre os quais os estudiosos católicos romanos baseiam sua distinção, consequentemente, não possuem qualquer valor como evidência. Apenas Mateus 5.22 oferece alguma semelhança de prova, mas a intenção da declaração de Jesus é muito diferente de querer distinguir pecados menores e maiores. Em oposição aos anciãos, que diziam que somente o ato pecaminoso, o homicídio efetivo, tornava uma pessoa culpada e responsável perante a corte local, Jesus diz que não apenas o ato, mas também a primeira irrupção de ira ilegítima - mesmo que não seja expressa em uma palavra sequer - tornava a pessoa sujeita a julgamento; que, quando essa ira se manifesta em um breve insulto hostil, o pecado já é tão grande que deve ser julgado pelo sinédrio; e que, quando a ira é expressa em um insulto, ela é imediatamente - independente de qualquer processo legal - merecedora do fogo do inferno. A referência, aqui, tem tão pouco a ver com pecados veniais que Jesus, inversamente, considera o mais leve pecado merecedor da mais grave punição, *tão* merecedor de punição

[76] J. Kõstlin, *Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Luíheran Publication Society, 1897), II, 465ss.; P. Melancton, *Loci Comm.;* J. Gerhard, *Loci theol,* X, c. 20; *cf* R. Belarmino, "De gratia primi himinis", *Controversiis,* 1, c. 4.,

[77] J. Calvino, *Instituías,* II.viii.58; III. ii. 11; III.iv.28; *The Catechism of the CouncH ofTrent,* VI, 12; Z. Ursino,. *Trad. Theol.,,* 209; F. Gomarus, *Opera theologica omnia* (Amsterdã: J. Jansson, 1664), disp. 13; B. de Moor, *Comm. theol..* III, 308-12; F.Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* IX, 4; P. van Mastricht, *Theologia,* IV, 3, 22; B. Pietet, *De christlijUkegod-geleertheid, en kennis der teHlgiútti* trad. Johannes Wesselius ('s Gravenhage: Pieter van Thol, 1728), VI, 11; II. Ileppe, *Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche,* 257.

quanto os anciãos consideravam o ato pecaminoso, isto é, o ato de homicídio. Jesus iguala a irrupção dc ira ilegítima ao homicídio. Ele diz que o mais leve pecado é, de fato, um pecado muito grave, tão merecedor da punição mais terrível quanto o homicídio, segundo os anciãos. Jesus não diz que punição essa irrupção de ira merece no porvir, mas, quando a ira é acompanhada por uma palavra de insulto, esse pecado é tão grande que, nesse mesmo instante merece a punição do inferno. Nenhuma corte é mais necessária para estabelecer uma penalidade. Portanto, entendido adequadamente, esse texto é um argumento *contra,* e não *a favor* da distinção entre pecados mortais e veniais. Da mesma forma, toda a Escritura é oposta a essa divisão. A lei é um conjunto orgânico (Tg 2.10). Quem viola um mandamento é, em princípio, culpado de violar todos (Mt 5.17-19). Ela nos requer totalmente - com o coração e a mente, o corpo e a alma (Mt 22.37). Para a lei, nada é secundário e pequeno: maldita é a pessoa que não cumpre tudo o que está escrito no livro da lei (Dt 27.26; G1 3.10). Até mesmo as menores violações da lei - uma irrupção de ira, um desejo impuro, uma confirmação redundante, uma palavra vazia (Mt 5.22, 28, 37; 12.36; Ef 5.4) - são pecados iguais, em princípio, a atos pecaminosos e, portanto, a pecados como ilegalidade, hostilidade contra Deus. Considerados em termos de princípios, não há pecadinhos. "Nenhum pecado deve ser desprezado como pequeno, pois, na verdade, nenhum ato é pequeno quando Paulo afirma, com respeito a todo pecado, em geral, que o pecado é o "aguilhão da morte".[78]

Quando um pecado, digamos, uma palavra fútil, é considerado em si mesmo e isolado' de sua relação com a pessoa e as circunstâncias em questão, a afirmação de que ele é merecedor da morte eterna parece ser exageradamente severa. Mas é precisamente essa perspectiva atomista abstrata que é fundamentalmente rejeitada pelos reformados como sendo contrária à Escritura e à realidade. O pecado não é uma quantidade que, isolada de quem o pratica, pode ser contado nos dedos e pesado cm uma balança. A distinção católica romana, consequentemente, levou, de fato, a todos os tipos de práticas más. Os teólogos não concordam sobre se um pecado venial insulta Deus ou não, deve ou não deve ser confessado; se é necessário um arrependimento verdadeiro para a retificação ou se a realização dc alguma obra meritória é suficiente. No entanto, todos reconhecem que, na teoria e na prática, a distinção é virtualmente impossível de ser mantida. As pessoas, portanto, têm de recorrer a todos os tipos de argumentos sutis, que, ao serem adotados, corroem todo o caráter do pecado. Onde os argumentos falham, as pessoas acrescentam as opiniões dos doutores de teologia e se contentam com um maior ou menor grau de probabilidade. Dessa forma, eles acabam em uma avaliação atomista, casuísta, mecânica e materialista dos pecados e de suas reparações, enquanto mantêm as almas em um estado perpétuo dc temor sobre se cometeram um pecado mortal *ou* incitando-os à futilidade e indiferença, já que os pecados são geralmente de um tipo muito leve e muito fácil de corrigir.

[78] "Basílio, em J. Gerhard, *Loci theol.*

## O PECADO CONTRA O ESPÍRITO SANTO

[334] A Sagrada Escritura menciona apenas um pecado que, nesta vida e na vida futura, é imperdoável: a blasfêmia contra o Espírito Santo. Não há referência a isso no Antigo Testamento, embora [devamos nos lembrar que] pelos pecados cometidos "com a mão levantada" [Nm 15.30], nenhum sacrifício tenha sido instituído na lei, porque colocava de lado a própria lei (cf Hb 10.28). Jesus é o primeiro a falar dele (Mt 12.31; Mc 3.29; Lc 12.10). Certa vez, quando curou completamente um endemoninhado que também era cego e mudo, as multidões ficaram tão maravilhadas que reconheceram Jesus como o filho de Davi, o Cristo. Como resultado, os fariseus ficaram tão enfurecidos que disseram não somente que ele expulsava demônios pelo príncipe dos demônios, mas também que ele mesmo estava possuído pelo diabo (Mc 3.22). Essa acusação foi motivada somente pelo ódio, nascendo de uma hostilidade pura, consciente e intencional. Em Mateus 12.25-30, Jesus também demonstra a verdade disso: um reino dividido contra si mesmo não pode permanecer. Satanás não pode expulsar a si mesmo, por isso a expulsão de Satanás é prova de que o reino de Deus veio sobre eles. Jesus expulsou o diabo pelo Espírito de Deus. A antítese entre Jesus e os fariseus, portanto, alcançou, aqui, seu momento de máxima tensão. Eles disseram que Jesus estava possuído, se surpreenderam pelo poder do diabo, e, assim, estabeleceram o reino do diabo. Jesus declarou que ele é o Cristo, que expulsa o diabo pelo Espírito de Deus, e, assim, traz o reino de Deus sobre eles. Nesse cenário e motivado por essa ocasião, falou sobre a blasfêmia contra o Espírito Santo como o pecado imperdoável. Quer as pessoas pensem que, nesse momento, os fariseus realmente cometeram esse pecado quer neguem isso (entre outras coisas porque o Espírito ainda não havia sido derramado, Jo 7.39), o contexto deixa claro que o pecado contra o Espírito Santo tem de consistir em uma blasfêmia consciente, deliberada e intencional da - claramente reconhecida, embora odiosamente atribuída ao diabo - revelação da graça de Deus em Cristo pelo Espírito Santo.

A blasfêmia contra o Espírito Santo, portanto, não consiste simplesmente em incredulidade, nem em resistir e ofender o Espírito Santo em geral, nem cm negar a personalidade ou a divindade do Espírito Santo, nem em pecar contra a inteligência divina, mas fazê-lo até o fim sem o mínimo remorso. Nem é apenas um pecado contra a lei, mas também um pecado especificamente contra o evangelho em sua mais clara manifestação. Há muita coisa, portanto, que o precede: objetivamente, uma revelação da graça de Deus em Cristo, a proximidade de seu reino, uma obra poderosa do Espírito Santo; e, subjetivamente, UYTfà WumvíYàçâo e coinicção ' mente\&o intensas e poàerosas que ião se pode negar a verdade de Deus e tem-se de reconhecê-lo como ser divino. Nesse caso, ele não consiste em dúvida a respeito da negação dessa verdade, mas em uma negação que contradiz a convicção da mente, a iluminação da consciência e as intuições do coração. EÍe, então< consiste em uma atribuição consciente e deliberada daquilo que foi claramente percebido como obra de Deus à influência

e atividade de Satanás, isto é, na deliberada blasfêmia contra o Espírito Santo, uma declaração desafiadora de que o Espírito Santo é o espírito do abismo, de que a verdade é uma mentira, de que Cristo é o próprio Satanás. Sua motivação, então, é o ódio consciente e intencional contra Deus e contra aquilo que é reconhecido como divino. Sua essência é pecado em sua manifestação máxima, a revolução completa e consumada, colocando Deus no lugar de Satanás e Satanás no lugar de Deus. Seu caráter não é mais humano, mas demoníaco. Embora os demônios não cometam esse pecado nessa forma particular, já que a graça de Deus não foi revelada a eles, Cristo não assumiu sua natureza, o Espírito Santo não foi derramado sobre eles e o reino de Deus não veio sobre eles, o pecado demoníaco tem o mesmo caráter da blasfêmia contra o Espírito Santo. Também por essa razão, ele é imperdoável. A graça de Deus, de fato, não é pequena demais e impotente demais para perdoá-lo, mas também no campo do pecado existem leis e ordenanças que Deus implantou e sustenta. E, a respeito desse pecado, a lei consiste no fato de que ele exclui todo arrependimento, cauteriza a consciência, endurece definitivamente o pecador e, dessa forma, torna seus pecados imperdoáveis.

Fora dos Evangelhos, não há em nenhum lugar da Escritura nenhuma menção direta desse pecado, mas esse ato de blasfêmia contra o Espírito Santo pode ser cometido em várias circunstâncias. Por isso lemos em Hebreus 6.4-8; 10.25-29 ***(cf.*** 2.3;4.1; 12.15-17) que "aqueles que uma vez foram iluminados, e provaram o dom celestial, e se tornaram participantes do Espírito Santo", retomando ao Judaísmo, desdenham, crucificam e expõem o Filho de Deus à ignomínia, profanam o sangue da nova aliança e afrontam o Espírito da graça, não podem ser renovados para arrependimento. Em 1 João 5.16, semelhantemente, encontramos um testemunho com o propósito de mostrar que há um pecado que, em virtude de sua própria natureza, necessariamente conduz à morte sem conversão e pelo qual João não diz, isto é, não ordena, que se deve orar. Essa oração, se fosse permitida, seria infrutífera. No contexto da carta de João como um todo, é provável que ele esteja pensando em uma firme e deliberada negação de Cristo como o Filho encarnado de Deus. Portanto, em ambas as passagens estamos lidando com pecados que deixam a pessoa completamente endurecida e são, portanto, inerentemente imperdoáveis, Factual e materialmente, eles coincidem com o pecado de blasfêmia contra o Espírito Santo.[79]

[79] Sobre a abundância de literatura sobre esse assunto, devo mencionar apenas o seguinte: T. Aquino, *Summa theol.,* II, 2, q. 14, art. 1; P. Lombardo, *et. ai, Sent.;* II, dist. 43; C. Vitringa, *Doc.tr. Christi.* II, 378; J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta, 4* vols. (Jenae: vid. Croeckerianal, 1757-65), I, 88,254; P. SchaíT, *Die Sünde wider den heiUgen Geist und die daraus gezogenen dogmatischen und ethischen Folgerungen* (Halle: Lippert, 1841); J. Miiller, *Christian Doctrine of Sin,* II, 596; C. Çlemen, *Die christliche l.ehre von der Sünde,* I, 89-100; A. von Oettingen, *Luth. Dogm.,* II, 526ss.

# 4

## A PUNIÇÃO DO PECADO

*A punição do pecado não foi executada imediatamente depois da queda. Ela não é executada completamente nem mesmo agora, mas apenas depois do juízo final. Deus retardou e moderou a punição do pecado com a morte para tornar possível a continuação da vida e da história humana. A punição serve ao propósito da justiça de Deus. Jesus, reconhecendo a propensão humana ao abuso da lei de vingança por interesse próprio, ofereceu um princípio mais elevado: amor epaciência. Quando insistimos em direitos, devemos fazer isso motivados pelo amor a Deus e ao próximo.*

*A retribuição, porém, é o princípio, e o padrão de julgamento na Escritura. O próprio Deus é justo e reto; ele nunca inocenta o culpado e é misericordioso com o pobre e o aflito. A imposição de julgamento sobre outro ser humano só é permitida para aqueles que são legitimamente revestidos de autoridade. Essa nunca é uma prerrogativa do forte ou dos religiosos. Toda autoridade está sujeita à justiça de Deus. Esforços para estabelecer justiça, certo e errado, independente de Deus, no fim das contas, aniquilam a justiça e a moralidade. Responsabilizar as condições da sociedade como a causa do crime, tratar o crime como um mal social, é eliminar a responsabilidade humana.*

*Nesses casos, é difícil não dar atenção a duas contradições evidentes. Primeiro, se a sociedade deve ser responsabilizada pelos atos dos criminosos, então por que a sociedade também não é absolvida? Ela também tem um passado ao qual está presa. Segundo, transformar o crime em uma enfermidade não resolve o problema. Os crimes ainda são punidos quando os criminosos são enviados para serem "curados". Quando os limites entre crime e enfermidade são apagados e a justiça se deteriora em mera preferência cultural, a liberdade é perdida e os cidadãos são levados a um estado arbitrário e onipotente.*

*Embora existam elementos positivos na criminologia moderna, tais como as distinções entre crimes e criminosos, levando-se em conta pessoas e circunstâncias, o estado nãopmde ficar sem retribuição e punição. Reduzir o crime a uma enfermidade e a punição a um remédio é entrar em um labirinto. Nenhum juiz terreno pode conhecer o coração humano*

ou determinar a capacidade de melhoramento de uma pessoa. Para a criminologia moderna, eliminar noções de retribuição e punição em favor de uma melhoria moral tira a norma de justiça do poder do estado. O propósito da punição è a justiça; o fracasso em alcançar esse objetivo resulta em mera coerção, um exercício da vontade para o poder Aqui o fraco não tem proteção legal.

Em parte, a punição se origina do próprio pecado. Em certo sentido, a história do mundo é o julgamento do mundo. Essa não é toda a história, porém, porque Deus também castiga este mundo com punições concretas e específicas em adição às punições "naturais As punições concretas nunca são arbitrárias, mesmo quando não conseguimos ver a relação entre elas e nosso pecado. Deus tem seus próprios propósitos em nos castigar com culpa, corrupção, sofrimento, morte e o domínio de Satanás. Na providência de Deus e por meio de sua graça e sabedoria, o sofrimento serve não somente como punição, mas também como julgamento, como castigo e como educação.

O pecado sempre tem a culpa como seu concomitante. Aqueles que violam a lei se tornam mais justamente presos às suas exigências. Deus nunca abre mão de seu direito sobre o pecador. Aqueles que se posicionam fora da lei são atingidos por sua maldição. A ira divina é uma realidade em vigor ao longo de toda a criação. Há uma maldição divina que repousa sobre o mundo e a humanidade. Essa maldição objetiva encontra seu reflexo na consciência humana por meio da consciência de culpa, pela qual os seres humanos se condenam como pecadores.

A punição do pecado também é encontrada na corrupção, na corrupção do pensamento, do desejo e na inclinação contrária à santidade de Deus. Enquanto a culpa nos obriga a sofrer punições, a corrupção nos torna imundos. O pecado é, simultaneamente, uma violação da aliança das obras e a destruição da imagem de Deus. Os seres humanos não deixam de ser humanos, mas toda a nossa vida éperturbada e dedicada ao serviço do pecado. Todos nós somos parte de uma só raça, embora pequemos em uma variedade deformas.

Devido à entrada do pecado no mundo, a humanidade perdeu domínio e glória, e o resultado disso é o sofrimento. O sofrimento nem sempre é consequência de pecado pessoal, mas é uma consequência do pecado geral. A razão não pode explicar nem melhorar o sofrimento. Mesmo que todo o mal obviamente causado pelo pecado humano fosse eliminado, os desastres naturais ainda causariam sofrimento. Embora não tenham origem em um pecado específico, há uma relação com o pecado. O mundo está sob uma maldição. Assim como no caso dos seres humanos, uma importante mudança aconteceu na natureza como resultado do juízo divino. Lamento, não pessimismo, é a forma escriturística de reconhecer o sofrimento.

O sofrimento culmina na outra penalidade do sofrimento, a morte. Embora exista alguma verdade na noção de que a diferença entre o justo e o ímpio no Antigo Testamento está não na morte em si, mas no signifi-

*cado do sofrimento e da morte, a Escritura não considera a morte como natural ou necessária. O Novo Testamento ensina claramente o vínculo entre pecado e morte. A ciência não pode, finalmente, considerar a morte em termos naturais. Ela é um mistério no pleno sentido da palavra.*

*A penalidade completa do pecado discutida neste capítulo é o domínio de Satanás sobre este mundo. A crença em espíritos maus nunca deve, para os cristãos, se tornar semelhante à superstição pagã, que atribui todos os males físicos do mundo - enfermidade, colheitas ruins, fome, pragas e morte - a Satanás e aos demônios. Nem mesmo quando os protestantes repudiaram os elementos da superstição católica romana, que via os cristãos como ameaçados por demônios em toda parte, eles foram totalmente bem-sucedidos em eliminar os males sociais como aflição imposta por feiticeiras. A Reforma, porém, ao mesmo tempo em que reconhecia a realidade de espíritos maus, enfatizou a soberania da providência de Deus e a vitória de Cristo e seu reino. A igreja continua a lutar contra o reino das trevas, mas Jesus é o Senhor.*

## MISERICÓRDIA E JUSTIÇA

[335] A punição do pecado não pode ser completamente discutida nesta sessão. Embora Deus tenha ameaçado, com antecedência, castigar o pecado com toda a punição que ele merecia, essa punição não foi executada [imediatamente] depois que o pecado foi cometido. Ele também não é totalmente executado nesta vida, e nem mesmo no momento da morte ele é totalmente executado. Somente depois do juízo do último dia ele punirá a culpa com toda a severidade. Em Gênesis 2.17, Deus afirmou expressamente: "No dia em que dela comeres, certamente morrerás". Essa ameaça enfática, porém, não foi executada.[1] Um elemento se interpôs e retardou e moderou essa punição. Adão e Eva viveram muitos anos ainda depois da queda. Eva até mesmo se tomou a mãe de todos os viventes. Uma raça humana se originou deles e se espalhou pela terra. O início da história, mesmo de uma forma muito modificada, continuou depois da queda. Tudo isso foi devido não ájustiça de Deus, como será visto mais claramente adiante, mas à sua graça. A graça de Deus entrou cm ação imediatamente depois da queda. Ela recebeu um papel de destaque na história, não às custas da justiça de Deus, mas em união com ela. Todas as consequências e punições que foram executadas depois da entrada do pecado, portanto, desde esse momento revelam um caráter duplo. Elas não são meramente as consequências c punições designadas pela justiça de Deus, mas, por outras perspectivas, também sem exceção, designadas como meio de graça, provas da paciência e da compaixão de Deus. Não se pode objetar que, dado esse cenário, Deus falou mentira em Gênesis 2.17, pois, nesse versículo, recebemos apenas o anúncio da verdadeira

[1] Outros dão à expressão 'no dia' um sentido mais amplo *(i.e.,* "quando") ou entendem que a morte começa no dia da transgressão porque, os seres humanos foram então submetidos a ela e imediatamente tiveram que sofrer todos os tipos de dor e sofrimento. Ver C. Clemen, *Die Christliche Lehre vou der Siinde* (Gõttingcn: Vandcnhoeek & Ruprecht, 1897), 242.

e completa punição que o pecado merece: o pecado rompe a comunhão com Deus, *è* morte espiritual e *merece* a morte. O fato de que essa punição seria moderada, retardada e até mesmo perdoada é algo que não podia, pela natureza do caso, ser comunicado antes da transgressão. Em Gênesis 2.17, portanto, Deus fala apenas da grave punição do pecado, isto é, da morte. Com a morte, afinal, tudo - vida, alegria, desenvolvimento, trabalho, mas também a possibilidade de arrependimento e perdão, de restauração da comunhão com Deus - cessa imediatamente.

Todo pecado merece a morte - morte em sua totalidade e plenitude. Todas as outras punições que entraram cm vigor e foram pronunciadas depois da queda - tais como vergonha, medo, ocultamento à presença de Deus, a maldição pronunciada sobre a serpente e a terra, e assim por diante - embora, de fato, sejam punições, também pressupõem que Deus não cumpriu imediatamente sua ameaça. Deus ainda tem outro plano para a humanidade e o mundo e, portanto, em sua paciência e compaixão, permite que eles existam. Apesar disso, de certo ponto de vista eles também são, definitivamente, punições e, nesse sentido, devem ser discutidos aqui. Neles, certamente, a graça de Deus ganha expressão, mas também suajustiça.

O propósito da punição, segundo a crença geral da Escritura, é reparar ajustiça de Deus que foi violada pelo pecado. Em Israel, sua intenção era defender as leis que Deus havia designado e remover o mal do meio do povo (Dt 13.5; 17.7, 12; 22.21s.; 24.7). Além disso, a punição tinha o propósito de evitar essas violaçõés e estimular Israel, no temor do Senhor, a andar em suas ordenanças (Dt 13.11; 17.13; 19.20; 21.21). O objetivo da punição, então, era duplo: referindo-se ao passado e ao futuro, ela tinha de corrigir violações passadas e evitar as futuras. O padrão da punição não deveria ser o ódio ou a vingança, pois esses motivos foram proibidos ao israelita cm sua conduta para com seu próximo (Lv 19.17-18; Pv 24.29), mas tinha de ser derivado da natureza da ofensa criminosa cometida (Êx 21.23-25; Lv 24.19-20; Dt 19.21). Assim como entre outras nações, especialmente os egípcios, a lei de retribuição *{ius talionis)* estava em vigor em Israel. Mas, já na Antiguidade, percebeu-se que esse princípio, se fosse aplicado consistentemente, poderia conduzir a grosseiras injustiças e se tornar um instrumento de vingança. Se, para algumas ofensas criminosas, a pessoa era condenada a perder seus olhos, mãos ou pés, fazia uma grande diferença se, até aquele momento tinha dois olhos, mãos ou pés saudáveis, se ele tinha de perder o esquerdo ou o direito e se, no passado, precisou dele para exercer uma ocupação especial, digamos, a prática da arte de escrever ou pintar. Para pessoas diferentes que vivam cm circunstâncias diferentes, a mesma punição tem efeito diferente e pode, portanto, ser apropriada cm um caso e extremamente imprópria em outro. Por essa razão, também na legislação israelita, a lei de retribuição nem sempre era aplicada rigorosa e literalmente. Os tribunais levavam cm conta as diferenças entre os casos e, às vezes, prescreviam uma multa (Êx 21.20-26). Se alguém fazia uma falsa acusação e tentava abusar da lei em interesse próprio, devia

receber a mesma punição que tinha tentado impor a seu irmão (Dt 19.19). Não obstante, a prática da lei de retribuição frequentemente sofria abusos, e foi contra esse abuso que Jesus falou no sermão do Monte (Mt 5.38-42).

Para entender essa declaração corretamente, deve-se observar que Jesus não cita as palavras "olho por olho e dente por dente" diretamente do Antigo Testamento, pois, nesse caso, ele certamente teria começado sua declaração com a fórmula "está escrito". No entanto, ele faz essa declaração na forma em que havia, desde tempos antigos, sido ensinada e explicada nas escolas judaicas e se opõe à falsa interpretação que havia sido dada a ela. Essa falsa interpretação não consistia no fato de que as pessoas consideravam a lei de retribuição, como ensinada no Antigo Testamento, aplicável também na vida privada e em interações mútuas, mas que publicamente, diante de um juiz, faziam dela uma ferramenta de autointeresse, vingança pessoal e ódio. Jesus, opondo-se a esse abuso, oferece, em seu lugar, o princípio do amor e da paciência. Seus discípulos não devem resistir a quem é mau, isto é, não devem (segundo a norma "olho por olho, dente por dente"), pagar mal com mal. Eles não devem combater uma demanda injusta de seu próximo com uma demanda igualmente injusta de sua parte. Eles não devem tentar se vingar de seu próximo com uma conduta semelhante à dele, mas devem tentar ganhá-lo com amor, paciência, longanimidade, brandura e um espírito de acomodação. Ao dizer isso, porém, Cristo definitivamente não está condenando todo caso de defesa do próprio direito, pois, quando um dos oficiais do tribunal do sumo sacerdote o espancou, Jesus não ofereceu a outra face, mas defendeu-se, dizendo: "Se falei mal, dá testemunho do mal; mas, se falei bem, por que me feres?" (Jo18.22, 23; também *cf* Paulo, At 22.25; 23.3; 25.10). Mas os direitos das outras pessoas, assim como o nosso, segundo Cristo, devem ser levados em tão alta estima que não podem, de nenhuma forma, ser submetidos à vingança pessoal, ódio, interesse próprio, às más tendências do coração humano. Quando lutamos por eles, devemos fazer isso motivados pelo amor a Deus e ao nosso próximo. A vingança e a recompensa, também conforme o Antigo Testamento, são do Senhor (Dt 32.35).

### CRIME E PUNIÇÃO

Exatamente por essa razão, porém, a retribuição é o princípio e o padrão da punição ao longo de toda a Escritura. Não há legislação na Antiguidade que sustente tão rigorosa e repetidamente a demanda da justiça quanto a de Israel. Isso se expressa especialmente nestas três coisas: (1) a pessoa culpada, de forma nenhuma pode ser considerada inocente (Dt 25.1; Pv 17.15; 24.24; Is 5.23); (2) o justo não pode ser condenado (Êx 23.7; Dt 25.1; SI 31.18; 34.21; 37,12; 94.21; Pv 17.15; Is 5.23); (3) os direitos do pobre, do oprimido, do diarista, da viúva e do órfão, especialmente, não podem ser pervertidos, mas, ao contrário, devem ser mantidos para sua proteção e apoio (Êx 22.2 ls.; Dt 23.6; 24.14, 17; Pv 22.22; Jr 5.28; 22.3, 16; Ez 22.29; Zc 7.10). Em geral, a justiça deve ser buscada dentro e fora dos tribunais (Dt 16.20). Tudo isso está fundamentado no

fato dc que Deus é o Deus de justiça e retidão, que de nenhuma forma inocenta o culpado, mas é misericordioso, gracioso e tardio para se irar e sustenta o direito do pobre e do aflito, da viúva e do órfão (Êx 20.5-6; 34.6-7; Nm 14.18; SI 68.5; *etc.).* Ele, por isso, ameaça punir o pecado (Gn 2.17; Dt 27.15s.; SI 5.5; 11.5; 50.21; 94.10; Is 10.13-23; Rm 1.18; 2.3; 6.21,23; *etc.)* e determina a medida da punição de acordo com a natureza da ofensa. Ele paga a cada um de acordo com seus próprios atos (Êx 20.5-7; Dt 7.9-10; 32.35; SI 62.12; Pv 24.12; Is 35.4; Jr 51.56; Mt 16.27; Rm 2.1-13; Hb 10.30; Ap 22.12).

[336] De acordo com o que foi dito acima, a teologia cristã falou de uma justiça distributiva, distintamente de uma justiça remunerativa e de uma justiça vindicativa ou punitiva,[2] e derivou desta última o direito e o caráter essencial da punição. De fato, não existe um princípio final sobre o qual a punição possa se basear, além da justiça de Deus. Toda punição pressupõe que a pessoa que a pronuncia e impõe está revestida de autoridade sobre aqueles que violaram a lei. Essa autoridade não pode ter origem na própria humanidade, pois qual ser humano pode alegar ter algum direito em comparação com outros que têm a mesma natureza? Ela não pode se apoiar na condição física de uma pessoa, pois só cria aquilo que é chamado de direito do mais forte; nem pode estar fundamentada nas qualidades éticas de uma pessoa, pois todas as pessoas são pecadoras, violadoras de todos os mandamentos da lei de Deus, e não podem, em um sentido moral, reivindicar o direito de intimar, julgar e convencer outras pessoas diante de seu tribunal. No momento cm que a justiça de Deus é negada e não há mais qualquer crença em uma ordem moral mundial que seja elevada acima dos seres humanos, o direito e o caráter essencial da punição imediatamente também entram em colapso, até mesmo quando a palavra "justiça" é mantida. "A doutrina da justiça divina de punição está entre os artigos fundamentais da fé cristã. O fato dc que Deus pune o mal é a base de toda justiça punitiva humana. Aqueles que a executam agem judicialmente em nome de Deus como seus servos, realizam um ofício sagrado sob suas ordens. A punição, portanto, nunca é um caso de conveniência, mas repousa nas ideias de bem e de mal que estão arraigadas na santa vontade de Deus".[3]

A história do século 19[4] ilustrou muito claramente a precisão da afirmação acima. Depois que a adoração a Deus se entregou, no século 18, à deificação da humanidade e, no século 19, à glorificação da sociedade e do estado, todos os conceitos morais e judiciais foram gradualmente mudados e falsificados. Por algum tempo, a ética idealista absoluta de Kant ainda manteve a disposição das coisas, mas, depois que seu imperativo categórico também foi absorvido no processo de evolução, o historicismo e o relativismo alcançaram uma vitória completa. O declínio da antiga visão de mundo cristã também resultou na

[2] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 221-28 (#206).

[3] J. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingcn : Mohr, 1901), 339-40.

"Nota do organizador: Aquilo que Bavinck observou sobre o século 19 é duplamente verdadeiro sobre o século 20, sangrento e bárbaro. Não foi um conflito religioso, mas o ateísmo, que levou campos dc concentração, gulags c às matanças do último século.

modificação, aliás, na abolição e no banimento dos conceitos de bem e mal, responsabilidade e responsabilidade final, culpa e punição. Juntamente com a crença na justiça de Deus, a crença na justiça sobre a terra também desapareceu. O ateísmo provou ser a aniquilação de toda justiça e moralidade: sem Deus, sem mestre. A visão de mundo moderno, positivista, evolucionista, afinal, embora não possa negar o fato de que há algo como bem e mal, pecado e virtude, culpa e punição, observa e tenta explicar essas coisas muito diferentemente. O pecado e o crime não podem ser atribuídos á vontade má dos indivíduos, não são sua responsabilidade nem são imputáveis a ele pessoalmente, mas são, falando de forma geral, resquícios ou efeitos secundários dos ancestrais animais e humanos e devem ser explicados em termos de sua natureza ou de seu ambiente.

Sobre esse último ponto, as opiniões diferem. A escola antropológica ou biológica de Lombroso, Ferri, Garofalo e outros examinavam cada caso criminoso separada e individualmente e interpretaram os criminosos como vítimas da hereditariedade, pessoas que estavam na ponta do processo evolutivo. Inicialmente, Lombroso chegou a admitir a existência de um protótipo criminoso. No entanto, já no primeiro congresso de antropólogos criminalistas, em Roma, 1885, essa posição recebeu críticas por parte de Lacassagne, que aumentaram no congresso seguinte. Em oposição à escola antropológica, surgiu a escola sociológica, que tentou explicar o crime não em termos da natureza inata dos indivíduos, mas em termos de seu ambiente de educação, de toda a sociedade ao redor. Ela interpretou o crime como um indício de enfermidade social, um produto necessário das circunstâncias, uma consequência da ignorância, da pobreza, da educação pobre e da hereditariedade. "As sociedades têm os criminosos que merecem" (Lacassagne).[5] Por essa perspectiva, é claro, se toma virtualmente impossível manter a justiça e o caráter essencial da punição. Pois se o crime pode, de fato, ser totalmente atribuído à natureza animal inata dos seres humanos ou ao ambiente no qual eles cresceram, e sua própria natureza má não precisa e não pode ser levada em conta, os criminosos são completamente livres de responsabilidade e a sociedade perde todo o direito de condená-los. Examinando corretamente, percebemos que os papéis são totalmente invertidos. Os criminosos nada têm em sua consciência diante da sociedade, mas a sociedade tem uma enorme carga de culpa em relação a eles. "Não são os criminosos que devem ser pregados em uma cruz, mas aqueles que os fizeram criminosos".[6] A sociedade falhou em criá-los e educá-los para serem seres morais. Assim como, hoje em dia, muitos educadores nos dizem que os pais devem ser responsabilizados pela maldade de seus filhos, assim também muitos

[5] A. E. J. Modderman, *Strafgeen kwaad* (Amsterdã: Muller, 1864); J. R. Brandes de Roos. *De strafiniddelen ilide nieuwere strafrechtswetenschap* (Amsterdã: Scheltema, 1900); D. Simons, "Nieuwc Richtingen in de strafrechtwctenschap," *De Gids* (abril de 1900): 48-84; idem, "Nieuwc Strafrcchtspolitick", *De Gids* (maio de 1901): 253-96; nota do organizador: Bavinck erroneamente cita maio de 1900; *idem,* "Hct congres van criminccle anthropologic te Amsterdam", *De Gids* (dezembro de 1901): 483-519; *idem, Leerboek van hei Nederleindse strafrechl* (Groningen: Nordhoff, 1904), 5-18.

[6] *Merkel. segundo Dr. G. von Rohden, *Das Wesen der Strafe im ethischen und strafrechtlichen Sinne* (Tübingen, 1905), 53.

criminologistas adotaram a opinião de que a sociedade deve ser responsabilizada pelos criminosos.

É difícil, porém, ser consistente a esse respeito, pois, nesse caso, teríamos de nos apiedar dos criminosos e aprisionar a sociedade como parte realmente culpada. Mas, como isso é impraticável, as pessoas cometem duas inconsistências. A primeira é acusar a sociedade de toda injustiça possível. Os criminosos são perdoados, defendidos, às vezes até mesmo elogiados e glorificados, mas, para os criminologistas, educadores e sociólogos modernos, a sociedade é proporcionalmente muito pior. Nenhuma palavra é suficientemente severa para condená-la, nenhuma coluna impressa é suficientemente longa ou larga para castigá-la adequadamente. Mas se, no caso do crime, a vontade má, a responsabilidade pessoal, a responsabilidade final e a culpabilidade não podem ser levadas cm conta, de onde, então, as pessoas extraem o direito de levar tudo isso em conta no caso da sociedade? Os criminosos só podem ser o que são, e a sociedade pode ser outra coisa? A sociedade não tem um passado ao qual está ligada, do qual veio a existir? A sociedade como um todo tem um livre-arbítrio, exatamente aquilo que é negado a todos os seus membros pessoalmente? Claramente, aqueles que rejeitam padrões éticos, no caso do crime do indivíduo, não podem pegá-los de volta quando se referem à sociedade.

A outra inconsistência é igualmente grave. Não pode haver um discurso legítimo de punição dos criminosos: os criminosos são completamente inocentes, vítimas da sociedade, vítimas de circunstâncias infelizes, não merecem condenação, mas piedade. A sociedade, porém, dificilmente pode deixar os criminosos soltos. Ela vai ao seu encalço, coloca-os diante de um juiz, examina sua vida e suas ações, condena-os, isola-os e os guarda debaixo de chaves. Há muito poucas pessoas que, como Tolstoy, aboliriam todo o governo e todo o poder judiciário. Mas de que fonte, então, a sociedade extrai o direito de instituir procedimentos judiciais? A essa questão nenhuma resposta pode ser dada, pois, na criminologia moderna, realmente não há mais lugar para a justiça. As pessoas tentam manter as antigas instituições de justiça, porém, transformando o crime em uma enfermidade e punindo-o por meio da cura. As pessoas defendem essa opinião com as seguintes considerações: (1) assim como tudo o que é mais nobre procedeu do que é mais baixo, assim também a punição, originalmente, surgiu do ódio e da vingança; então o poder de punir gradualmente afastado do indivíduo, da família e da tribo pela sociedade, manteve ainda, por um longo tempo, o caráter de uma avidez por infligir dor e tormento. Mas esse período, agora, é passado. Jesus já condenou o direito de exigir vingança. A justiça tem de assumir contornos éticos. Retribuição e punição não pertencem mais à sociedade cristã ou ética; (2) as estatísticas mostram que os crimes, especialmente a repetição de ofensas, e também crimes cometidos em uma época anterior, estão aumentando. Isso prova a inadequação do antigo sistema. O crime não é intimidado pela punição, nem mesmo a pena de morte é capaz de intimidá-lo. Portanto, na teoria e na prática da punição, precisamos de outro sistema, isto é,

de um sistema não paia punir o crime, mas para estudar os criminosos e tratá-los de acordo com sua natureza; (3) o fato de que o crime cometido por uma pessoa é, como tal, uma prova de sua anormalidade, de uma deficiência em sua educação, de um defeito em sua mente ou de uma fraqueza em sua vontade, de um defeito obsessivo ou hereditário, em geral, de uma degeneração. A punição real, portanto, não o beneficia. Ele deveria ser tratado como um paciente, assistido em uma instituição. Em muitos casos, ele deveria ser colocado em experiência, receber uma sentença indefinida, ser solto condicionalmente, e também, depois de sua soltura, ser colocado sob vigilância. Dessa forma, há uma chance de que a sociedade seja gradualmente liberta de sua população criminosa e seja, ela mesma, elevada a uma posição moral mais nobre.

Mesmo que todas essas considerações fossem corretas, elas ainda não provariam o direito de uma sociedade tratar os criminosos como trata e de ter de continuar a fazer isso no futuro. Pois quer alguém se incline à teoria de que, em oposição aos criminosos, o estado pode e deve se proteger (a teoria da manutenção da ordem social, da autodefesa, da autopreservação, da intimidação), quer ele tenda a enfatizar que a sociedade é chamada a educar e corrigir os criminosos, o estado sempre assume a posição de utilidade, e a utilidade não cria leis, mas conduz, inevitavelmente, à coerção, e não apresenta outro direito senão o do mais forte. Se os criminosos devem ser tratados como doentes, o outro lado disso é que os doentes devem ser tratados como criminosos. Se o estado não tem direito de lidar com eles de outra forma, senão proteger-se e melhorá-los, sobre qual fundamento, então, será negado o direito de se tratar todos os tipos de pessoas doentes sobre sua própria autoridade e com seus próprios métodos interpretar as convicções morais e religiosas com as quais não pode concordar como enfermidades, resquícios e efeitos secundários de um estado anterior, e colocar em questão toda a educação de seus cidadãos e toda a cultura da sociedade? Aqueles que apagam os limites entre crime e enfermidade fazem com que um estado baseado em princípios de justiça se deteriore era um estado baseado em tradições culturais, violam a liberdade da vida das pessoas e entregam todos os seus cidadãos à arbitrariedade e onipotência do estado.

Entretanto, nem tudo o que é proposto e buscado pela moderna criminologia está errado. Em oposição a uma compreensão abstrata de crime e punição, ela corretamente focaliza a atenção sobre a relação entre o ato e a pessoa do criminoso. A pesquisa de causas, o tratamento e os meios para diminuir o crime, sem dúvida, são legítimos. Ao lidar com o crime, podemos e devemos levar em conta a pessoa pela qual, e as circunstâncias sob as quais, o crime foi cometido. Não somente há uma diferença entre crimes que violam as estipulações do código moral e ofensas que são cometidas contra medidas policiais, mas também circunstâncias e relações podem mitigar ou agravar o crime. Um soldado que abandona seu posto na guerra é imediatamente condenado à morte sem um julgamento, e um canalha que tira proveito de um terremoto, de um incêndio ou de uma guerra para saquear os mortos e pilhar geralmente experimenta o

mesmo destino. É uma filosofia abstrata e falsa que trata todos os criminosos da mesma forma e julga todos os casos como iguais. A lei de retribuição não requer a mesma coisa de todos, mas requer que cada um receba o que lhe é devido. Ela não requer um pagamento preciso em espécie, mas uma punição proporcional à seriedade da ofensa. Na medida em que uma pessoa é culpada, nessa mesma medida ela merece ser punida. A retribuição, portanto, não é incoerente com os interesses dos criminosos, do estado ou da ordem social. As penalidades retributivas e as penalidades apropriadas não precisam ser mutuamente excludentes, pois a retribuição deve ocorrer de acordo com ajustiça, e ajustiça leva em conta também a pessoa e as circunstâncias. O interesse do estado, autodefesa, intimidação, melhoria, tudo isso são componentes que podem ser incorporados najustiça retributiva e ser constituintes dela. Na legislação de Israel, também a prevenção e a intimidação dos crimes tinham um nicho (Dt 13.11; 17.13; 19.20; 21.21).

Por outro lado, aqueles que querem remover a retribuição e a punição do tratamento com os criminosos corroem ajustiça e se envolvem em dificuldades sem fim. Pois se o juiz é obrigado a fazer da melhoria do criminoso o seu objetivo, ele entra em um labirinto no qual é levado a perder o caminho. Como, se perder de vista o crime e só se ocupar em estudar a pessoa do criminoso, ele será capaz de pronunciar uma sentença justa e determinar a medida da culpa moral? Ele teria de conhecer o coração humano para ser capaz de determinar qual penalidade seria adequada para uma pessoa específica em um caso específico, isto é, adequada para promover a melhoria do criminoso? Isso significa que o criminoso, mais tarde, desistirá de seus atos maus motivado pelo medo da punição ou com base em um princípio moral? Mas como se pode determinar isso? Como a melhoria pode ser inferida a partir de sinais de remorso, de uma confissão de culpa, de um período de boa conduta? Existe um grande perigo de que os criminosos mais espertos se saiam melhor. E quem deve decidir sobre essa melhoria? O diretor da cadeia, os companheiros presos, um comitê fiscalizador? Todos podem perceber que qualquer uma dessas escolhas está sobrecarregada de problemas. A criminologia moderna, considerando antiquadas as noções de retribuição e punição, e adotando como seu objetivo a melhoria moral do criminoso, tira do braço do governo o poder de fazer justiça e atribui a ele uma tarefa para a qual ele é totalmente desqualificado e impróprio.

[337] Por todas essas razões, ajustiça punitiva não pode ficar sem o elemento de retribuição. A punição é imposta, em primeiro lugar, não porque é útil, mas porque ajustiça a requer, porque o criminoso incorreu em débito moral-judicial. O prof. Kahl, falando no Congresso Evangélico Social, em Darmstadt, apresentou a questão da seguinte forma: "O princípio alvo da punição é a retribuição. Não a represália vingativa, nem a retaliação vulgar ou a retribuição externa; em vez disso, restauração autoritativa da ordem judicial quebrada, de acordo com as leis de um conjunto de valores mais elevados, por meio de uma punição apropriada à medida do débito. Outros objetivos acompanham esse, tais como a proteção da sociedade, a intimidação e a melhoria, pois a administração da

justiça e a conveniência não são mutuamente excludentes. No entanto, esses objetivos secundários devem ser compatíveis com a ideia fundamental de justiça e subordinados a ela".[7] Essa justiça é de tal valor superlativo que exige os bens e a vida das pessoas para sua manutenção e restauração. Mas essa ordem moral mundial não é uma ideia preparada pelos seres humanos, nem um estado de coisas produzido pelos homens. Também não é poder independente fundamentado que ninguém pode dizer o que é. Em vez disso, é a revelação e a operação da justiça de Deus neste mundo e está arraigada na perfeita e santa vontade daquele que sustenta e governa todas as coisas. Aqueles que a violam estão violando o próprio Deus. É, portanto, altamente elevada acima da humanidade e de maior valor do que todas as criaturas juntas. Se houver conflito, são os seres humanos que serão arruinados. "Deixe que a justiça prevaleça, mesmo que o mundo pereça". "Se a justiça entrar em colapso, a vida humana sobre a terra se tornará inútil" (Kant). A punição foi instituída para conservá-la. O propósito da punição é a restauração da justiça, a manutenção da justiça divina. Falhando em servir a esse propósito, ela se torna coerção e um mero exercício de um poder superior.[8]

A punição sempre consiste em um tipo de sofrimento, na privação de algum bem, seja em propriedade ou em liberdade, no corpo ou na vida. Ela é um "mal de sofrimento infligido por causa de um mal de ação". É difícil dizer o motivo pelo qual a ordem judicial requer sofrimento especificamente da pessoa que a viola e é, por meio disso, restaurada e aplacada. Isso, certamente, não é um capricho ou acidente. Por trás dessa ordem judicial está o Deus vivo, verdadeiro e santo, que, de forma nenhuma, inocenta o culpado e, para ele, a justiça não repousa Sobre um "domínio absoluto", no sentido de Duns Scotus, mas nas

[7] Ver as atas do congresso (org. Kahl) citadas na nota seguinte.

[8] Além da literatura mais antiga, citada no início desta sessão (nota do organizador: Bavinck se refere ao §43 da edição holandesa, intitulado "De Straf der Zonde". Essas obras estão relacionadas no fim desta nota), *cf* as seguintes obras mais contemporâneas: F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechls,* 5ª. Ed., 2 vols. cm 3 (Tübingcn : Mohr, 1878), II, 1, 160ss.; 2, 681ss.; H. Ulrici, *Gott und der Mensch,* 2 vols. (Leipzig: Weigel, 1866-73), II, 391ss.; J. Kohler, *Das IVesen der Strafe* (Wurzburg: Druck & Verlag der Stahel'schen Universitäts-Buch-und Kunsthandlung, 1888); H. Seuffcrt, *Waswill, was wirkt, und was sol! die slaatliche Strafe?* (Bonn: Cohen, 1897); F. vau Calkcr, *Strafrecht und Ethik* (Leipzig: Dunkcrt & Humblodt, 1897); P. Drews, *Die Reform des Slrafrechts und die Elhik des Chrislenluins* (Tübingcn : Mohr, 1905); Dr. G. von Rhodcn, *Das Wesender Slrafe im ethischen und stmtt&úhtkhen Sinne;* *K.ahl, "Die Reform des dcutschcn Strafrcchts im Lichte evang. Soziapolitik", in *Die verhandl. des vierzehnten Evangsoz. Kongresses in Darmstadt am 3 und 4juni 1903* (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprccht, 1903), 94-114; V. Cathcrin, *Die Grundbegrijfe des Slrafrechts* (Frciburg i.B.: Hcrdcr, 1905); J. Domela Nicuwenhuis, *Het wezen der straf* (Groningcn: Woltcrs, 1899); B. Gewin, *Beginselen der Strafrecht!* (Leiden: Brill, 1907); R. van der Meij, *Een Studie over de Grondslagen der zoogenaamde "Nieuwe Richting" in de Strafredchts-wetenschap* (Lcidcn: S. C. van Docsburgh, 1904); R. Koppc, *Eenige StrafrechtelijUè Beschouwingen in Verband met het Beginsel van de Wet van 12febr. 1901* (Groningcn: Jan Haan, 1906); D. P. D. Fabius, *Schud um Straf* (TLÍ)-den: Donner, 1900); *idem. De Dodstraf* (Amsterdã: Van Schaik, 1906). Nota do organizador: Bavinck relaciona as seguintes obras mais "antigas" no início do §43: Agostinho, *City of God* XIII; P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 30; III, dist. 16; T. Aquino, *Summa theol..,* II, 2, q. 164; *idem, Siimma contra gentiles,* IV, 51: Boaventura, *Brevil,* III, 5, 7; Belarmino, "De amiss. gr.", *Controversiis,* IV; *Theol. IVirceb.* (1880), VII, 125ss.; Heinrich, *Dogmatik,* VI, 703; Schceben, *Dogmatik,* II, 596ss., 670ss.; A. M. Weiss, *Apologie des Christentums,* 5 vols. cm 7 (Frciburg i. B.: Hcrdcr, 1904-8), II[3], 414ss.; Lutero, segundo Kòstlin, II, 375; Gerhard, *Loci theol,* IX, 3 c 8; X, 4; Hollaz, *Ex. Theol.,* 502ss.; Polanus, *Syn. Theol,* 340; Mastricht, *Theologia,* IV, 4; B. de Moor., *Comm. Theol.,* III, 328ss.; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* II, 295.

exigências de sua justiça. Se não punisse o pecado, ele daria ao mal os mesmos direitos que atribui aos bons e, assim, negaria a si mesmo. A punição do pecado é necessária para que Deus continue sendo Deus. No momento em que a ordem moral ou judicial é violada, portanto, ela se ergue e exige restauração. Ela se vinga em punição, tanto interna quanto externa, deixa o transgressor sobrecarregado e, assim, exibe sua incomparável majestade. Deus não pode permitir que os pecadores, em vez de se submeterem à sua lei e obedecê-la, desafiem essa lei em princípio, fazendo-se iguais a Deus. Na punição, portanto, Deus mantém sua soberania. Por meio do sofrimento, ele coloca os pecadores em seu devido lugar e, por meio da punição, os traz - quando não aceitam voluntariamente - para a confissão involuntária de que são seus inferiores, de que não são Deus, mas criaturas. Aqueles que não ouvem devem aceitar as consequências. A punição é prova poderosa de que apenas a justiça tem o direito de existir, que somente Deus é bom e grande.

## 0 PECADO E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Em parte, a punição é decorrente do próprio pecado. O pecado, por sua própria natureza, produz separação de Deus e, assim, traz consigo trevas, ignorância, erro, fraude, medo, angústia, sentimento de culpa, pesar, miséria e escravização. A escravidão ao pecado é inexplicavelmente pesada. No entanto, em parte, a punição também é acrescentada à transgressão por uma autoridade qualificada de fora. Isso é o que acontece na família, na escola, na sociedade e no estado, e é isso também o que acontece quando Deus castiga o pecado. Muitas pessoas têm negado isso e reconhecem apenas punições "naturais" e não querem saber de punições concretas.[9] Por essa perspectiva, realmente não há recompensa nem punição. A virtude traz sua própria recompensa, o vício traz sua própria punição. Não há céu nem inferno, a não ser na mente das pessoas. A história do mundo é o julgamento do mundo. Na melhor das hipóteses, existe uma realidade subjetiva na pessoa culpada de interpretar seu sofrimento como punição. Nessa filosofia, as seguintes palavras do poeta são verdadeiras: "A vida não é o maior de todos os bens; o maior de todos os males, porém, é a culpa". "Ser punido não é um mal, mas é um mal ser digno de punição". "A falta tem mais a natureza do mal do que a dor".[10] A culpa transforma o sofrimento

[9] O. Spinoza, *Ethics,* trad. e org. James Gutman (Nova York: Hafner, 1949), prop. 42. Essa posição foi sustentada por muitos racionalistas no século 18, Segundo K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung,* 4ª. Ed. (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 391; *idem, Handbuch der Dogmatik,* 4ª. Ed., 2 vols. (Leipzig: J. A. Bart. 1838), I. 527; D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer Geschichitlichen Entwicklung und im Kampfe mil der moderhen Wissenschaft,* 2 vols. (Tiibingen : C. F. Osiander, 1840-41), I, 603; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk in Hare Grondbeginselen,* 2ª ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), II, 108ss.; 569ss.; *idem. De Vrije >vfl, kritisch onderzoek* (Leiden: P. Engels, 1859), 236; *cf* Também F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §84; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* ("Zurique: Füssli, 1869), II, 575ss.; R. A. Lipsius, *lehrbuch der evangelisch-proteslantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §393; A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertgung und Versohnung,* 4ª ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), I[ª], 397; III[ª]. 326ss. Nota do organizador: ET: *The Christian Doctrine ofJustification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966); J. Kaftan, *Dogmatik,* §36.

[10] T. Aquino, *Summa theol.,* I, q. 48, art. 6.

em punição. Elimine a culpa e o fato do sofrimento pode permanecer o mesmo, mas muda totalmente seu caráter. O fato da morte é o mesmo para os crentes e os incrédulos. Para estes, porém, é uma punição, para aqueles, uma passagem para a vida eterna. Por essa razão, não se pode inferir pecado pessoal a partir do sofrimento que uma pessoa tem de suportar (Lc 13.4; Jo 9.1). Na providência de Deus e por meio de sua graça e sabedoria, o sofrimento serve não somente como punição, mas também como julgamento, como disciplina e correção. Deus é tão poderoso que pode fazer com que todas as coisas cooperem para o bem (Rm 8.28).

Mas, apesar de tudo isso, a conexão estabelecida por Deus entre pecado e sofrimento não é quebrada. A Escritura, em quase todas as páginas, oferece prova disso. A história, embora não seja o julgamento do mundo, é *um* julgamento. Ela torna conhecidos a nós fatos que fazem até mesmo a pessoa mais cética confessar: esse é o dedo de Deus. Embora o sofrimento possa, frequentemente, não ser causado por um pecado pessoal, ele tem sua causa no pecado de uma geração, de um povo ou da humanidade. A consciência de todo indivíduo testifica que há uma relação entre santidade e bem-aventurança, entre virtude e felicidade. Immanuel Kant estava tão convencido dessa relação que, a partir da desarmonia existente entre os dois sobre a terra, concluiu que tinha que haver um porvir. Os piedosos não servem a Deus por causa de recompensa, mas também não são indiferentes a ela, como os defensores do "amor desinteressado" dizem que são. Paulo diz que os crentes são, de todos os povos, os mais infelizes, se sua esperança em Cristo se limita apenas a esta vida [1Co 15.19]. Depois da queda, Deus formou um vínculo entre "ethos" e "natureza", entre a ordem moral e a ordem natural, entre os seres humanos caídos e uma terra arruinada, um elo que une todas as coisas e as torna subservientes à honra de seu nome e à vinda de seu reino. As punições concretas com as quais Deus frequentemente, já nesta vida, castiga o pecado, portanto, não são arbitrárias, mas - até mesmo quando não percebemos a relação - ocupam um lugar bem organizado na história do pecado e da culpa dos seres humanos. Aqueles que negam sua existência ou atribuem a elas não mais do que uma existência subjetiva correm o risco de considerar o próprio pecado como nada mais do que uma ficção da imaginação e uma ilusão. Para essas pessoas, a história se torna uma cacofonia que nunca se harmoniza com um acorde mais alto e o mundo uma entidade misteriosa cuja existência e natureza escarnecem de toda racionalidade."

### *Consciência culpada*

[338] As punições que Deus ordenou para o pecado nesta vida são culpa, corrupção, sofrimento, morte e o domínio de Satanás. A culpa é a primeira e

---

"j. F. Stapfer. *Ondenvys in de gantsche wederleggende godsgeleertheit,* 5 vols. cm 6 (Utrecht: Gisb. Tieme van Paddenburg c Abraham van Paddcnburg, 1757-63), IV, 448ss.; K. G. Brctschncidcr, *Dogmatik,* 1, 525ss.; *van Voorst, *Overde Góddelijke straffen* (Haagsch Gen., 1798); *van dc Wijnpcrsse, *Over de straffende gerechtiglieid* (1798); 1.A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* I, 299ss.; III, I20ss.

mais pesada punição. A palavra culpa, em primeiro lugar, significa que alguém é o autor ou o praticante de alguma coisa, como uma aliía (Gr.), *causa* (lat). Geralmente inclui a ideia de que alguém é a causa de alguma coisa que não deveria ter acontecido (esse é seu erro). Nesse sentido, a culpa pressupõe que somos obrigados a fazer ou nos abster de alguma coisa. Somos obrigados a cumprir toda a lei (Lc 17.10; G15.3). Se falharmos nisso, somos culpados. Como somos a causa ativa da violação, estamos sob acusação (aliiaoGca, *accusare, réus).* O ato é imputado a nós. Devemos nos responsabilizar por ele[12] e somos obrigados a satisfazer a lei. Somos sujeitos de punição. Culpa é uma obrigação na qual incorremos por meio de uma violação da lei para satisfazer a lei sofrendo uma penalidade proporcional. Ela prende o pecador, imediatamente depois da violação da lei, à sua exigência dc satisfação e punição. As pessoas crêem que, violando a lei, se tornam livres dela, mas o que ocorre é precisamente o oposto: de outra forma, elas, agora, estão muito mais firmemente presas à sua exigência. Deus, que não pode deixar de ser ele mesmo, muito embora conceda aos seres humanos a liberdade de se oporem a ele, nunca abre mão de sua forte influência sobre eles e estes, por sua vez, nunca se tornam livres dele. No exato momento em que se posicionam fora da lei *(i.e.,* fora do amor), ela os atinge com sua maldição e os sujeita à sua punição. A culpa é uma "obrigação com o propósito de sofrer uma punição proporcional", "a sujeição de um pecador à penalidade".[13] A Igreja Católica Romana faz uma distinção entre "ser acusado de uma falta" *{reatus culpaé)* e "julgado apto para uma punição" *{reatus poewae).*'[4]-No entanto, essa distinção claramente revela a intenção de justificar as punições "satisfatórias" para os crentes aqui sobre a terra e no purgatório e está diretamente cm desacordo com a natureza da culpa e da punição. De fato, é ver-

[12] Responsabilidade e imputabilidade, ou responsabilidade civil, embora sejam conceitos relacionados, não são idênticos. Responsabilidade é o estado moral e judicial dc um ser racional livre que é obrigado a se responsabilizar por suas ações. Sempre pressupõe uma relação com outras pessoas que têm o direito dc chamar alguém à responsabilidade com bâsc cm certas ações. A responsabilidade sempre implica a dependência dç uma pessoa cm relação a outras. Imputação, ao contrário, é a ação dc outras pessoas que atribuem ou acusam um determinado ato à vontade responsável dc um ser racional livre. Essa imputação pode e deve acontecer se e na medida que (pois há graus) essa pessoa é legalmente imputável. Responsabilidade civil é um conceito mais amplo do que responsabilidade. Sc uma pessoa não ć obrigada a se responsabilizar por seus atos diante dc outras (digamos, um rei, que tem imunidade) ou não pode fazer isso (como resultado dc enfermidade, insanidade, morte), ela continua sendo civilmente responsável. O ato cometido continua sendo dc sua responsabilidade, mas outras pessoas não têm autoridade ou poder para chamar essa pessoa à responsabilidade, julgá-la c puni-la. *Cf* R. Eislcr, *Wörterbuch der Philosopliischen Begriffe,* 3 vols. (Berlim: E. S. Mittler, 1910), s.v. "Zurechung"; V. Cathrcin, "Die strafrechtliche Zurcchnungsfahigkcit", *Stimmen aus Maria-Laach* 24 (1904): 357-73; Dc Bussy, "Ovcr Vcrantwoordelijkhcid", *Teylers Theologisch Tijdschrift* I (1903).

[13] A. Polanus, *Syni. Theol..* 338; B. dc Moor, *Comin. Theol.,* III, 135; F, Turretin, *Institutes of Elençtic Theology,* trad. George M. Giger, org. James T. Dcnnison, 3 vols. (Phíllipsbu.rg, NJ: Presbytcrian & Rcformcd, 1992), XI, q. 3; P.van Mastricht, *Theologia,* IV, 2, 7; J. Miiller, *The Christian Doctrine ofSin.* trad. Rev. William Urwick, 5ª ed., 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868), I, 195; A. F. C. Vilmar, *Theologische Moral: Akademische Vorlesungen* (Gutersloh: C. Bertelsmann, 1871), I, 195; M. Kähler, "Schuld", *PRFJ,* XVII, 784-89; A. Wuttkc, *Christian Etliics,* trad. John P. Lacoix (Nova York: Nelson & Phillips, 1873), II, 97; J. H. Scholtcn, *De Vrije WH.* 217ss.; S. Hockstra, *Vrijheid in verband met zelfbewustheid en zoned* (Amsterdã: P. N. van Kampcn, 1858), 303ss.

[14] P. Lombardo, *Sent..,* II. dist. 42; T. Aquino, *Summa theol.,* II, I, q. 87, art. 6; Concilio dc Trento, c. 14, cânone 30, XIV; "Dc poenit.", c. 8, cânone 18-15; R. Belarmino, "Dc amiss. gr.", *Controversiis,* V, 19; *Theologia. Wittaburgensi,* 3ª. Ed., 10 vols. cm 5 (Paris: Bcrchc atTralin. 1880), VII, 27.

dade que os pecados dos crentes, isto é, daqueles que receberam o perdão pleno *em si mesmos,* sempre continuam sendo pecados e, portanto, culpáveis. Contra os antinomistas, que negaram isso e, portanto, consideraram desnecessária a oração por perdão no caso dos crentes, os reformados sempre sustentaram isso, fazendo a distinção entre culpa "potencial" e culpa "efetiva".[15] Mas quando a culpa pelo pecado foi removida, toda satisfação e punição automaticamente também expirou, pois a culpa é nada mais do que uma "obrigação de sofrer a punição". Nesse caso, Deus não é mais um Juiz, mas um Pai que, embora discipline o filho a quem ama (2Sm 12.13-14), não o pune, nem exige uma satisfação pela qual a perfeita justiça de Cristo possa ser adquirida. Da mesma forma, Agostinho diz sobre a pessoa batizada que ela "está sem todo pecado, não sem todo mal, pois afirma-se claramente, assim, que ela está sem a culpa de todos os males, mas não sem todos os males".[16]

O fato de que o pecado realmente tem a culpa como seu concomitante é certo, tanto pelo testemunho de Deus na Escritura quanto pela consciência humana. Na Escritura, os conceitos de pecado, culpa e punição são tão profundamente entrelaçados que as palavras para pecado (como ]tü e ÍIKDn) imperceptivelmente adquirem o sentido de culpa (Gn 4.13; Êx 34.7; Lv 24.15; Nm 9.13; *etc.).* A palavra do Antigo Testamento que realmente denota o pecado no sentido de culpa é DtpK (Gn 26.10; Lv 4.13; 5.2; Nm 5.7) e (Mt 6.12; *cf.* 5.26; Lc 7.41-42; 13.4)[17] no Novo Testamento. Deus de nenhuma forma inocenta o culpado e pronuncia uma maldição sobre todos que não são fiéis a todas as coisas escritas no livro da lei (Dt 27.26; G1 3.10). Maldição (HVK, *àváQef\&, maledictum)* é o oposto de bênção (TD1I.1, eúA.oyía, *benedictio,* Dt. 11.26; 30.19). Assim como a bênção de Deus concede todos os tipos de bem-estar e vida a uma pessoa, assim também uma maldição divina é o abandono da pessoa à corrupção, à ruína, à morte, ao juízo, a Satanás. Os seres humanos podem apenas desejar que outras pessoas sejam abençoadas ou amaldiçoadas, mas a bênção e a maldição de Deus são sempre realizadoras. Elas realizam o que desejam. Inicialmente, a bênção de Deus repousava sobre a criação (Gn 1.22,28; 2.3), mas essa bênção se transformou em uma maldição (Gn 3.17). Na verdade, a bênção de Deus foi novamente pronunciada sobre a terra e sobre a humanidade posteriormente, mas isso partiu da graça de Deus. Os pagãos, portanto, não conhecem o conceito de bênção divina. No entanto, todos eles estão muito familiarizados com a ideia de uma maldição divina. A Antiguidade clássica foi dominada pelo medo da vingança de Erínia (os destinos e as fúrias), a deusa da maldição. Em todas as religiões pagãs, o medo (õeiaiôca|iovia, *religio)* era mais importante que a confiança nos deuses. A religião se transformou cada vez mais em superstição. As pessoas de

---

[15] B.dc Moor, *Comm. theol.,* III, 135.

[16] Agostinho, *Agãinst JiUíuin* trad. M. A. Schumacher, vol. 16 de *The Writings ofSaint Augustine* (Washington, DC: Catholic Univcrsity of America Press, 1984), VI, c. 16; *cf.* H. Alting, *Theologia elenctica nova* (Amsterdã: J. Janson, 1654), XVII, 5; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* [X- q. 3; B. de Moor, *Comm. theol.,* III, 136; W. G. T. Shcdd, *Dogmatic Theology,* 3ª ed., 3 vols. (Nova York: Scribncr, 1891-94), II, 414.

[17] H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie, 4".* Ed., 2 vols. (Gõttingcn: Vandcnhoeck & Ruprecht, 1889), 68,4ss.

toda parte se consideravam cercadas e dominadas por deuses destrutivos aos quais elas tentavam, em vão, apaziguar por meio de sacrifícios e tormentos [autoinfligidos]. Realmente, há uma maldição divina sobre a humanidade e o mundo. É impossível interpretar a vida e a história somente à luz do amor dc Deus. Está em ação em toda a criação um princípio da ira divina que somente uma pessoa superficial pode negar. Não comunhão, mas separação prevalece entre Deus e a humanidade. A aliança foi quebrada: Deus tem uma disputa com suas criaturas. Todos são culpados e merecedores de punição diante dele. (Mt 5.21, 22; Mc 3.29; Tg 2.10). Todo o mundo é responsável diante de Deus (Rm 3.19), está sujeito ao juízo de Deus e não tem defesa.[18]

Subjetivamente, isso é confirmado pelo testemunho divino na consciência de todo ser humano. Culpa e consciência de culpa não são a mesma coisa. Aqueles que tentam deduzir a culpa a partir da consciência de culpa se impedem de entender a culpa em seu verdadeiro significado e gravidade. A ignorância pode, em alguma medida, desculpar o pecado (Lc 23.34; At 17.30), assim como a violação consciente e intencional o agrava (Lc 12.47; Jo 15.22; 9.41). Mas há também alguns pecados que são ocultos de nós mesmos e de outros (SI 19.12), e também os pecados de ignorância são culpáveis (At 17.27-30; Rm 1.19-21, 28; lTm 1.13-15). Apesar disso, a culpa objetiva é mais ou menos refletida na consciência humana. Imediatamente depois da queda, os olhos de Adão e Eva foram abertos e eles descobriram que estavam nus. Está implícito, aqui, que eles sabiam e reconheciam que tinham feito algo errado. Vergonha é o medo de desgraça, um sentimento desagradável e doloroso de se estar envolvido em algo errado ou impróprio. À vergonha foi acrescentado o medo da presença de Deus e o subsequente desejo de se esconder dele - isso significa que a consciência humana foi despertada. Antes da queda, estritamente falando, não havia consciência nos seres humanos. Não havia um abismo entre o que eles eram e o que tinham de ser. A existência e a autoconsciência estavam em harmonia. No entanto, a queda produziu separação. Pela graça de Deus, os seres humanos ainda conservam a consciência de que deviam ser diferentes, que, em todos os aspectos, deviam se conformar à lei de Deus. Mas a realidade testemunha de outra forma. Eles não são o que deveriam ser. Esse testemunho é a consciência. A consciência, portanto, não é a consciência da comunhão de Deus com uma pessoa, como Schenkel a concebeu.[19] O oposto é que é verdadeiro. Ela prova que a comunhão com Deus foi quebrada, que há um abismo entre Deus e nós, entre sua lei e nosso estado. Isso fica claramente evidente quando nossa consciência nos acusa. Mas também quando, em certo caso, ela nos desculpa, isto é, se mantém em silêncio, essa separação de Deus é a sua base (Rm 2.14-15). A consciência humana é a prova subjetiva da queda da humanidade, um testemunho da culpa humana diante de Deus. Deus não é o único acusador da humanidade: em sua consciência, os seres

"•R. Kiltcl, "Scgcn und Fluch", *PRE',* XVIII, 148-54; W. B. Stevenson, "Bcncdiction', *DC,* I, 189-91; James Dcnncy. "Curse", *DB.* I, 534. 35; J. Hcinrici, "àwtctfia", *PRE',* I. 493-95.

" D. Schcnkcl, "Gewissen", *PRE³,* VI, 646-54; *idem, Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt,* 2 vols. (Wicsbadcn: Krcidcl & Nícdner, 1858-59).

humanos se condenam e tomam o lado de Deus contra si mesmos. Quanto mais precisa e meticulosamente funciona a consciência humana, mais ela valida a ideia que Deus apresenta sobre os seres humanos na Escritura. Os melhores e mais nobres membros de nossa raça, confirmando a veracidade de Deus, declararam a raça culpada por suas próprias custas.[20]

*Corrupção*

[339] Outra punição do pecado é a corrupção. Como no caso do primeiro pecado, também no caso dos pecados em geral, a violação externa é uma revelação e uma prova de uma violação interna. O pecado não Consiste apenas em um ato, mas também no pensamento, no desejo, na inclinação e assim por diante. Em cada um desses níveis, o pecado é tanto culpa quanto corrupção. Adão não se tornou culpado apenas quando comeu do fruto proibido, mas já trouxe culpa sobre si quando desejou o fruto. Culpa e corrupção sempre caminham juntas como os dois lados inseparáveis do pecado. Onde está um, o outro também está. O pecado é culpa porque milita contra a justiça de Deus e é corrupção porque é contrário à sua santidade. A culpa nos obriga a sofrer punição; a corrupção nos deixa imundos. Por meio da culpa, a relação objetiva entre nós e Deus é perturbada; por meio da corrupção, nossa comunhão subjetiva com ele é viciada. O pecado é, ao mesmo tempo, uma violação da aliança das obras *e* a destruição da imagem de Deus. A primeira implica que Deus não é mais nosso Parceiro pactuai. Deus, consequentemente, não pode favorecer e amar aparte culpada; a segunda significa que o pecador não está mais na aliança, não pode mais amar e cumprir a lei, e, portanto, não pode mais adquirir a vida dessa forma. Pelas obras da lei, ninguém mais pode ser justificado (SI 143.2; Rm 3.20; 2Co 3.6s.; G1 3.2, 10). Isso é verdadeiro, muito embora a lei da aliança das obras ainda continue a nos obrigar - independentemente de termos de fazer restituição pelo mal praticado sofrendo punição - a obediência completa aos seus mandamentos (Mt 5.48; 22.37), muito embora o próprio Deus cumpra sua promessa e continue a associar vida ao cumprimento da lei (Lv 18.5; Mt 19.17; Lc 10.28). Na verdade, embora a aliança das obras seja indissolúvel no sentido de que, na aliança da graça, Deus colocou a exigência de satisfação e obediência absoluta da lei sobre Cristo, mesmo assim ela está quebrada, no sentido de que a humanidade é incapaz de entrar na vida por meio desse método. O paraíso foi lacrado para nós. O acesso à árvore da vida foi negado.[21]

Ao mesmo tempo, e pelo mesmo sinal, a imagem de Deus foi destruída pelo pecado. Roma entende com essa afirmação que, embora os dons sobrenaturais tenham sido perdidos, os dons naturais permaneceram intactos. Os teólogos luteranos originalmente afirmavam que os seres humanos tinham perdido to-

[20] *Cf* também H. Bavinck, *Beginselert der Psychologie* (Kampen: Bos, 1897), 111,303.

[21] B. dc Moor, *Comin, theol,*, III, 105-8; J. Marck, *Historia Paradisi* (Amsterdã: Gcrardus Borstius, 1705), II, c. 15; A. von Comrie c N. Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie,* 10 vols. (Amsterdã: Nicolas Byl, 1753), X, 478-80; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants hetween God and Man: comprehending a Complete Body ofDivinity,* 3 vols. (Nova York: Lee & Stokes, 1789), I, c. 9; P. van Mastricht, *Theologia,* III, 12,22.

talmente a imagem de Deus porque essa imagem consistia exclusivamente em atributos morais e que os seres humanos eram, agora, como blocos inanimados. No entanto, os reformados sustentaram que, embora a imagem de Deus tenha sido perdida em um sentido restrito, no entanto, em um sentido amplo, embora completamente mutilada e corrompida, ela não foi destruída.[22] A imagem de Deus não é um anexo externo e mecânico, mas parte integrante do nosso próprio ser: ela é nossa saúde. Os seres humanos que violam a lei de Deus não deixam de ser humanos. Eles conservam seu corpo, alma, faculdades, poderes, intelecto, vontade e assim por diante. Mas agora, essas faculdades são todas dedicadas ao serviço do pecado e funcionam na direção errada. Como privação e perturbação da imagem de Deus, a corrupção do pecado é característica de todos os seres humanos, com exceção única de Cristo. Qualitativamente não há diferença, mas isso não exclui uma diferença quantitativa. Embora todos tenham se afastado de Deus e estejam agora no caminho que conduz à destruição, nem todos progrediram igualmente nesse caminho errado e nem todos estão igualmente distantes do reino do céu. Há diversidade sem fim e graus de diferença na vida pecaminosa entre o início dela e os níveis mais elevados de seu desenvolvimento. Indivíduos, famílias, gerações, classes e povos são totalmente divergentes também no pecado. Há aqueles que não estão longe do reino de Deus e também existem pessoas que bebem pecado como água, que têm uma vida totalmente entregue à impiedade, que são totalmente endurecidos e impenetráveis a qualquer boa impressão.

Essa diferença, porém, não se origina entre as pessoas como resultado de seus atos pessoais, mas é congênita. O pecado original que vem a nós a partir de Adão é, de fato, o pressuposto universal e a fonte de todos os pecados efetivos dos indivíduos, mas esses atos pecaminosos também comprimem, reforçam, desenvolvem e direcionam essa depravação moral inata. Assim como um ato pecaminoso, quando repetido indefinidamente, alimenta uma propensão pecaminosa habitual, digamos, bebida, sensualidade e luxúria, assim também os costumes e hábitos pecaminosos podem reforçar uma depravação inata na família, entre parentes e em uma linhagem familiar, ou entre um povo, e desenvolvê-la em uma determinada direção. Além disso, essa modificação especial ou depravação inata passa dos pais para os filhos, de uma geração para outra. Os seres humanos não são indivíduos em um sentido absoluto. "O indivíduo, como o átomo, é uma ficção".[23] O ser humano nasce da matriz de uma comunidade e desde o primeiro momento vive em um círculo, situação e período. A família imediata e estendida, a sociedade, a nação, o clima, o estilo de vida, a cultura, o espírito de uma época e assim por diante - tudo isso causa impacto no indivíduo e modifica sua depravação moral inata. O pecado, portanto, embora seja, de fato, sempre essencialmente o mesmo, manifesta-se de diferentes modos e formas em diferentes pessoas, famílias, classes e nações e em diferentes estados

[22] Confissão Belga, art. 14.

[23] *P. Natorp, *Archivfiiv systematische Philosophie,* III, 1,81.

e épocas. Além disso, como pecadora, cada pessoa tem sua própria fisionomia. Os pecados no Oriente são diferentes dos pecados no Ocidente, os de zonas tropicais são diferentes dos de zona temperada, os de áreas rurais são diferentes dos de áreas urbanas, os de países civilizados são diferentes dos de países não-civilizados, os do século 20 são diferentes dos de séculos anteriores. Há pecados familiares, comunitários, nacionais. As estatísticas mostram que, em certas situações, períodos e círculos há uma regularidade horripilante na incidência de certas ofensas morais como homicídio, suicídio, nascimentos ilegítimos, e assim por diante.[24] Em cada área da vida, estamos sujeitos à influência de maus hábitos e de exemplos pecaminosos, do espírito da época e da opinião pública. À parte daquilo que chamamos de "pecado original", há também "culpa corporativa e ação corporativa do pecado". Como as pessoas estão inter-relacionadas, assim também estão inter-relacionados seus atos e inclinações pecaminosas. Penetrando nas riquezas infinitas de toda a criação, o pecado também forma um reino que, animado por um só princípio de vida, se organiza em múltiplas formas e aparências.[25]

## SOFRIMENTO

[340] De acordo com a Escritura, além da culpa e da corrupção, o sofrimento também é uma punição pelo pecado. Como resultado do pecado, a humanidade não somente perdeu o verdadeiro conhecimento, justiça e santidade, mas também domínio e glória. Isso se tornou evidente imediatamente depois da queda e foi posteriormente confirmado em toda a Escritura. Deus colocou inimizade entre a raça humana e a serpente e, assim, em princípio, tirou da humanidade o domínio sobre o mundo animal, originalmente concedido a ela (Gn 1.26; 2.19). Deus também pronunciou sobre a mulher a penalidade de partos dolorosos e de um desejo sujeito ao seu marido, independente de quem seja ele. O próprio homem recebe seu quinhão de sofrimento da maldição pronunciada sobre a terra, uma maldição que o obriga a trabalhar penosamente para ganhar o pão de cada dia. Com isso, uma história de sofrimento é prenunciada sobre toda a humanidade e sobre toda a terra. Todo sofrimento que atinge as pessoas sobre a terra - uma vida curta, uma morte repentina e violenta, fome, pragas, guerras, frustrações, esterilidade, perdas dolorosas, privação dos bens, empobrecimento, perda da colheita, morte do rebanho, e assim por diante - tem sua raiz no pecado, na verdade, nem sempre em pecados pessoais (pois há também uma salvação do ímpio [Gn 18.26ss.] e a punição como prova para o justo [Jó 1; Mt 13.21][26] Jo 9.1; 11.4; 2Co 12.7]), mas no pecado em geral. Sem o pecado não haveria sofrimento (Lv 26.14s.; Dt 28.15s.; Ez 4.17; Os 2.8s.; Ap 18.8; 21.4).

[24] A. von Oettingen, *Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik* (Erlangen: Deichert, 1882).

[25] F. Schleiermacher, *Christian Faith,* §71-72; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation,* III, 334ss. (#41: "The Kigdom of Sin"); F. H. R. Frank, *System der Christlichen Wahrheit,* 2° ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1884), I, 463ss.; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Rev. Alfred Cave e Rev. J. S. Banks, ed. rev. 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1888), III, 54ss.

[26] Nota do organizador: Bavinck cita Lucas 13.21 aqui.

Até mesmo a criação irracional foi submetida à futilidade e decadência e agora coletivamente geme, como que em dores de parto, aguardando ansiosamente a revelação da glória dos filhos de Deus, na esperança de ser ela mesma livre da escravidão da decadência (Rm 8.19-22). A Escritura não é pessimista no sentido usual da palavra, mas conhece e reconhece o sofrimento, interpreta-o nos mais comoventes lamentos (Gn 47.9; Jó 3; 6; 7; 9; 14; SI 22; 38; 39; 69; 73; 74; 79; 89; 90; Eclesiastes; Lamentações; Mt 6.34; Rm 7.24; 8.19ss.; ICo 15.19; *etc.).*

Esses lamentos surgem incessantemente de toda a humanidade. Mestres de religião, moralistas, filósofos, poetas, artistas, os dotados e os desfavorecidos, todos falam no mesmo espírito. O despreocupado e superficial não pode dar atenção a isso, mas todas as pessoas de mente séria sempre perceberam algo do misterioso nexo entre vida e sofrimento. A Antiguidade grega não foi uma exceção a essa regra. A disposição básica não era tão alegre como as pessoas costumam pensar, mas amarga e melancólica. "Viver em tristeza é a sorte que os deuses decretaram para os mortais; somente eles mesmos são livres de cuidados" (Homero). "Com exceção de Deus, ninguém é feliz" (Eurípedes). "Nenhum mortal permanece intocado pelo infortúnio; ninguém escapa dessa sorte. Os seres humanos são passageiros como uma sombra; fúteis como um sonho; sua alegria é uma ilusão. A melhor coisa é não nascer, mas, se alguém nasceu, morrer tão jovem quanto for possível" (Sófocles). "A morte talvez seja o maior bem" (Sócrates). "A morte repentina é o melhor destino; uma vida curta, o melhor benefício; o desejo pela morte, o desejo mais profundo" (Plínio).[27] Em Voltaire, depois do terremoto de Lisboa, o otimismo do século 18 se transformou em pessimismo,[28] e o racionalismo de Hegel abriu caminho para a filosofia de Schelling, que fez da vontade, não da razão, o princípio que governa o mundo.[29] A razão pode ser capaz de explicar quais e como as coisas existem; *que* elas existem só pode ser inferido pela vontade, e essa existência das coisas é verdadeiramente positiva, o remanescente irracional que é basicamente deixado no fundo de todas as coisas que existem.

> Pois, de acordo com o ato eterno de autorrevelação, tudo no mundo, como agora o vemos diante de nós, é regra, ordem e forma, mas fundamental para isso é o caos, que pôde, em algum ponto, entrar de novo e em nenhum lugar parece que a ordem e a forma eram primordiais, mas é como se algo primordialmente caótico tivesse produzido a ordem. Isso, no que se refere às coisas, é a base incompreensível da realidade, o remanescente permanentemente inescrutável, aquilo que nem mesmo com o maior esforço se abre ao entendimento, mas permanece eternamente fundamental... Sem essa escuridão antecedente, não há realidade da cria-

[27] T. Pfanner, *Systema theologiae gentilis purioris* (Basileia: Joh. Hermann Wilderhold, 1679). c. 17; K. F. von Nägelsbach, *Homeristäbe Theologie* (Nürnberg: Geiger, 1861), 310ss.; F. Paulsen, *System der Ethik mil einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre,* 2 vols. (Berlim: Hertz, 1889), I, 80ss.; A. M. Weiss, *Apol. des Christ.,* 1,475-501; H,464-517.

[28] Voltaire, *Candide,* trad. Robert Martin Adams (Nova York: Norton, 1966).

[29] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 228-33 (#207).

> tura; a escuridão é sua porção necessária... todo nascimento ocorre das trevas para a luz.[30]

Por essa razão, Schelling também teve uma interpretação totalmente diferente da vida e do mundo da que teve Hegel. Para Hegel, tudo era racional, mas Schelling viu o irracional, a escuridão, o caótico, como fundamental para tudo e reconheceu a via dolorosa do processo do mundo.

> É um esforço inútil tentar explicar a diversidade na natureza em termos de uma união pacífica de diversas forças. Tudo o que se torna só pode se tornar em desprazer, e assim como o medo é a sensação básica de toda criatura viva, assim também tudo o que é vivo só é concebido e nasce em veemente conflito. Quem pode crer que a natureza pode ter criado essa ampla variedade de produtos maravilhosos nessa horrenda confusão externa e nessa caótica mistura interna... de alguma outra forma senão pelo mais selvagem conflito de forças? Não é a maioria dos produtos da natureza inorgânica obviamente produto do medo, do temor, aliás, do desespero?[31]

Até mesmo em Deus há "uma fonte de tristeza que, no entanto, não é realizada, mas serve apenas para aumentar a alegria eterna da vitória. Portanto, o véu de melancolia se espalha por toda a natureza, a profunda melancolia imperturbável de toda a vida. A alegria deve ter tristeza; a tristeza deve ser expressa em alegria".[32] O presente mundo no qual vivemos só pode ser entendido como um mundo extradivino. A humanidade, por meio de sua queda, é a causa dele.[33] "Esse mundo extradivino é o mundo do desprazer divino. Todos os seres humanos, judeus e gentios, são filhos da ira, por natureza, são filhos do desprazer divino".[34]

Todas essas ideias retornam em contextos sistemáticos nos filósofos Schopenhauer e Hartmann, e em forma poética em Rückert, Lenau, Byron, Shelley, George Sand, Alfred de Musset, Leopardi, e, especialmente, na atual literatura de fim de século 19. O Budismo, que considera a vontade de viver - de fato, a própria existência - a causa de todo sofrimento, é aclamado como a mais elevada sabedoria. Viver é sofrer. Ávida oscila para frente e para trás entre tristeza e enfado. Ela não merece o esforço de viver. O mundo, com seus hospitais, leprosários, torturas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura, senzalas, campos de batalha, tribunais, abrigos de miseráveis, e assim por diante, oferece bom

---

[30] F. W. J. Schelling, "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit". in *Ausgewählte Werke,* 4 vols. (1809: reimpressão, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), IV, 303ss. *(llVerke,* 1/7, 359ss.).

[31] F. W. J. Schelling, "Die Weltalter. Erstes Buch (1813)", *Ausgewählte Werke,* V, J28; *cf.* J35, J41 *(Werke,* I, 8, 322; *cf.* 328, 335); *idem, Werke,* II, 1,582.

[32] F. W. J. Schelling, "Freiheit", in *Ausgewdhlte Werke,* IV, 343 *(Werke,* 1/7, 399).

[33] F. W. J. Schelling, *Werke,* II, 3, 352ss.

[34] *Ibid.,* II, 3, 372; *cf.* E. von Hartmann, *Gesammelte Stitdien undAufsâtitz* (Berlim: C. Duncker, 1876), 683ss.

material para a descrição do inferno e é ele mesmo um inferno, no qual um habitante é um demônio para outro. Se fosse um pouquinho pior, entraria em colapso sob o peso de sua própria miséria. Portanto, tudo o que existe merece perecer.[35]

Sobre a origem e o propósito do sofrimento há muitas interpretações. A filosofia quase sempre tem a intenção de atribuir a responsabilidade por ele, e também pelo pecado, direta ou indiretamente a Deus. O sofrimento, nesse roteiro, é derivado de um princípio mau independente (parsismo, maniqueísmo), de um ser mau original (Daub), de uma tendência má em Deus (BÕhme, Schelling), da vontade cega e irracional de existir (Budismo, Schopenhauer, Hartmann), da auto-objetivação e da autorrealização de Deus (Hegel), da matéria (Platão, Aristóteles, Filo), das necessidades da natureza (Weisse, Rothe), dafinitude da criatura (Leibniz), do estado de desenvolvimento do mundo (Ulrici), da consciência humana pecaminosa, que entende as imperfeições inerentemente necessárias do mundo como sendo más (Schleiermacher, Lipsius, Ritschl) e assim por diante.[36] O fato, porém, de que o sofrimento não pode ser atribuído, nesse sentido, a Deus e de que ele é dado com a criação é certo com base na doutrina da Escritura, no testemunho de nossa consciência e na verdade essencial da religião, que, muito intimamente, une santidade e bem-aventurança. Apesar disso, uma existência e desenvolvimento do mundo e da humanidade sem o sofrimento parece ser uma ideia impossível. Não podemos sequer imaginar uma história sem pecado e miséria. No momento em que tentamos fazer isso, a estrutura do tempo e do espaço fica vazia. A dor e a morte parecem ser parte integrante de um organismo físico. A impassibilidade é um atributo que ninguém pode atribuir a uma criatura sensível. Isso já é verdadeiro sobre os seres humanos, mas ainda mais sobre as plantas e os animais. A ciência moderna nos tem feito ver, em toda parte, tanto na natureza orgânica quanto na inorgânica, uma luta permanente pela vida, na qual todas as criaturas se opõem umas às outras e objetivam a morte umas das outras.

Apesar disso, por mais natural que a dor e o sofrimento possam ser, podem-se, sobre boa fundamentação, apresentar as seguintes objeçÕes a essa interpretação,

1. Se pudéssemos, algum dia, remover do mundo e da humanidade todo sofrimento que, sem dúvida, direta e indiretamente, foi causado pelo pecado, então o sofrimento mais doloroso, em um piscar de olhos, desapareceria e o problema

[35] A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* trad. E. f. J. Payne, 2 vols. (1896; Nova York: Dover Publications, 1966), 1,401ss. (sessão 57); II, 573ss. (c. 46: "On thc Vanity and SuffcringofLife"); *idem, Parerga and Paralipomena,* trad. E. F. J. Payne, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1974), 11, 303ss. (c. 11-12); E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten,* 9ª ed., 2 vols. (Berlim: C. Duncker, 1882), n, 273-390; F. Ucbcrwcg-Hcinze, *Ceschichle der Philosophie,* 9ª ed., 5 vols. (Berlim: E. S. Mittlcr & Sohn, 1898-1903), III, 2, 183ss., 481.

[36] Anteriormente, já demos atenção ao fato de que, sobre o fundamento de leis inconstcstáveis da natureza e do horror dos desastres naturais, muitos pensadores tornaram o mundo, cm parte, independente de Deus, atribuindo-o a um princípio e poder mal independente, e, nesse sentido, reduziram a onisciência. a onipotência c o caráter absoluto de Deus. Muitos deles estão retomando do monismo para o dualismo c o pluralismo. *Cf.* H. Bavinck, *ReformedDogmaties,* I, 555-59 (#146); *idem, Philosophy ofRevelalion.* 106-7, 211-13; E. Giran, *A Modem Job: An Essay on the Problem ofEvil,* trad. Alfred Lcslic Lilley c Fred Rithwell (Chicago: Opcn Court Publishing Co., 1916).

do sofrimento seria reduzido a dimensões muito pequenas. Ninguém pode negar que, entre pecado e miséria, há uma estreita ligação. Muitos pecados, como todos concordam, trazem consigo todos os tipos de consequências assustadoras, não apenas mentalmente, como medo, pesar, vergonha, desgraça, remorso e assim por diante, mas também materialmente, como enfermidade, miséria, dor, pobreza, degradação e assim por diante. Isso é verdadeiro não somente no caso de pecados carnais, como indulgência sexual, embriaguez, luxúria e assim por diante, mas também no caso de pecados que têm um caráter mais espiritual, como idolatria, superstição, incredulidade, fraude, ganância, vaidade, orgulho, ódio, ira, impaciência e assim por diante. Todos eles, em maior ou menor grau, causam impacto sobre o corpo e o devastam. Um rio de miséria espiritual e física em indivíduos, famílias, gerações, nações, estado, igreja, sociedade, ciência e arte tem sua origem no pecado. Remova-o e- como todos concordam - quase nenhum sofrimento restará. "O mundo é perfeito em toda parte - onde os seres humanos não o esmagam com seus problemas" (Schiller). "A fonte primária dos mais sérios males que afetam os seres humanos são os próprios seres humanos". "O homem é o lobo do homem" *{homo homini lupus).*[37]

2. Apesar disso, por mais verdade que exista na declaração de Schiller, ela não é totalmente correta. Mesmo que, em nosso pensamento, removamos todo o sofrimento que, por consenso comum, direta ou indiretamente, tem sua causa no pecado, o mundo ainda não seria perfeito. Ainda restariam todos aqueles desastres que atingem os seres humanos e não são, na mente de todos, atribuíveis ao pecado, como terremotos, furacões, tempestades, enchentes, pragas, acidentes de trem e assim por diante. Aqui, também, como a Escritura testifica, há uma relação com o pecado, mas isso é diferente do sofrimento acima mencionado. Os fariseus e mutazilitas[38] tentaram explicar esses desastres em termos de pecados pessoais, mas Jesus pensava de forma diferente (Lc 13.4; Jo 9.1). A desarmonia e inimizade da natureza estão arraigadas não em pecados pessoais, mas no pecado da raça humana. Por causa do pecado, Deus amaldiçoou a terra e sujeitou a criação, como um todo, à futilidade e à decadência. As pessoas caídas não podem mais pertencer ao paraíso. A terra corresponde a seu estado, existindo entre o céu e o inferno. Juntamente com o conhecimento e ajustiça, a humanidade também perdeu domínio e glória. As forças e elementos da natureza geralmente estão em guerra contra ela. A humanidade não pode mais subjugar essas forças e elementos, a não ser por meio de trabalho pesado e exaustivo. Em sua totalidade, a humanidade não merece mais um lugar melhor do que esta terra, nem um lugar melhor é possível para seu desenvolvimento, crescimento e salvação. Observando os desastres particulares, quase nunca podemos dizer o propósito para o qual Deus os enviou, embora nunca sejam totalmente "mudos" para aqueles que os recebem. É totalmente presunçoso, portanto, com Schope-

[37] A. Schopenhauer, *World as Will and Representation,* II,577.

[38] Nota do organizador: Os mutazilitas ("separatistas") eram uma antiga seita do Islã, que enfatiza o livre-arbítrio humano e a suficiência da razão como meio para se conhecer a Deus.

nhauer e Hartmann, pegar nas mãos a balança para pesar os gemidos de todo o mundo para, assim, chegarmos à conclusão de que a dor pesa mais do que a tristeza. Toda criatura e toda pessoa, até mesmo o pessimista mais experiente, quando recebe a oportunidade de fazer uma escolha entre existência dolorosa e não existência sem dor, realmente prefere a primeira e tenta perseverar nessa existência. Na luta contra a natureza, a humanidade como um todo encontrou um incentivo para sua energia, material para seu labor, um estímulo para seu desenvolvimento. Pela graça de Deus, a maldição sobre a terra se transformou em bênção para ela.

3 .0 fato de que toda a natureza participa da queda da humanidade é certo não somente com base na Escritura, mas se segue naturalmente do lugar central que a humanidade ocupa na criação e é mais que provável também de acordo com a ciência moderna. Sobre o estado do mundo antes da queda e sobre sua mudança por meio e depois da queda, as pessoas costumam dizer coisas estranhas, mas os reformados, de forma geral, mantiveram uma sobriedade prudente[39] aqui e seguiram a regra áurea de que, embora, de fato, a forma das coisas tenha mudado por meio do pecado, a essência permaneceu a mesma. O pecado, afinal, não é uma substância e não pode aumentar nem diminuir a substância das coisas, das quais somente Deus é o autor. Assim como, depois da queda, os seres humanos continuaram sendo humanos, assim também aconteceu com a natureza como um todo. Nenhuma espécie nova foi acrescentada ao mundo das plantas e dos animais.. Espinhos e cardos não foram criados por uma nova palavra de Deus, como a vegetação, as ervas e as árvores frutíferas, no terceiro dia (Gn 1.11). As coisas e os animais rastejantes também já existiam antes da queda (Gn 1.24). No entanto, assim como no caso da humanidade, as mesmas capacidades e forças - agora corrompidas pelo pecado - começaram a funcionar em outra direção, assim também a criação como um todo, depois da queda, foi amaldiçoada por Deus. Deixada a si mesma, emancipada do domínio e do cuidado dos seres humanos e oprimida por uma maldição divina, a natureza gradualmente se tornou degradada e adulterada e produziu cardos e espinhos, todos os tipos de vermes e animais carnívoros. A possibilidade dessa adulteração foi colocada acima de qualquer dúvida pela ciência moderna. A paleontologia oferece muito poucos fósseis de animais carnívoros. Os maiores animais dos tempos primitivos - os rinocerontes, mamutes e o mastodonte - eram todos herbívoros. Sobre os chamados *Sáuria,* que eram considerados da família dos lacertídeos, isso é incerto, mas até mesmo as baleias vivem, em parte, à base de plantas. Os insetos são todos herbívoros; aliás, há aqueles que, em um estado não desenvolvido, como lagartas, larvas e vespas ienêumanes, alimentam-se de elementos de entidades animais, mas besouros, formigas, abelhas, borboletas e outros se alimentam de plantas. Entre os pássaros, há muitas espécies que consomem alimento animal, mas eles também se alimentam de plantas. Entre os animais carnívoros há os três gêneros de *Felis* (leão, tigre, gato, pantera, leopardo c assim por diante),

[39] *Cf* H.. Bavinck, *ReformedDogmalics,* II. 565-68, 572-76 *(M* 295, 297).

*Canis* (cachorro, lobo, raposa) e *Ursus* (urso c assim por diante). Mas, de todos esses animais, é pelo menos questionável se comer carne faz parte de sua natureza. Charles Darwin - em sua obra *The Variation of Animais and Plants under Domestication,* uma obra que é muito instrutiva para os teólogos a esse respeito também - demonstrou que os animais podem crescer acostumados a uma dieta diferente, citando vários exemplos.[40] Semelhantemente, como resultado de degeneração, ramos podem se transformar em espinhos, e, como resultado de cultivo, espinhos podem se transformar em ramos.[41]

Em muitos aspectos, a natureza se tornou a antítese da humanidade (2Rs 17.25; Jó 5.22-23; Os 2.18; Is ll.óss.; 7.23; 65.20s.; Ez 14.15, 21; Ap 21; Sir. 39.29s.). Plantas e animais se tornaram símbolos vivos das inclinações e paixões pecaminosas dos seres humanos. O medo e a adoração dos animais demonstram a relação anormal da humanidade com seu ambiente natural. No entanto, o surpreendente poder sobre os animais, que, às vezes, ainda é encontrado entre os seres humanos, as numerosas mudanças que, de acordo com a paleontologia, surgiram nos reinos vegetal e animal, a domesticação e a variabilidade gradual nas plantas c nos animais - tudo prova amplamente que o estado que Isaías retrata nos capítulos 11 e 65 não é impossível. Não há nada absurdo na noção de que, na natureza, como no caso dos seres humanos, ocorreu uma importante mudança como resultado do juízo divino. A Escritura, de qualquer forma, é muito mais racional do que aquilo que, às vezes, é espalhado em nome da ciência: de acordo com Lindenschmit, os seres humanos já foram animais predatórios que tinham de se proteger dos outros vivendo em casas construídas sobre estacas na água, embora, nesse período, os animais fossem criaturas extremamente inocentes.[42]

4. Não se deve omitir, a esse respeito, que, teologicamente falando, a própria criação era, em certo sentido, infralapsariana.[43] Para Deus, a queda não foi uma surpresa nem um desapontamento. Ele a antecipou, incorporou-a em seu conselho ejá a levou em conta na criação do mundo. A criação, portanto, aconteceu de tal forma que, quando Adão, seu cabeça, caiu, todo o mundo podia se tornar como é agora. Antes da queda, o estado da humanidade e da terra como um todo era provisório e não podia permanecer dessa forma. Ele era tal que podia ser elevado a uma glória maior, mas, em caso de transgressão da humanidade, também podia ser submetido a futilidade e decadência. Como resultado do pecado e da maldição imposta por Deus, de toda parte emergiu, de debaixo e de trás da harmonia primordial, o "ingovernável", o caótico e o demoníaco, que nos confunde e nos amedronta. Estendido sobre toda a

[411]C. Darwin, *The Variation of Animais and Plants under Domestication,* 2 vols. (Nova York: D. Applcton and Company, 1896).

*"Md,* 310.

[42] A. M. Weiss, *Apologie des Christentums,* 11,497.

[43] F. Dclitzsch, *A New Commentary on Genesis,* trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T&T Clark, 1899), 80.

criação, agora, está o véu da melancolia. "Toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias" [Rm 8.22],[44]

MORTE

[341] Esse sofrimento culmina em outra penalidade contra o pecado, que é chamada de morte. Muitos teólogos são da opinião de que a Escritura - exceto em uns poucos lugares - não vê a morte como consequência e penalidade do pecado. Admito que, em Gênesis 2.17, a morte repentina, imediata, é apresentada como punição pelo pecado e essa morte é sempre vista como um desastre e uma punição. No entanto, a morte é muito mais natural e dada automaticamente com o organismo material de um ser humano (Gn 3.19; 18.27; Jó 4.19; SI 89.48ss.; 90.3; 103.14s.; 146.4; Ec 3.20; 12.7). Assim, em tempos antigos, pensavam os pelagianos, socinianos, racionalistas, e assim entendem muitos teólogos hoje.[45] Há alguma verdade nisso. De fato, a ameaça feita em Gênesis 2.17 não é a morte em geral, mas especificamente a morte que surge como efeito do pecado imediatamente depois da transgressão. Gênesis 3.19, portanto, não comunica a plena execução da ameaça de punição, mas a modifica e adia. Em consequência, o Antigo Testamento considera a morte imediata, que ocorre no auge da vida, como uma punição pelo pecado (Gn 6.3; Nm 16.29; 27.3; SI 90.7-10), da mesma forma que é vista a penalidade da morte. Essa interpretação está ligada

[44] E. Nauvillc, *Lê problème du mal* (Genebra: Librairie Chcrbuliez, 1868); F. Dclitzsch. *System der christlichen Apolögetik* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1870), 141ss.; J. H. F.brard, *Apologetics: The Scientiftc Vindication of Christianity,* trad. William Stuart e John Macpherson, 2ª ed., 3 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1886-87), I, 275ss.; E. de Presscnsè. *Èludes èvangèliques* (Paris: C. Meyrueis, 1867), 1-168; P. W. von Kepplcr, *Das Problem des Leidens in der Moral* (Freiburg i. B.: Herder, 1894); T. S. Berry, *The Problem of Human Suffering in Light of Christianilyi* (Londres: Religious Tradt Socicty, 1893); W. A. Holliday, "The Effect of the Fali of Man on Nature", *Presbyterian and Reformed Review* 7/3 (1896): 611-21; P. Cadène, *Le pessimisme lègilime* (Montauban: J. Granié, 1894); J. Orr, *The Christian View of God and the World as Centering on the Incarnation* (Nova York: Randolph, 1893), 217, 495; F. W. Harnisch, *Das leiden. beurteilt vom theistischen Standpunkt* (Halle: E. Karras, 1880); *Lamcrs, "Ilet problem des lijdens", *Theologische Studiên* (1896); nota do organizador: Nem a bibliografia completa dc *Theologische Studiên* nem o índice do volume 14(1896) traz esse ensaio; Illingworth, "The Problem of Pain", 3o ensaio cm C. Gore, *Lux Mundi,* 13ª ed. (Londres: Murray, 1892), 82-92; H. Hayman, *"Why WeSuffer" and. Other Essays* (Londres: W. H. Allen & Co., 1890), 1-109; L. Lemme, "Lcidcn", *PRE.* XI, 360-63; P. Badet, *Le Problème de Ia souffrattee humanine* (Paris: Librairie Bloud, 1915); nota do organizador: Bavinck cila uma tradução alemã, *Das Problem des Leidens* (Estrasburgo, 1905); P. Grünbcrg, *Das Übel in der Welt und Gott* (Lichtcrfcldc-Bcrlin: Rungc, 1907); D. Vorwcrk, "Die Naturkatastrophcn und dic moderne Literatur", *Beweis des Glaubens* 44 (1908): 104-10; E. W. Mayer, "Übcr das Lcid der Welt", *Glauben und Wissen* 6 (1908): 402-10; *J. Brcitcnstcin, *Le Problème de la souffrance* (Estrasburgo, 1903); A. M. Fairbairn, *The Philosophy of the Christian Religion* (Londres: Hodder & Stoughton, 1905), 94ss.; A. Bruining, *Het Geloof aan God en het Kwaad in de Wereld* (Baarn: Hollandia, 1907); **cf Teylers Theologisch Tijdsclirift* **6 (1908): 372ss.**; H. Bavinck, *Philosophy of Revelation.* 108ss.

[45] F. Schleiermacher, *Christian Faith.* §59; R. A. Lipsius, *Dogmatik,* §414; A. Ritschl, *Christian Doctrine of Justification andReconciliation,* III, 345ss.; J. *Kafian, Dogmatik,* §29; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichie* (Freiburg i. B.: Mohr, 1893), 504; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion,* 3ª cd. (Estrasburgo: F. Buli, 1897), 193; C. Clemcn, *Siinde,* I, 233ss.; J. Kòbcrle, *Siinde und Gnade im religiösen Leben des VolkesIsrael bis auf Chrisfum: Eine Geschichte des vorchristlichen Heilbewusstseins* (Munique: Beck, 1905), 54; J. C. Matthcs, dc Inrichting van den Ecredicnst bij Jcrobcam, I Kon. 12:26-33", *Theologische Tijdschrift* 24/6 (1890): 239-54; K. Beth (Übcr Ursachc und Zwcck dcsTodcs", *Glauben und Wissen* [1909]: 285-304, e 335-48) demonstra que a ciência até agora não foi capaz de explicar o mistério da morte, mas considera a morte como sendo natural para todas as criaturas da terra e subordina toda exegese da Escritura a esse ponto dc vista.

à então predominante economia da aliança e à formação pedagógica do povo de Israel. A obediência aos mandamentos, nos dias do Antigo Testamento, Deus associou uma vida longa e feliz, e, à violação desses mandamentos formulou todos os tipos de punições deste lado da sepultura. Dessa forma, a mente do justo era especialmente focalizada em seu quinhão nesta vida e se restringia ao círculo de sua existência sobre a terra. Apenas raramente ela penetrava o outro lado da sepultura. A diferença entre o justo e o ímpio, portanto, não era primariamente a morte como tal - pois ela era a mesma para todos - mas consistia no diferente tipo de vida que a precedia. E quando havia também pouca diferença, a diferença entre o justo e o ímpio era vista no significado distinto que o sofrimento tinha para ambos (Dt 8.2s.; Os 2.5s.; Is 1.25s.; Jr 5.3; 9.7; 31.18; Lm 3.27s.; SI 119.67, 71, 75; Pv 3.1is.; Jó 1 *;etc.).* Para o piedoso, em Israel, a justiça de Deus, que pune os pecados, também se torna o princípio de redenção e salvação.[46]

Mas disso não se segue que a morte fosse considerada natural e necessária. A interpretação de que a morte é uma consequência do organismo material de um ser humano não exclui o fato de que ela é uma penalidade pelo pecado. A razão pela qual, para os seres humanos, a punição do pecado pode consistir na morte é que os seres humanos são feitos de pó e tomados do pó da terra. Paulo, semelhantemente, ensina que Adão é da terra, terreno, e também que a morte veio ao mundo por meio do pecado. Todos os cristãos falam da mesma maneira: os seres humanos são pó, são carne, são perecíveis, entretanto, sua morte é consequência do pecado. Além disso, não há um só povo sobre a terra que sinta o horror e a falta de naturalidade da morte mais profundamente do que Israel. Os seres humanos são pó e têm que retornar ao pó, mas isso não é natural. O pecado gradualmente enfraqueceu a vitalidade das pessoas. Enoque e Elias escaparam da morte. Ela viola a natureza interior de um ser humano (Jó 14.1-12). Justiça e vida estão intimamente entrelaçadas (Lv 18.5; Dt 4.1; 30.15; Jr 21.8; Hc 2.4; Ez 33.16; SI 36.10; Pv 3.2,18; 4.4, 13,22; 8.35; *etc.).* No caráter perecível da vida, vemos a manifestação do juízo de Deus (SI 90.7-12).[47] Finalmente, na literatura apócrifa e judaica (Sir. 25.24; 39.29; 40.9; 1 Enoque 69.11; Sab. 1.12s.; 2.24; 4 Esdras [2 Esdras] 3.7; 2 Baruque 23.4) e no Novo Testamento (Jo 8.21; Rm 1.32; 5.12; 6.23; ICo 15.22, 55-56; Hb 2.14; IPe 4.6; Tg 1.15; 5.20; Ap 20.14; 21.4; *etc.),* afirma-se claramente que a morte é o salário do pecado. Para aqueles que coerentemente colocam o Novo Testamento acima do Antigo, definitivamente não há razão para negar o elo entre pecado e morte. No entanto, isso é feito frequentemente com base no testemunho da história e nos pronunciamentos das ciências naturais.

O fato é que há muitas pessoas que parecem ter vencido o medo da morte e morrem muito pacificamente. Outros, cometendo suicídio, até mesmo colocam

[46] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmalics,* 11,221-28 (#206).

[47] O. Krabbc, *Die Lehre von der Siinde vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi* (Hamburgo: Friedrich Perthcs, 1836), 68ss.; H. Schultz, *Alit. Theol.,* 690ss.; G. F. Ochlcr, *Theology of lhe Old Testament,* trad. Eilen D. Smith c Sophia Taylor (Edimburgo: T&T Clark, 1892, 93), §77.

um fim em sua própria vida. Rousseau dizia que o povo da riâtlireza (*natuurvolken)* morria em paz e sem medo. Lessing cria que os antigos tinham a morte como irmã do sono e não viam nada de assustador nela. O romantismo, geralmente de modo sentimental, enaltecia a morte. No entanto, embora algumas pessoas, ao praticarem sua apatia estóica, tenham chegado ao ponto em que contemplam a morte como seu destino com calma, o temor da morte é inato em todo ser vivo. No fundo, não achamos que temos de morrer. A morte desempenha um papel tão grande na vida humana que a filosofia é corretamente chamada de "treinamento para a morte".[48] A morte sempre foi, para os seres humanos, o último e maior dos inimigos. Finalmente, todos reconhecem na morte um poder antinatural e fogem dela o mais que podem.[49] A ciência natural, reconhecidamente, com frequência chamou a morte de natural e necessária. Lauvergne, por exemplo, disse: "A morte dos seres humanos é uma consequência lógica e natural de sua existência. Tudo tem um fim: essa é uma lei dura, mas é a lei".[50]

Mas quando toma esse caminho, a ciência está dizendo mais do que lhe compete. A morte é um mistério no pleno sentido da palavra. De acordo com a ciência natural, a matéria e a energia são imortais, e, assim, dizem Weissmann e outros, são protozoários unicelulares.[51] Por que, então, o organismo físico composto desses materiais, forças e células é mortal? De acordo com a ciência, esse organismo também é renovado nas pessoas a cada sete anos. Ele é alimentado e fortalecido dia a dia. Por que, então, esse processo não pode continuar indefinidamente, e por que pára depois de umas poucas décadas? Não falaremos de envelhecimento e de declínio das faculdades de uma pessoa, pois esses são termos que, embora apontem para os fenômenos, não os explicam e eles mesmos precisam de explicação. "Por que as células se desgastam e definham? Por que elas cedem, em idade avançada, a mudanças das quais puderam se proteger najuventude? Isso, até agora, ainda é um mistério para nós".[52] Muitas plantas e animais, além disso, às vezes excedem a extensão da vida humana em centenas de anos. Por que a vitalidade humana se consome tão rapidamente, e por que os seres humanos, na melhor das hipóteses, chegam à idade de setenta ou oitenta anos, se forem muito fortes?[53]

---

[48] A. Schopcnhaucr, *World as Will and Idea [Die Welt als Wille und Vorstellung.* I, 353ss. (sessão 54); 11, 463ss. (c. 41: "On Dcath and Its Rclation to thc Indestructability ofOur Innor Mature"),

[49] Para o povo da natureza (*natuurvolken), cf.* W. Schneider, *Die Natuurvölker: Missverstahdnisse, Missdeulungen, und Misshandlung,* 2 vols. (Padcrborn: Schöning, 1885-86), II, 397ss.; C. P.Tiele, *Elements ofthe Science oJReligion,* 2 vols. (Edimburgo e Londres: William Blackwood, 1897-99), II, 237.

[50] Em F. Delitzsch, *System der christiiclien Apologetik* (Leipzig: Dörffling& Franke, 1870), 132; *cf* H. Wagner, De *dood toegelicht van hei standpunkt der naluurwetenschap* (Utrccht, 1856); para expressões semelhantes adicionais sobre o caráter natural c a nccessidadc da morte, ver R. Eisler, *Wörierbuch der Plüosophischen Begriffe,* s.v. "Tod".

[51] *Cf* W. von Schnchcn, "Die Ewigkcit des Lcbens?", *Glauben und Wissen* (março dc 1907): 91-99; Prof. Weissmann diz que a origem da morte é uma das mais difíceis questões da fisiologia; *cf 3.* Orr, *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modem Denials* (Londres: Hoddcr & Stoughton, 1906), 253ss.

[52] H.dc Varigny, *Wiestirb man? Wasist der Tod?* Trad. S. Wiarda (Minden: s.d.), 52.

[53] Algum tempo atrás. Paul Ballion escreveu um estudo no qual demonstrou que os animais, também, têm alguma noção da morte, se angustiam diante de sua própria morte, emitem lamentos e, às, vezes até mesmo removem ou enterram o corpo *(Handelsblad* [25 dc Janeiro dc 1901]). Sobre a idade dc muitas plantas, árvores e animais, ver H. Miehe, *Die Erscheinung des Lebens* (Leipzig: Tcubncr, 1907), 64-70.

Acrescente-se a isso que a morte como resultado do declínio das forças vitais quase nunca acontece, nem no caso dos seres humanos nem no caso de plantas e animais. Quase sempre a morte resulta de enfermidade, desastre, acidente ou algo semelhante. Até mesmo nos raros casos em que a pessoa morre supostamente como resultado de um declínio das forças vitais, a morte ainda tem um caráter patológico e é causada por uma perturbação de certas células do corpo. Então, qual é a razão pela qual a morte leva quase todas as pessoas antes do tempo, até mesmo no auge da vida, ou na flor da juventude, ou até mesmo nas primeiras horas de sua existência?[54] A ciência não conhece a causa que faz com que a morte seja uma necessidade.[35] O fato de que os seres humanos morrem - diz o Professor Pruys van der Hoeven, em seu estudo sobre antropologia cristã - é um mistério que só pode ser explicado pela degeneração de sua natureza.[56] O mistério da morte permanece tão intacto quanto o da vida.[57]

## DOMÍNIO DE SATANÁS

[342] A penalidade final do pecado a ser discutida aqui consiste em que, eticamente falando, o mundo caiu sob o poder de Satanás e seus anjos. Desde que Satanás seduziu a humanidade e provocou sua queda (Jo 8.44; 2Co 11.3; lTm 2.14; Ap 12.9, 14-15; 20.2, 10), o mundo está em seu poder, está no maligno (Uo 5.19). Ele é o "príncipe deste mundo" e o "deus deste século" (Jo 12.31; 16.11; 2Co 4.4). Embora seja verdade que, depois da queda, os demônios foram lançados no inferno para aguardarem o julgamento (2Pe 2.4; Jd 6), eles ainda não foram atingidos por esse julgamento (Mt 8.29; Lc 8.31; Tg 2.19). Eles ainda aparecem no ajuntamento dos anjos (Jó 1; Lc 10.18; Ap 12.7), circulam pelo ar (Ef 2.2; 6.12), passeiam, vivem e agem nesta terra e têm grande poder aqui. Especialmente o mundo gentílico é a esfera de sua atividade (At 16.16; 26.18; Ef 2.2; 6.12; Cl 1.13; ICo 10.20; 8.5; Ap 9.20). Mas quando Cristo apareceu sobre a terra, eles também se uniram na batalha contra ele dentro das fronteiras do povo de Deus. Satanás exerceu influência e trabalhou nos judeus, que eram hostis a Cristo (Jo 8.44s.), tentou Jesus (Mt 4.1-11), enviou espíritos imundos, entrou em Judas (Lc 22.3; Jo 6.70; 13.2, 27) e assim por diante. Essa era a hora de Satanás (Lc 22.53; Jo 14.30). Jesus foi o oponente mais forte (Lc 11.22), se opôs a ele em toda a sua vida (Lc 4.13), venceu-o e o castigou (Lc 10.18; Jo

---

[34] E. Mctchnikoff; ver *Van Loghcm, *Mannen en Vrouwen van beleeknis;* K. Girgcnsohn, *Zwölf Reden über die chrislliche Religion* (Munique: Bcck, 1916), 361.

[55] II. dc Varigny, *Wiestirb man? Was ist der Tod?,* 18.

[56] Em F. Dclitzsch, *Apologetik,* 126.

[57] Y. Dclagc, *La sOuclure du protoplasma et les thèories sur Vhérédité et les grands prohlèmes de la biologie générale* (Paris: C. Rcinwald. 1895), 354,771; *Sabatier, *Laprohlème de la mor!* (1896); L. Bordcau, *Laproblème de la mort,, sés solutions imaginaires et la sciencc positive,* 2ª. Ed. (Paris: F. Alcan, 1896); *idem, La problème de la vie* (Lyon: F. Alcan, 1901); N. Snyth, *The Place oJDeath in Evolution* (Londres: T. Fischer Unwin, 1897); *Hcnry Mills Aldcn, "A Study ofDeath", *Harper* %(1895); nota do organizador: Esse ensaio não pode ser encontrado cm *Harper % Magazine* 1894-96; o mais próximo c um conto dc Fiável Scott Mines, "The Flower ofDeath", *Harper ś Monthly Magazine* 88 (fevereiro de 1894): 442-45; P. Grawiz, *Über Leben und Tod* (Grcifswald: Julius Abel, 1896); C. T. Müllcr, *DasRätsel des Todes* (Barmcn: Wuppcrtalcr Traktat-Gesellschaft, 1905); O. Bloch, *VomTode,* 2 vols. (Berlim: Juncker, 1909).

14.30; 12.31; 16.11; Cl 2.15; Hb 2.14; Uo3.8)e, em princípio, tirou a esfera da igreja de seu domínio (At 26.18; Cl 1.13; 1 Jo2.13;4.4; Ap 12.11). Entretanto, ele ainda aperta interiormente a igreja, vindo de fora; ele anda pela terra (Jó 1), tenta os crentes e trabalha contra eles (Lc 22.31; 2Co 12.7; lTs 2.18), tenta afastá-los e fazer com que caiam (1 Co7.5; 2Co 2.11; 11.3, 13-15; lPe5.8; lTs 3.5; Ap 12.10), de forma que a igreja é chamada para lutar sempre contra ele (Mt6.13; Ef6.12s.; Rm 16.20; IPe 5.9; Tg 4.7; Ap 12.11). Em algum ponto no fim dos tempos, ele mais uma vez se levantará com todo o seu poder (Mt 24; Mc 13; Lc 21; 2Ts 2.1-12; Ap 12s.), mas será subjugado por Cristo e lançado com todos os seus anjos no lago de fogo (2Ts 2.8; ICo 15.24; Ap 20.10).

A crença em espíritos maus ocorre entre todos os povos e em todas as religiões. Às vezes, o medo de espíritos maus impede quase completamente a confiança em espíritos bons.[58] Em quase todas as religiões gentílicas, o mal na natureza é atribuído a um ou mais seres espirituais, que, em caráter e categoria, são iguais aos deuses bons.[59] A Escritura, porém, ensina outra coisa, e o Cristianismo, nos primeiros séculos, de muitas formas restringiu e se opôs à superstição judaica e pagã. A igreja e o estado formularam todos os tipos de regulamentações contra a magia, a adivinhação e coisas semelhantes, e ainda, até o século 13, impôs não mais do que penalidades disciplinares sobre aqueles que as praticavam.[60] Até mesmo quando as autoridades, mais tarde, recorreram à pena de morte, o que elas tinham em mente, realmente, era a erradicação da superstição pagã. Portanto, não é certo simplesmente afirmar que a religião cristã e a igreja cristã são responsáveis por toda a superstição que prevaleceu também entre os cristãos, especialmente dos séculos 13 ao 18. Vários fatores contribuíram para isso: condições desprezíveis na sociedade e no estado, ocorrências assustadoras de fome e pragas, a generalizada ignorância das pessoas, conhecimento deficiente da natureza, tendências mágicas cabalistas entre os cientistas naturais e assim por diante.[61]

No entanto, a igreja não está isenta de culpa nesse assunto. Em muitos casos, na teoria e na prática, a igreja assumiu essa superstição pagã. Isso já é evidente no caso dos pais da igreja. Assim como toda pessoa tem seu anjo da guarda, diziam eles, assim também cada uma tem seu próprio demônio. Fora do Cristianismo, o diabo exerce influência quase ilimitada. A. redenção em Cristo é, em primeiro lugar, libertação do diabo. Todo mal físico no mundo - enfermidades, colheitas ruins, fome, pragas, morte - é atribuído a Satanás. Ele é a causa invisível de toda idolatria, magia, astrologia, heresia, incredulidade. A superstição está baseada na realidade demoníaca. Enquanto as conversões em grande medi-

---

[58] G. Roskoff, *Geschichte des Teufels* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1869), 1.20.

[59] *Ibid.,* 24-175.

[60] *Ibid.,* 287, 293; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreilung des Christentums in den erslen drei Jahrhunderten,* 2 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905) I, 92; nota do organizador: ET: *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries,* trad. James Moffat, 2 vols. (Nova York: Williams & Norgate, 1904-5), livro II, c. 3: "The Conflict with Dcmons".

[61] G. Roskoff, *Geschichte des Teufels,* II, 314ss.

da superficiais do povo da Europa asseguraram a sobrevivência, sob um verniz cristão, de todos os tipos de ensinos e práticas pagãs, foi acrescentada, nos tempos medievais, a crença de que o diabo pode aparecer em todos os tipos de aparência externa (gatos, ratos, bodes, porcos, lobisomens), cria todos os tipos de vermes, entrega-se, como incubo e súcubo à fornicação, seduz as pessoas em pactos selados com sangue, fascina-as, entra nelas, caminha com elas pelo ar, transforma-as em animais e provoca todos os tipos de infortúnios também no ambiente natural.

Roma defendeu consistentemente a realidade demoníaca dessa superstição não apenas nos tempos medievais (a bula de Inocêncio VIII, 1484; *Màlleus malejicarum,* 1487), mas também depois da Reforma e até os nossos dias. Na teologia católica, por exemplo, a de Suárez, Vázquez, Lessius, Liguori, Gõrres e outros, a crença no poder do diabo ocupa um lugar extraordinariamente grande.[62] À medida que a superstição, entre os católicos, continua a viver na prática, tristemente veio á luz, não há muito tempo, na notória história de Leo Taxil.[63] Para Roma, toda a realidade existente é dividida entre um reino inferior (secular) e um superior (sagrado). No primeiro, Satanás reina com poder virtualmente ilimitado; o segundo tem de ser protegido de sua influência e atividade pelo o sinal da cruz, água benta, exorcismos e assim por diante.[64] Os cristãos católicos se vêem ameaçados pelo diabo em toda parte e têm de tomar todos os tipos de medidas para afastá-lo.[65]

É verdade que o protestantismo, no início, deixou quase intacta essa superstição católica e pagã. A crença em feiticeiras e os vestígios de feiticeiras eram tão vigorosamente defendidos pelos protestantes quanto pelos católicos[66] e foram, posteriormente, rejeitadas igualmente por católicos (Spina, Molitor, Loos, Tanner, Spee) e protestantes (Weier [1563], Godelmann [1562], Reginald Scott [1584], van Dale [1685], Bekker [1691], Thomasius [1701]).[67] Seguindo o exemplo de Lutero, os luteranos atribuíram um poder extremamente grande ao diabo, deduziram que todo o mal provinha dele e mantiveram a prática do exorcismo.[68] No entanto, a Reforma, especialmente em seu ramo calvinista, produziu uma importante mudança na crença no diabo. Retornando à Escritura e não indo além dela, confessando a absoluta soberania de Deus, ela não podia

---

[62] P. van Hocnsbrocch, *Religion oder Aberglaube* (Berlim: Hermann Walther, 1897), 56ss.

[63] *H. Gerber, *Leo Taxils* [illegible] 2 vols. (Berlim, 1897).

[64] J. Dcharbe, *Verklaring der katholieke Geloofs-en Zedeler* (Ulrecht, 1888), IV, S[1]i8ss.

[65] T. Koldc, *Die kirchlichen Bruderschaften iind das religimss Leben im modernen Katholizimus* (Erlangcn: s.l., 1895), 47.

[66] O. Zõckler, "Hexcn-und Hcxenprozees", *PRE*[1], VIII, 30-36.

[67] "Dr. W. P. C. Knuttcl, *Ballhasar Bekker, de Bestrijder van hei Bijgeloof* ('s Gravenhagc: M. Nijhoff, 1906).

"j. Kõsflin, *Theology of Luther in Its llistórical Developinent and Inner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Socicty, 1897), 410-19; nota do organizador: Esta referência é uma hipótese culta, pois Bavinck cita vol. II, p. 351 ss. Na edição alemã, que começa no indice; vol. I. p. 351ss., cm alemão, que incluí duas referências no índice a "Tcufcl" (p. 354, 356), é o capítulo sobre "Liberdade Cristã" *(Deservo arbítrio; Wille undPrâdestination).* Na edição inglesa, esse capítulo vai da página 410-19; J. T. Miillcr, *Die symbolischen Bucher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8ª. ed. (Giitersloh: Bertelsmann, 1898), 477, 483, 771; G. Roskoff, *Geschichte des Teufels,* II, 364ss.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª ed., 7 vols. cm 10 (Giitersloh: Bertelsmann, 1870-90), III, 341.

interpretar Satanás e seus anjos, embora poderosos, como outra coisa senão criaturas que, sem a vontade de Deus, não podiam nem se mexer. A Reforma, deve-se dizer, não era racionalista. Ela afirmou que há espíritos maus que exercem uma influência interna sobre as pessoas, especialmente em sua imaginação, e podem até mesmo rebaixá-las a seus instrumentos. Esse poder de Satanás sobre a humanidade, porém, está sempre sujeito à providência de Deus. Ele é, primariamente, de caráter ético e tem sua origem no pecado. Ele é, além disso, restrito a estreitos limites. Deus, não Satanás, é o Criador da luz e das trevas, bem e mal. Enfermidade e morte são enviadas a nós por ele (Is 45.7). Hebreus 2.14 só diz que Satanás possui o poder da morte, já que, por meio do pecado, ele trouxe a morte ao mundo e é, portanto, homicida desde o princípio (Jo 8.44). Nossa vida e o fim de nossa vida não estão nas mãos de Satanás, mas nas mãos de Deus. Lucas 13.11, 16 e 2 Coríntios 12.7 não nos dão o direito de atribuir toda enfermidade e mal a Satanás. Além disso, Satanás não pode criar e produzir coisa alguma a partir do nada, nem pode, como incubo e súcubo, produzir filhos. Ele não pode transformar seres humanos em animais, matar nem trazer de volta à vida. Ele não pode exercer influência imediata sobre o intelecto e a vontade humana, nem alterar a substância ou qualidade das coisas e assim por diante.[69]

Somente por meio de uma fé que conscientemente segue a Escritura podemos vencer a superstição que lançou tão profundas raízes no coração humano e, apesar de todo o chamado desenvolvimento intelectual, continua reemergindo. O racionalismo inicialmente combateu as operações internas do mal nos seres humanos e, subsequentemente, a existência desses espíritos. O resultado foi que, ao mesmo tempo em que a crença na Escritura foi abandonada, a superstição não foi arrancada. Ao contrário, ela está presentemente, fazendo sua estreia - na forma de magnetismo, hipnotismo, telepatia, espiritismo, astrologia e assim por diante - especialmente, nos círculos da incredulidade. O ocultismo, que, ao longo dos tempos, floresceu entre todos os povos,[70] neste século [19] conta seus adeptos aos milhões e é até mesmo glorificado como a sabedoria suprema na arte e na ciência. Também, diante dessa superstição moderna, a loucura de Deus é mais sábia que os seres humanos, pois não somente não se pode dizer nada racional contra a existência de espíritos caídos, mas a possibilidade de que eles possam afastar as pessoas não pode ser negada sobre um fundamento sólido. Assim como os seres humanos, por suas palavras e atos, seu exemplo e conduta, exercem influência sobre outros, assim também não há nada de absurdo na ideia de que o mundo caído dos espíritos exerce uma influência enganosa sobre a

[69] G. Voctius, *Selecl. disp.,* I, 906ss.; A. Polanus, *Syn. theol.,* V, c. 12; J. Zanchi, *De operum theologicoram,* 8 vols. (Genebra: Samuelis Crispini, 1617), III, 167-216; H. Bavinck, org., *Syiiopsispitríorirti theologiae* (Lcidcn: D. Donncr, 1881), XII, 36ss.; F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology,* VII, q. 5: P. van Mastricht, *Theologia,* III, c. 8; *J. J.* Brahc, *Aanmerkingen over de uyf Walehersche Artikelen* (Middlcburg: Callenfells, 1758), 195ss.; B. de Moor, *Comm. theol.,* 15,328; C. Vitringa, *Doctr. Christt.* II, Ulss.

[70] C. Kiesewetter, *Gesehichte des neueren Occultismus* (Leipzig: Friedrich, 1891); A. Lehmann, *Alberglaube undZauberei* (Stuttgart, 1898; *2"* ed., 1908).

imaginação, o intelecto e a vontade dos seres humanos. Às vezes, as pessoas levantam, contra essa interpretação, a objeção de que, nesse caso, as pessoas sempre podem lançar sua responsabilidade sobre o diabo, mas isso também acontece quando uma pessoa é afastada por um ser humano. Além disso, a tentação sempre ocorre ao longo de linhas éticas e não exclui a culpa pessoal. Em círculos em que há crença na existência de anjos caídos, o sentimento de culpa não costuma ser mais fraco do que em círculos em que essa existência é negada. A crença no diabo, simultaneamente, preserva a seriedade assustadora do pecado e a capacidade humana de redenção. Nossa escolha aqui é entre "um diabo fora da humanidade ou milhares de diabos em forma humana".[71] Às vezes se manifesta nas pessoas um ódio feroz, consciente e intencional contra Deus e tudo o que é divino.[72] Há filhos de Deus - e não são os mais fracos e menores, mas os mais desenvolvidos, pessoas que estão à frente na luta e que vivem em estreita comunhão com Deus - que frequentemente se queixam de tentações horríveis e assaltos interiores. Eles dão a entender que repentinamente surgem pensamentos tão ímpios em sua mente que é um privilégio que lhes seja permitido crer na existência dos demônios. Há "profundezas de Satanás" que - na Escritura, na história da humanidade, na luta da igreja de Cristo e na experiência de todos os crentes - às vezes, em um piscar de olhos, se tornam reais para eles.

Deve-se perceber, a esse respeito, que esse poder pecaminoso forma um reino que, em sua oposição a Deus e seu reino, opera sistematicamente. Se alguém fosse capaz de dar uma olhada panorâmica nele, sem dúvida descobriria um plano de ataque e defesa na história dessa luta. Na vida pecaminosa do indivíduo, mas muito mais na de famílias, gerações, povos e na humanidade como um todo ao longo dos tempos, há uma oposição metódica deliberada a Deus e a tudo o que é dele. A liderança dessa oposição está nas mãos daquele que é chamado, na Escritura, de "príncipe deste mundo" e "deus deste século". Nessa qualidade, ele apareceu imediatamente na tentação e na queda do primeiro ser humano. No paganismo, ele organizou um poder que se opõe a toda verdadeira religião, moralidade e civilização. Quando Cristo apareceu sobre a terra, esse "príncipe" concentrou seu poder contra ele não somente atacando-o pessoalmente e perseguindo-o implacavelmente, mas também cercando-o por todos os lados com forças demoníacas para destruir e resistir à sua obra. Os endemoninhados do Novo Testamento não eram pessoas com enfermidades comuns, embora sintomas das enfermidades- surdez, mudez, epilepsia, demência - também ocorressem entre eles. Todas as vezes eles eram claramente distinguidos de pessoas com enfermidades comuns (Mt 4.24; 8.16; 10.1; Mc 1.32; 3.15; Lc 13.32). Os traços excepcionais dos endemoninhados são que, por meio de sua boca, fala alguém diferente deles mesmos, esse sujeito reconhece Jesus como Filho de Deus, é totalmente hostil a ele e só deixa a pessoa sob a ordem de

[71] A. M. Weiss, *Apol. des Chrisr.,* II, 519.

*"Ibid.,* . II, 574-87.

Jesus (Mt 8.29, 31; Mc 1.26, 34; 3.11; Lc4.34,41; 8.2, 30; At 16.17-18; 19.15). Ora, essa obsessão, embora seja assustadora, está longe de ser impossível que, no hipnotismo - onde uma pessoa fica sujeita ao pensamento e à vontade de outra - vejamos a manifestação de um fenômeno semelhante. Além disso, esses casos de possessão ainda ocorrem hoje e aqueles que os consideram impossíveis também têm de negar o impacto interior da alma sobre o corpo e a ação interna de Deus sobre os seres humanos e o mundo. Satanás imita tudo: Deus se revela em teofania (encarnação), profecia e milagre; a caricatura demoníaca desses três são obsessão, adivinhação e magia. A esse trio, a Escritura, por essa razão, repetidamente atribui realidade (Gn 41.8; Êx 7.12, 22; 8.7, 18-19; Nm 22; Js 24.10; ISm 6.2, 7-9; 2Cr 33.6; Is 47.9-12; Jr 39.13; Na 3.4; Dn 1.20; 2.10; At 8.9; 13.6-10; 16; 16; *etc.),* uma realidade que ela, muito firmemente, censura e proíbe (Êx 22.18; Lv 20.27; Dt 18.10; Jr27.9; 2Cr 33.6; Mq 5.12; G15.20), mas que, no fim da história, será revelada mais uma vez por Satanás em todo o seu poder sedutor (lTs 2.18; 2Ts 2.8-11; Ap 9.1-11; 13.13-15; 19.20).[73]

---

[73] Além da literatura citada anteriormente sobre demonologia, ver também F. Delitzsch, *A System oJBiblical Psychology,* trad. Robert E. Wallis (Edimburgo: T&T Clark, 1899), 293; J. C. K. von Hoffmann, *Der Schriftbeweis;* 2ª ed., 2 vols. (Nördlingen: Beek, 1857-60), 1,445ss.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* III, 334ss.; F. A. Kahnis, *Die liithersche Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt,* 3 vols. (Leipzig: Dörffling & Franke, 1861-68), 1,445ss.; J. T. Beck, *Vorlesimgen iiber christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Giitersloh: Bertelsmann, 1896-97), II, 390ss.; *B. Weiss, *Das Leben Jesu,* 2 vols. (Stuttgart , 1882), I, 454ss.; J. Kerner, *Geschichten Besessener neuerer Zeit: Beobachtungen aus dem Gebiete kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen: Nebst Reflexionen von C. A. Eschenmayer iiber Besessenseyn undZauber* (Stuttgart: Wachendorf, 1834); *D. F. Strauss, *Charackteristiken undKritiken* (Leipzig: s.l., 1839); J. L. Nevius, *Deinon Possession andAllied Themes: Being an Inductive Study ofPhenomena of Our Own Times,* pelo Rev. John L. Nevius, D.D., por quarenta anos missionário na China, com uma introdução pelo Rev. F. F. Ellingwood, D.D., *2"* ed. (Nova York, Chicago c Toronto: Fleming H. Revell Company, 1896); G. Hafner, *Die Dämonischendes Neuen Testaments* (Frankfurt a.M.: Brechert, 1894); H. Lachr, *Die Dämonischen des Neuen Terstaments* (Leipzig: Richter, 1894); K. F.Zimmer, *Siinde oder Krankheit* (Leipzig, 1894); *J. A. H. van Dale, *Bezetenheid en krankzinnigheid* (Ilcusden, 1896); F. Chable, *Die WunderJesu in ihrem innern Zusammenhange betrachtet* (Freiburg i.B.: Herder, 1897), II, 4,45ss.; F. von Bodelschwingh, *Die Mitarbeit der Kirche an der PJlege der Geistenkranken* (Bielefeld: Schriftenniederlage der Anstalt Bethel, 1896), 13ss.; W. Menzies Alexander, *Demonic Possession in the New Terstament* (Edimburgo: T&T Clark, 1902); W. Ebstein, *Die Medifiili im Neuen Testament und im Talmud ifStuttgart: Enke, 1903);* *B. Ileyne, *Besessenheitswahn bei geistigen Errarkungszu.itänden* (Paderborn, 1904); *Faillet, *Pastoral-Psychiatrie* . (Freiburg, 1888), 44.

# PARTE II

# CRISTO, O REDENTOR

# 5

## A ALIANÇA DA GRAÇA

*A realidade universal da miséria desperta em todas as pessoas uma necessidade de libertação, uma libertação do alto. Os pagãos, que entendem a miséria como algo basicamente físico, não conhecem o caráter essencial do pecado nem a libertação pela graça. A Escritura, porém, vê nossa miséria como pecado, como uma violação ética da comunhão com Deus, que é o único que pode restaurá-la. Isso requer graça, que, na revelação bíblica, assume a forma de uma aliança.*

*Essa aliança começa imediatamente depois da queda, como fica evidenciado pela vergonha de Adão e Eva em sua nudez, um sinal da perda da inocência. A culpa e a vergonha revelam a ira e a graça de Deus, mas a graça é mostrada especialmente quando Deus procura Adão e Eva e os interroga. Em sua punição sobre a serpente e sobre a humanidade, a misericórdia de Deus triunfa sobre o juízo quando ele anula a aliança feita com o mal e coloca inimizade entre a semente da serpente e a semente da mulher. Agora, o caminho para a glória passa através do sofrimento para o homem e para a mulher. Na promessa de Gênesis 3, encontramos o evangelho em uma casca de noz e, em princípio, toda a história da raça humana.*

*A palavra "aliança" não é encontrada em Gênesis 3, mas a realidade sim. Os críticos modernos acreditam que as ideias de aliança surgiram mais tarde na história de Israel, mas precisam usar argumentos circulares para defender sua posição. Uma história de Israel é formulada alegando-se que certas fontes bíblicas não são autênticas, que a história, então, é usada para demonstrar a falta de autenticidade dos documentos que testemunham contra ela. É mais erudito interpretar os profetas posteriores como estando na base de uma aliança real feita com os patriarcas.*

*A aliança (TVOj é caracterizada por três fatores: um juramento ou promessa que inclui estipulações, uma maldição em caso de violação e uma cerimônia cúltica que representa simbolicamente a maldição. Fazer uma aliança é um ato religioso e social. A aliança da graça é unilateral, indissoluvelmente arraigada nas promessas misericordiosas do Deus soberano. Deus não pode quebrar sua promessa. Ele jurou por si mesmo*

*sustentá-la. A origem e o caráter divino unilateral atribuídos à aliança em Hebreus é, provavelmente, a razão pela qual a Septuaginta traduz* m H *por* õiflStjKn), *ou "testamento ¨ em vez de* ouv0r|KT).

*A doutrina da aliança alcançou importância dogmática na igreja cristã porque a religião cristã tinha de entender sua relação com o Judaísmo e sua distinção dele. Em oposição ao Gnosticismo e a Márcion, a igreja tinha de sustentar a unidade das duas alianças e, em distinção ao Judaísmo, a distinção entre elas. Lei e evangelho, Antigo Testamento e Novo Testamento devem ser distinguidos, mas nunca separados. Durante a Reforma, esse tema se tornou crucial quando os anabatistas e outros grupos (arminianos, socinianos) desvalorizaram o Antigo Testamento. Diferenças fundamentais também surgiram entre as tradições luterana e reformada. Nesta, começando com Zwínglio e Calvino, a doutrina da aliança é mais plenamente desenvolvida, notavelmente, na teologia reformada alemã de Oleviano e Ursino, no Puritanismo inglês e na Confissão de Westminster.*

*Entre os reformados holandeses, Cloppenburg e Cocceius fizeram da aliança a premissa fundamental e o princípio controlador da dogmática como um todo. Cocceius teve uma interpretação excêntrica da aliança, notavelmente a noção de sucessivas anulações da aliança, que, de fato, minavam o elemento chave da graça, tornando-a incerta. Depois de Cocceius, ocorreu um desprezo mais geral do Antigo Testamento entre pensadores modernos como Spinoza, Kant, Hegel e Schleiermacher. O Judaísmo, então, foi visto como nada melhor do que o paganismo, como preparação para o Cristianismo.*

*Na igreja e na teologia reformada, a aliança se tornou um encorajamento prático muito importante para a vida cristã. Aqui, a base de todas as alianças foi encontrada no conselho eterno de Deus, na aliança entre as próprias pessoas da Trindade, o* pactum salutis *(conselho de paz). A obra de salvação é uma incumbência do Deus único que subsiste em três pessoas, na qual as três pessoas cooperam e cada uma realiza uma tarefa especial. É o Deus trino - Pai, Filho e Espírito - que concebe, determina, realiza e completa toda a obra de salvação. O benefício para o crente está em saber que a aliança da graça é executada e revelada no tempo e na história, mas se baseia em um fundamento eterno, imutável, a saber, o conselho do Deus trino. O Pai é o Pai eterno, o Filho é o Mediador eterno, o Espírito Santo é o Paráclelo eterno.*

*Deve-se tomar cuidado em examinar a execução do pacto de salvação no tempo e na história. Embora Deus eleja Abraão e Israel como seu povo escolhido, seu propósito salvífico é universal, com todos os povos. Na plenitude do tempo, a humanidade como um todo, judeus e gentios, é reconciliada em um homem, Jesus Cristo, na cruz. Depois da queda, graça e juízo semelhantemente se estendem a toda a raça humana. Nos primórdios da história humana, vemos grande bênção na notável longevidade e no grande juízo do dilúvio. Depois do dilúvio, Deus faz uma aliança com a natureza de não destruir o mundo com água novamente,*

*reduzir o período da vida humana e espalhar a humanidade pelo mundo, impedindo que os seres humanos alcancem o céu com Sua ambição. Apesar de deixar os gentios seguirem seu próprio caminho, Deus providencia/mente lhes concede significativo desenvolvimento social e cultural. Ele não os deixou sem testemunho de si mesmo, mas deu esse testemunho através das obras de suas mãos. Dessa forma, Deus está presente em todos os povos e eles são, em certo sentido, "preparados "para a mensagem da salvação.*

*O alcance universal da intenção de Deus para todos os povos - judeus e gentios - nunca deve obscurecer o favor especial de Deus a Israel. Embora Israel seja tirado de entre as nações e existam analogias entre as práticas religiosas de Israel e as das nações, a diferença essencial é que a graça especial é reservada para Israel e não é conhecida entre os pagãos. A religião è obstinada e legalista. A aliança feita com Abraão é nova e vem somente de Deus. Através de sua aliança com Abraão e Israel, o Criador demonstra ser também o Recriador e Salvador. Elohim, Criador do céu e da terra, é Yahweh, o Deus da aliança.*

*A antiga aliança com Israel é a preparação necessária para a nova aliança em Cristo, embora a aliança seja uma só, há duas dispensações. No tempo de Deus, a promessa da antiga aliança foi cumprida na nova. A sombra e a particularidade da letra se tornaram substância, universalidade e liberdade no Espírito. Nada do Antigo Testamento éperdido no Novo, mas tudo é cumprido, amadurecido, alcança seu pleno desenvolvimento e agora, fora da casca, produz o miolo eterno.*

*A aliança da graça, cumprida no Novo Testamento, era e é circundada e sustentada pela aliança de Deus com a natureza, com todas as criaturas. Ao contrário do que Cocceius ensinava, a aliança da graça não é a abolição sucessiva da aliança das obras, mas seu cumprimento e restauração. "A graça repara e aperfeiçoa a natureza". A obediência que Deus exige continua sendo o único caminho para a vida eterna. A diferença entre a aliança das obras e a da graça é que Deus, agora, se aproxima de nós não em Adão, mas em Cristo, que cumpriu toda a obediência exigida de Adão. Cristo é o segundo e último Adão, que restaura aquilo que o primeiro Adão corrompeu. Ele é o cabeça da nova humanidade.*

*A aliança da graça também está integralmente unida com o conselho de paz, embora deva ser distinguida dele. No conselho de paz, Cristo é o fiador e o cabeça; na aliança da graça, é o mediador. Dessa forma, a doutrina da aliança mantém a soberania de Deus em toda a obra de salvação. É o Pai quem concebe, planeja e deseja a obra de salvação; é o Filho quem a assegura e efetivamente a conquista; eéo Espírito quem a implementa e aplica.*

*Ao mesmo tempo, a aliança da graça permite que a natureza racional e moral dos seres humanos consiga seu direito. Aqui, ela difere da eleição, na qual os seres humanos são estritamente passivos. A aliança da graça descreve o caminho pelo qual os eleitos chegam ao seu des-*

*tino, ela é o canal pelo qual o rio da eleição corre para a eternidade. Cristo envia seu Espirito para instruir e capacitar os seus deforma que, consciente e voluntariamente, consintam com essa aliança. A aliança da graça vem com a exigência de fé e arrependimento, que podem, em certo sentido, ser chamados de suas "condições Mas isso não deve ser mal compreendido. O próprio Deus fornece aquilo que exige. A aliança da graça é, assim, verdadeiramente unilateral - vem de Deus, que a designou, define, sustenta e implementa. Ela é, porém, designada para se tornar bilateral, para ser consciente e voluntariamente aceita pelos crentes no poder de Deus. Na aliança da graça, a honra de Deus não está no preço, mas no beneficio dos seres humanos, pela renovação da pessoa toda, restaurando a liberdade e a dignidade pessoais.*

*A aliança da graça, com Cristo como o cabeça da humanidade, nos faz lembrar a unidade orgânica da igreja. A aliança da graça nos faz lembrar que a eleição se refere não somente a indivíduos, mas também a um todo orgânico, que inclui famílias e gerações. Portanto, alguns que permanecem internamente incrédulos, farão, na administração e dispensação terrenas da aliança da graça, parte da aliança da graça. O juízo final pertence somente a Deus, e, nesta vida, a igreja deve estimar esse juízo de misericórdia.*

## PECADO, GRAÇA E ALIANÇA

[343] Pecado, miséria e morte são fatos cuja existência é inegável e, portanto, em certa medida, despertam todas as pessoas para a necessidade de reconciliação e redenção. O desejo de salvação, não menos que o conhecimento da miséria, é comum a todos nós. Estamos mais ou menos conscientes de que a redenção deve vir de cima. "Todos os seres humanos precisam de deuses" (Homero, *Odisseia* III, 48). Assim como, em tempo de problemas, o povo de Israel retornava para o Senhor, dizendo "Levanta-te e livra-nos!" (Jr 2.27), assim também a extrema angústia em todas as épocas levam o povo a orar. "Os infortúnios chamam o povo à religião" (Livius). "Os desgraçados adoram os deuses mais do que os felizes" (Séneca). Mas, na medida em que a miséria é interpretada diferentemente, nessa mesma medida também a salvação espera mudanças. Quando essa miséria só é interpretada em termos de mal físico, como desastre ou infortúnio, enfermidade e morte, então a ideia de salvação das pessoas não vai além da libertação dessa angústia. Contanto que o mal moral e o físico, o pecado e a miséria sejam igualados, a distinção entre Deus e o mundo não pode ser reconhecida. Entre os pagãos, portanto, a noção de santidade desapareceu. A divindade ou era confundida com a natureza, dividida em muitos espíritos e deuses particulares que tinham de ser servidos e venerados, cada um em seus domínios, *ou* ao modo panteísta, igualada ao mundo e considerada a alma de todas as coisas que existem. Entre os pagãos não há ideia de aliança de graça estabelecida livremente com a humanidade no tempo pelo próprio Deus. A relação que eles mantêm com seus deuses não é resultado de

livre escolha, mas de ambos os lados, um caso de necessidade. A graça, em seu verdadeiro sentido, era desconhecida a eles porque eles não compreendiam o caráter essencial do pecado, assim como, inversamente, o caráter da iniqüidade permanecia um mistério para eles porque a revelação da graça não os havia iluminado sobre esse assunto. Por isso, eles esperavam e desejavam, mas nunca chegaram a uma crença firme na salvação de todo o mal. "Homero atribuiu propriedades humanas aos deuses. Eu preferiria atribuir propriedades divinas aos seres humanos" (Cícero).

Mas, na Escritura, a graça nos alcança em toda a sua riqueza e glória. A revelação especial novamente faz Deus conhecido a nós como um ser que está, livre e onipotente, acima da natureza e tem caráter e vontade próprios. A relação que os seres humanos mantêm com ele é essencialmente diferente da posição na qual foram colocados com respeito a todas as criaturas. O pecado, portanto, é diferente da miséria. Seu caráter é ético, não físico. Ele é uma violação do mandamento de Deus e um rompimento da comunhão com ele. Consequentemente, essa comunhão só pode ser restabelecida da parte de Deus e em um ponto no tempo. Desde o primeiro instante de sua revelação, a graça assume a forma de uma aliança, uma aliança que surge não através de um processo natural, mas através de um ato histórico e, portanto, dá origem a uma rica história de graça.

Essa aliança de graça já começa imediatamente depois da queda. Quando a expressão "no dia", em Gênesis 2.17, é entendida literalmente, a ameaça de punição, obviamente, não é cumprida plenamente, pois Adão e Eva não morreram no dia em que pecaram, mas viveram por muitos anos depois disso. Se a punição completa tivesse sido aplicada imediatamente, no primeiro casal humano toda a raça teria sido aniquilada, a terra ficaria assolada e o cosmos retornaria ao caos ou ao nada. Nesse caso, porém, Satanás teria sido vitorioso e Deus seria derrotado. Por essa razão, outro princípio entrou em ação imediatamente depois da queda, um princípio que restringe, se opõe e vence o pecado. Não somente a punição não foi plenamente aplicada, mas a punição que *foi* aplicada, ao mesmo tempo, serve de bênção. Tudo o que acontece no primeiro encontro de Deus com a humanidade caída é tanto prova de sua ira quanto revelação de sua graça.

No momento em que Adão e Eva violaram o mandamento de Deus, "abriram-se, então, os olhos de ambos; e perceberam que estavam nus..." (Gn 3.7). A promessa da serpente foi cumprida nesse evento, mas de forma muito diferente da que eles haviam previsto. Seus olhos, de fato, foram abertos, mas somente para ver o mal que tinham feito e a punição que tinham provocado para si mesmos e começaram a se envergonhar de sua nudez. A vergonha é um sentimento desagradável que vem sobre nós depois de termos feito alguma coisa errada ou imprópria e consiste essencialmente no temor de desgraça. É digno de nota que, no caso de Adão e Eva, essa vergonha imediatamente se refere à sua nudez e os leva a escondê-la com folhas de figueira costuradas juntas. Mas, certamente, há uma razão histórica e ética para isso. A vergonha não ocorre nos animais nem

nas crianças pequenas. Ela só pode se originar quando nos tornamos conscientes do contraste entre o que é conveniente e o que é inconveniente, entre beleza e feiúra, bem e mal. No primeiro casal humano, ela ocorreu como resultado da violação do primeiro mandamento. Seus olhos foram abertos para aquilo que tinham sido momentos antes e para aquilo que foram obrigados a ser e tinham, agora, se tornado como resultado do pecado. Eles não mais sentiam liberdade um na presença do outro, não mais se atreviam a olhar um nos olhos do outro: tornaram-se conscientes de sua nudez. A inocência se foi, e um sentimento de culpa se tornou manifesto, inicialmente, em sua vergonha.' O fato de que, em Adão e Eva, o sentimento de vergonha sobre sua nudez teve uma causa ética também fica evidente no fato de que o sentimento de culpa, em seu caso, também se manifestou ainda de outra forma: em medo de Deus. Quando ouviram a voz do Senhor, "esconderam-se da presença do Senhor Deus, o homem e sua mulher, por entre as árvores dojardim" (Gn 3.8). Enquanto, como resultado de sua transgressão, sentiram-se sem liberdade na presença um do outro, ficaram muito mais envergonhados diante daquele que lhes deu o mandamento. Sua *consciência* tinha despertado - a percepção de que haviam pecado e mereciam punição. Essa consciência não lhes dava paz. Ela os afastou de Deus, não os aproximou dele. Ela os fez sentirem medo, fugirem e se esconderem de sua presença. A vergonha de sua nudez e o medo de Deus estão arraigados na violação da lei divina e são prova de que sua comunhão entre si e com Deus havia sido quebrada pelo pecado.

Ao mesmo tempo, isso mostra que os seres humanos em questão não tinham sido endurecidos, que não tinham se tornado demônios, mas continuavam sendo humanos. Com os anjos, descobrimos que, quando caíram, foram imediatamente para o inferno (Jd 6). Eles se tornaram imediatamente endurecidos no mal e, de fato, irremediáveis. Mas os seres humanos são criados de tal forma que, quando caem, podem ser levantados novamente: continuam podendo ser redimidos. No caso dos seres humanos, Deus deteve o efeito total do princípio e poder do pecado. Além disso, Deus não se afastou depois da queda, nem mesmo por um momento abandonou os transgressores. Se imediatamente depois da transgressão um sentimento de culpa, vergonha e medo surgiu nos seres humanos, isso, em si mesmo, já é uma operação do Espírito de Deus neles, de fato, uma revelação de sua ira, mas também de sua graça, uma revelação que é o fundamento de toda a vida religiosa e ética que ainda persiste nos seres humanos depois da queda.

Mas Deus se revela também de outra forma. Quando o casal humano se esconde dele, Deus os encontra e os chama. Benevolente, Deus vem de longe, e eles querem se esconder e se distanciam ainda mais dele. Não há mais qualquer comunhão entre eles e Deus, apenas estranhamento e separação: a aliança foi

' Sobre as interpretações evolucionistas de vergonha, o leitor pode consultar, se desejar, C. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animal* (Londres: J. Murray, 1X72); Havelock Ellis, *Ceschlechtstriek und Schamgefiilfil* (Leipzig: Wigand. 1900); *C. Melinand, *Wetenschappelijke Bladen* (novembro de 1901): 220-34; Cornelis Johannes Wijnaendts Francken, *Ethische Sludien* (Haarlem: Tjeenk Willink, 1903), 110-18.

quebrada. No entanto, Deus vem até eles e os procura. Ele não os abandona à sua tolice e aos temores que os fazem buscar refúgio escondendo-se dele. Mas, por sua própria iniciativa, ele os chama de volta para ele. Ao fazer isso, ele não os pega de surpresa e os aterroriza. Ele vem a eles, por assim dizer, de uma grande distância. Ele não vem a eles em um furacão ou em uma tempestade, mas no frescor do dia, no solene sussurro das árvores ao anoitecer. Eles reconhecem a voz de Deus e percebem sua aproximação. Essa aproximação é graça. Deus dá às pessoas tempo para caírem em si e pensarem em como responderão a ele.

Essa revelação da graça de Deus é ainda mais pronunciada na interrogação e nas palavras de punição que se seguem (Gn 3.9-13). O Senhor chama especificamente Adão, pois ele é o cabeça e a parte responsável. O Senhor não pronuncia imediatamente seu veredicto, mas faz uma investigação, interrogando as pessoas e dando a cada uma a oportunidade de se defender. Quando tiram vantagem dessa oportunidade e, embora não neguem toda a responsabilidade, não caem humilde e penitencialmente aos pés de Deus, mas tentam se justificar, Deus não explode em ira, mas, em certa medida, honra sua defesa. Então, embora comece o interrogatório com Adão, ao pronunciar o veredicto, volta-se primeiro para a serpente, depois para Eva, e, subseqüentemente, para Adão. Nesse veredicto, a misericórdia triunfa sobre o juízo. A punição (Gn 3.14-15), antes de tudo, refere-se à serpente como um animal comum. Ele humilha a serpente, colocando inimizade entre ela e a humanidade. Desse momento em diante, em vez da antiga subordinação dos animais aos seres humanos, haverá conflito entre os dois, um conflito no qual os seres humanos têm a vantagem, mas ainda têm de sofrer muito por parte dos animais, especialmente a serpente. Essa punição, além disso, passa através da serpente para o poder do mal que a usou como instrumento. Com esse poder a humanidade havia feito uma aliança e, por causa disso, quebrou a aliança com Deus. Deus graciosamente anula essa aliança, coloca inimizade entre a semente da serpente e a semente da mulher, traz a semente da mulher - isto é, a humanidade - de volta para o seu lado, declarando, portanto, que, de Eva, surgirá uma raça humana e que essa raça, embora tenha de sofrer muito no conflito contra o poder do mal, no fim, triunfará. Desse ponto em diante, o caminho da raça humana passa através do sofrimento para a glória, através da luta para a vitória, através da cruz para a coroa, através do estado de humilhação para o de exaltação. Essa é a lei fundamental que Deus, aqui, proclama antes da entrada no reino do céu.

A penalidade da mulher (Gn 3.16) a atinge tanto como mãe quanto como esposa. Precisamente como esposa ela terá de sentir muita dor. Seu sonho mais precioso, a maternidade, será alcançado somente através de vários tipos de sofrimento, seu desejo e submissão em relação ao seu marido e gerando filhos em dores. Mas assim, de qualquer forma, ela obterá seu desejo mais precioso e alcançará seu destino. Ela será a mãe de todos os viventes - embora, por sua transgressão e autoelevação sobre seu marido tenha merecido a morte - e será abençoada em sua missão de mãe (1Tm 2.15).

A penalidade para o homem (Gn 3.17-19) consiste no fato de que a terra será amaldiçoada por causa dele, que ele comerá o pão com o suor de seu rosto e, depois de uma vida de trabalho e fadiga, retornará ao pó. Depois disso, ele é tirado do paraíso e enviado para o mundo selvagem (Gn 3.22-24). Mas essa punição, também, é uma bênção. Há nobreza no trabalho. Ele preserva os seres humanos da degradação moral e também da degradação física, estimula sua energia e fortalece sua atividade. Embora tenham sido banidos do paraíso, os seres humanos não foram mandados para o inferno. Foram enviados para o mundo para dominá-lo e controlá-lo através de trabalho pesado e exaustivo. Aqui está o começo e princípio fundamental de toda cultura. A dominação humana não é totalmente perdida, mas expandida pelo trabalho (SI 8). Também na humanidade caída, a imagem de Deus, na qual ela foi criada, ainda é perceptível. Nem mesmo a morte temporal é apenas uma punição, mas também um benefício. Deus instituiu a morte para que o pecado não fosse imortal.[2] Depois da queda, portanto, um princípio duplo imediatamente entra em vigor: ira e graça, justiça e misericórdia. Somente à luz desse princípio duplo podemos interpretar o mundo como o conhecemos. Este é um mundo cheio de humor e riso misturado com lágrimas que existe no sinal da cruz e foi dado, imediatamente depois da queda, a Cristo, o Homem de dores, aquele que pode salvá-lo e conquistá-lo.

Assim, depois de ouvir Deus pronunciar seu veredicto, Adão e Eva humildemente abaixam a cabeça. Não têm mais nada a dizer. Em silêncio, aceitam o veredicto divino sem objeção. Embora esse veredicto pareça incrível e sua verdade só fique evidente em um futuro distante, eles creem nele, cegos para o futuro, mas vendo-o à luz da palavra de Deus. Apoiando-se na promessa de Deus, Adão chama sua esposa de Eva: vida, fonte de vida, mãe dos viventes. Antes da queda, ele a via primariamente como a esposa que lhe havia sido entregue como auxiliadora, e, por isso, a chamou de Mulher (*ishshah*), mas agora ele a vê primariamente como mãe, e a chama de Eva. Embora tenham merecido morte e decadência, a bênção de Deus tornou a mulher frutífera e fez com que ela gerasse a humanidade que, em seu maior filho, o Filho do Homem, vencerá o mau poder do pecado. Na promessa divina, Adão tem a garantia da propagação, da existência, do desenvolvimento e da salvação da raça humana e a aceita como tal, com fé genuinamente infantil. Essa fé lhe foi atribuída como justiça. Em princípio, Gênesis 3 contém toda a história da humanidade, todos os caminhos de Deus para a salvação do perdido e a vitória sobre o pecado. Em substância, todo o evangelho, toda a aliança da graça, está presente aqui. Tudo o que acontece depois é o desenvolvimento daquilo que foi germinalmente plantado aqui.

[2] Irineu, *Againsl Heresies,* III, 23, 6.

## A ALIANÇA NA ESCRITURA

[344] No entanto, em Gênesis 3, a palavra "aliança" ainda não havia sido mencionada. Ela não é mencionada até que Noé, Abraão e Israel, no monte Sinai, aparecem. Os críticos modernos pensam que também nesses lugares ela é antecipada, e que a religião de Israel, originalmente, não diferia da de outros povos. A relação de Yahweh com Israel, dizem eles, é como a dc Camos com Moabe. A ideia de uma aliança existente entre Yahweh e seu povo era totalmente estranha ao antigo Israel. Eles não tinham ideia de que Deus - como Deus do céu e da terra - tinha escolhido Israel dentre todos os povos, feito dele sua possessão e feito uma aliança com ele. Essas ideias só surgiram muito depois. Nem mesmo em Amós ainda ocorria a relação pactuai. Oséias apenas afirma que a infidelidade de Israel é comparável a uma violação de aliança (Os 6.7). O primeiro verdadeiro livro da aliança é Deuteronômio. Ele é apresentado e aceito na forma de uma aliança (2Re 23.3; Jr 34.8s.; Èd 10.3; Ne 9.38). Mas, em sua origem, essa aliança foi interpretada de modo muito diferente da forma como foi interpretada mais tarde. Inicialmente, ela era interpretada como a obrigação que Israel tinha diante de Deus de ser um povo santo e cumprir suas leis. Portanto, se Israel não cumprisse a aliança, ela seria cancelada e Israel seria amaldiçoado (Dt 27; 28). Mas, embora na reforma de Josias, Israel tenha formalmente aceito a aliança, ele não aderiu a ela, foi punido e enviado ao exílio. Então, gradualmente, surgiu a ideia de que a aliança de Deus consistia em uma lei que ele havia dado, que Deus se obrigava a se manter fiel a Israel e a não abandoná-lo nem mesmo se o povo se afastasse dele. Embora pudesse punir Israel, Deus não poderia revogar a aliança. Em seu retorno do exílio, Israel se apegou fortemente a essa ideia de aliança e a retroagiu em seu passado, na história dos patriarcas.[3]

Nessa concepção, é verdade que, na profecia, a ideia de aliança só alcançou proeminência mais tarde, especialmente depois de Jeremias. Mas houve uma razão para isso. Somente depois que a apostasia do povo assumiu uma forma definitiva e tornou necessário o exílio, se tornou urgente a questão de se Deus havia abandonado Israel permanentemente ou não. A essa questão, a aliança que Deus havia feito com Israel respondia que a infidelidade do povo de Deus não anularia a fidelidade de Deus. A aliança graciosa que Deus, em sua bondade amorosa, havia feito com Israel se tornou cada vez mais o fundamento da fé de Israel e a base para sua esperança no futuro (Is 54.10). Tornou-se cada vez mais evidente que as expectativas que Israel alimentava eram todas fundamentadas exclusivamente na aliança que Deus, em sua graça, havia estabelecido com seu povo. Somente essa aliança assegurava a Israel sua existência continuada, o aparecimento do Messias e todas as bênçãos do futuro reino de Deus. Portanto, em Isaías, esse Messias adquiriu o nome de "aliança do povo" (Is 42.6; 49.8),

[3] J. Wellhausen, *Geschichle Israels,* 2 vols. (Berlim: Rcimcr, 1878), I, 434ss.; R. Smend, *Lehrbuch der altestamenllichen Reli0OKgeschichte* (Frciburg i. B.: Mohr, 1893), 116ss.; R. Kractzschmar, *Die Biindesvorstellung im Alten Testamení in ihrer geadiiiiUtiãhhn Entwicklung* (Marburg: N. G. Ehvcrt, 1896).

pois ele cumpriria c confirmaria a aliança para o povo e estabeleceria uma nova aliança (Jr 31.31-34), e as bênçãos que ele concederia seriam as bênçãos da aliança (Is 55.3; Jr 33.20-21; SI 89.29).

Daí não se segue, porém, que essa ideia de aliança fosse desconhecida anteriormente. O criticismo moderno só pode sustentar essa posição com base em um procedimento muito arbitrário, pois incontáveis testemunhos, que, também de acordo com esse criticismo, pertencem às sessões mais antigas do Pentateuco, mencionam essa aliança. Em Gênesis 15.18, por exemplo, há menção de uma aliança que Deus fez com Abraão. No entanto, sem fundamento adequado, afirma-se que essa palavra é apenas um nome solene para o juramento com o qual Deus se obrigou a dar a terra de Canaã aos descendentes de Abraão. As palavras em Gênesis 28.21 ("então, o Senhor será o meu Deus"), sem dúvida, sugerem a ideia de uma relação pactuai, mas são consideradas pura adição. Êxodo 21-23 é chamado de "livro da aliança" (Êx 24.7); o sangue do sacrifício com o qual ele foi confirmado é chamado de "sangue da aliança" (Êx 24.8) e, em Êxodo 34.27, há referência às palavras da aliança. Mas [de acordo com os críticos], esses documentos, mesmo que sejam pré-deuteronômicos, não são do tempo de Moisés e, de qualquer forma, não contêm a ideia de aliança como foi concebida mais tarde. Um criticismo que age dessa forma não obtém outro resultado além daquele que queria obter de antemão. Primeiro, com base na alegada falta de autenticidade dos escritos, elabora uma história de conceitos religiosos, depois usa essa teoria para demonstrar a falta de autenticidade dos documentos que testemunham contra ela.[4]

Mas nem mesmo com esse criticismo arbitrário os críticos acabam onde queriam, pois todos os profetas partem da ideia de que existe uma relação especial entre Yahweh e seu povo Israel. Amós começa sua profecia com um oráculo de condenação contra Damasco, por causa de cujos crimes o Senhor agirá em favor de seu povo (Am 1.3-5), e não poupará Israel precisamente porque foi escolhido dentre todas as famílias da terra (Am 3.2). Oséias retrata a relação entre Deus e seu povo como um casamento e, em 6.7 e 8.1, fala da aliança que Israel havia quebrado. Os profetas não são fundadores de uma nova religião, mas, juntamente com o povo, estão sobre o fundamento da mesma aliança, portanto, chamando o povo ao arrependimento e à conversão. Não somente Israel sempre remonta sua história aos patriarcas e aos países da Síria e do Egito (Dt 26.5; Os 12.13), mas a aliança estabelecida no Sinai é, acima de tudo, a base sobre a qual se apoia toda a religião de Israel. Essa é a razão pela qual muitos estudiosos que, por outro lado, aceitam o princípio do criticismo moderno, ainda defendem a realidade histórica da pessoa e obra de Moisés.[5]

---

[4] *Cf* G. Vos, "Rccent Criticism of thc Early Prophets", *Presbyterian and Reformed Review* 9 (abril dc 1898): 214-18; Herman L. Straek, "Zur alttcstamcntliehen Theologie", *Theologisches Literalurblall* 19/5 (4 dc fevereiro de 1898): 49-53.

[5] Assim, não somente Lotz, Vos, Davidson, também *cf* F. Giescbrceht, *Die Geschichllichkeil des Sinaibundes* (Kőnigsberg: Thomas & Opcrmann, 1900); E. Kõnig, *Geschichle des Reiches Gottes* (Berlim: M. Warneck, 1908), 62ss.; *idem,* "Die rcligionsgeschiehtliche Bcdeutung der Patriarchen", *Glauben und Wissen* (1900): 361-

No estudo do significado da aliança em Israel, porém, a principal questão não é se a palavra usada para desigriá-la, JT~0, originalmente significava "aliança" ou "estatuto". Alguns estudiosos, como [Franz] Delitzsch, Gesenius, Dillmann, Schultz, Oehler, Wellhausen, Guthe, Bredenkamp, Kõnig e Cremer, diz o primeiro, admitem como segundo significado o de "condição da aliança" e, assim, deixam-na passar para o significado de "estatuto", "lei", porque, uma lei adquire força legal na forma de uma aliança. Outros, como Hofmann, Buhl, Friedrich Delitzsch, Orelli, Strack, Siegfried, Stade e Nowack crêem que "regulamento", "estatuto", é o significado mais antigo e que gradualmente passou para o de aliança porque a lei governa uma relação recíproca. Os dados escriturísticos não nos permitem fazer uma escolha segura entre essas duas opções e demonstrar historicamente a transição de um significado para outro. Às vezes, um significado predomina, às vezes outro, e não se pode distinguir as fontes mais antigas das mais recentes.

O conceito de aliança, IVO, portanto, deve ser definido de outra forma. A derivação não é muito útil aqui. De acordo com a maioria dos linguistas, ele vem do verbo i"I~Q, "cortar", e, assim, refere-se ao antigo costume oriental, seguido na realização de uma aliança, de passar entre as partes de um animal morto, colocadas em lados opostos uma às outras, para simbolizar que o mesmo destino daquele dos animais pode sobrevir ao violador da aliança em questão, daí a expressão "cortar uma aliança" (IVO n~D, ópKia *xe\iv€iv, foedus ferire; cf* Gn 15.8s.; Jr 34.19ss.). Segundo outros, ele deriva de uma raiz assíria que significa "ligar".[6] Seja como for, fica claro, em Gênesis 21.22s.; 26.26s.; 31.44ss. que uma rr~0 é caracterizada por três elementos: um juramento ou promessa que inclui as estipulações sobre as quais se concorda, uma maldição que invoca punição divina sobre o violador da aliança, e uma cerimônia cúltica que representa simbolicamente a maldição. A realização de uma aliança, portanto, foi sempre um ato religioso. A palavra foi, reconhecidamente, primeiro empregada no mundo profano do dia a dia para designar provisões contratuais e acordos entre povos. Muito antes que Deus estabelecesse sua aliança com Noé e Abraão, alianças tinham sido feitas entre os seres humanos. E esse *tinha de ser* o caso para que Noé, Abraão e Israel pudessem entender e apreciar a religião como uma aliança. Também é por isso que a palavra ainda não ocorre em Gênesis 3.15. Somente quando as alianças eram necessárias em uma sociedade pecaminosa e enganosa para a defesa ou aquisição de algum bem, o valor de uma aliança pôde ser apreciado e a religião pôde ser examinada por esse ponto de vista. Não obstante, embora a palavra IV~D tenha sido usada inicialmente para denotar alianças humanas, ela sempre se refere a um ato religioso. A principal questão na palavra IV~n não é se ela denota uma aliança ou um estatuto. O que importa é que ela se

77; M. Lõhr, *Alttestamentliche Religimis-Geschichle* (Leipzig: Gôschcn, 1906), 30, 32; G. Wildcbocr, *Hei Onde Testament van Hislorisch Standpunt Toegelicht* (Groningcn: Wolters, 1908), 59.

[6] R. Kractzschmar, *Die Bundesvorstellung,* 245; A. B. Davidson, "Covenant", *DB,* I, 509, que também observa que a palavra aparece trezentas vezes no Antigo Testamento.

refere, cm geral, ao tipo de promessa, acordo, tratado, aliança, ordenança, concessão e assim por diante que é estabelecido por uma cerimônia solene sob a proteção de Deus, e, assim, alcança um tipo de indissolubilidade.[7]

Se rr~Q é uma aliança bilateral ou uma concessão unilateral [real] é algo que não depende nem da palavra nem do desenvolvimento histórico do conceito, mas simplesmente das partes envolvidas. Na medida em que uma das duas partes é inferior e tem menos a dizer, IVO automaticamente adquire o caráter de uma "concessão" imposta por uma parte sobre a outra. Nesse caso, JVD se torna sinônimo de pi! (ratificação, decreto) (Êx 34.10; Is 59.21; Jr 33.20 *[cf* 31.36]; 34.13) e FllD rPTl não é entendido apenas com Ül7 (com) e (entre), mas também com V (para o benefício de) (Js 9.6; Is 55.3; 61.8; Jr 32.40). Quando um conquistador faz uma IVU com o conquistado, ou um rei com seu súdito, toda a ênfase é sobre as obrigações que este terá de cumprir no contexto dessa aliança (Js 9; ISm 11; 2Sm 5.3; lRs 20.34; Ez 17.13). O significado de concessão, ordenança e estatuto se torna ainda mais forte quando é uma menção metafórica de uma rP~Q com os olhos (Jó 31.1), com pedras e animais (Jó 5.22; 41.4), com a morte (Is 28.15), de Deus com a natureza (Gn 8.22; Jr 33.20, 25) ou com animais (Gn 9.12; Os 2.17-22; Is 11.6; *etc.).* Mas também quando Deus faz uma aliança com os seres humanos esse caráter unilateral repetidamente vem à tona: as partes, afinal, não são iguais, mas Deus é o soberano que impõe suas ordenanças às suas criaturas. Quando, em Gênesis 15.8s., Deus faz uma aliança com Abraão, ela não é realmente um pacto entre iguais, mas um compromisso. Deus faz sua promessa, obriga-se a cumpri-la e passa entre as peças do animal sacrificial. Em outra parte elejura por si mesmo (Gn 22.16), por sua vida (Dt 32.40), por sua "alma" *[nephesh]* (Am 6.8; Jr 51.14) para mostrar ao povo "a imutabilidade do seu propósito" (Hb 6.17).

Esse caráter unilateral tinha de ser expresso com clareza cada vez maior no curso da história. Dc fato, a aliança de Deus impôs obrigações também sobre aqueles com os quais foi feita - obrigações não como condições para entrar na aliança (pois a aliança foi feita e baseada somente na compaixão de Deus), mas como o caminho que o povo que tinha, pela graça, sido incorporado na aliança, tinha de seguir (Gn 17.1-2; Êx 19.5-6, 8; 24.3, 7; Lv 26.14s.; Dt 5.29; 27.ÍOs.; 28.Is.; 30.Is.; *etc.).* Mas, embora Israel repetidamente aceitasse a aliança de Deus (Êx 19.8; 24.3, 7; Dt 29.10-13; Js 24.16; 2Rs 23.3; 2Cr 15.12; 23.16; 29.10; 34.31; Ne 8; *etc.),* não andou no caminho da aliança, mas, consistentemente, a profanou e quebrou. Dessa forma surgiu a questão de se essa aliança da graça era tão instável quanto a aliança das obras tinha sido antes da queda. Respondendo a essa questão, a revelação falou ainda mais vigorosa e ruidosamente quando a apostasia aumentou. Não, essa aliança não vacila. As *pessoas* podem se tornar infiéis, mas *Deus* não esquece sua promessa. Essa aliança está ancorada exclusivamente em sua compaixão (Lv 26.40-44; Dt4.31; 30.Is.; 32.36s.; Jz 2.1; 2Rs 13.23; SI. 81.8,11; 89.1-5; 105.8-10; 106.45; 111.5; Is 1.3; 5.13; 54.10;

[7] R. Kractzschmar, *Die Bundesvorstellung,* 29, 30, 39-41.

Jr 18.5-10; Ez 33.10-16; Os 6.1-3; 11.7-9; 14.2-9; J1 2.12-14). Deus não pode e não deve quebrar sua aliança. Voluntariamente, por sua própria iniciativa, ele se obrigou a suas prescrições com um juramento solene; seu nome, sua honra, seu próprio ser depende disso (Êx 32-33; Nm 14.16; Dt 32.26; ISm 12.22; Is 48.8-11; Jr 14.7, 20-21; Ez 20.9, 14, 22, 43-44; J1 2.17-19; *etc.).*

Nessa firmeza e estabilidade da aliança da graça está a glória da religião que nós, como cristãos, confessamos. Anteriormente, já mostramos por que tem de vir na forma de uma aliança.[8] Se a religião deve ser uma verdadeira comunhão entre Deus e a humanidade, a comunhão na qual não somente Deus, mas também o parceiro humano preservam sua independência como um ser racional e moral ejuntamente com suas obrigações também recebe direitos, só pode vir à existência através da vinda de Deus manifestando-se aos seres humanos e entrando em aliança com eles. Nessa ação, Deus se obriga com umjuramento a conceder ao parceiro humano a salvação eterna apesar de sua apostasia e infidelidade, mas, pelo mesmo símbolo, o ser humano, de sua parte, é admoestado e obrigado a uma nova obediência, mas de tal forma que "se nós, às vezes, através da fraqueza, cairmos cm pecado, não devemos desesperar da misericórdia de Deus, nem continuar no pecado", já que temos um aliança de graça permanente com Deus.[9] A aliança da graça está inalteravelmente fundamentada não em nossas virtudes c obras, mas nas misericórdias de Deus.

Essa indissolubilidade, que foi inferida com clareza cada vez maior da ideia pactuai pela profecia do Antigo Testamento, é, provavelmente, também a razão pela qual a palavra é traduzida na Septuaginta não por auvOr|fCTi (aliança), mas por óia0r|'Kr| (testamento). De acordo com Deissmann,[10] a segunda palavra sempre tem o significado de "testamento", nunca de "aliança". Quando isso se refere ao Antigo e ao Novo Testamentos, porém, isso pode ser questionado sobre bons fundamentos. A origem e o caráter divino unilateral atribuídos à aliança em Hebreus é uma razão suficientemente forte para que a Septuaginta preferisse ôiaB$^{A}$KT) a owO-ṕicn. Além disso, entre a disposição neotestamentária feita no tempo da Septuaginta de acordo com a lei grecosiríaca c a feita de acordo com a lei romana, há uma distinção notável. De acordo com a primeira, ôioc0r)Kr| era um ato solene no qual acontecia uma transferência irrevogável de direitos e bens, uma transferência que, pelo menos em parte, entrava em vigor imediatamente e não era, portanto, dependente da morte do testador. Em contraste, de acordo com a lei romana, a execução de uma disposição testamentária tinha de esperar até a morte do testador. A palavra grega ôux0rfKr| podia, portanto, facilmente servir como tradução da palavra hebraica i"P"n, pois, na aliança, Deus havia dado cm herança benefícios e bens a seu povo, pelos quais este se tornou privilegiado acima

[8] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 568-72 (#296).

'Nota do organizador: grande parte desta sentença é citada da Fórmula para o Batismo Infantil, usada desde o século 16 nas Igrejas Reformadas da Holanda.

"'A. Deissmann, *Licht vom Oslen* (Tübingcn: Mohr, 1908), 243.

de todos os povos da terra." Nesse sentido a palavra passou para o Novo testamento. Aqui, em comparação com o Antigo Testamento, sua ocorrência é relativamente rara (apenas trinta e três vezes) e em apenas um lugar (Hb 9.15-17), definitivamente, tem o significado de testamento, pois o autor se refere, aqui, à lei romana, segundo a qual o testamento entra em vigor somente depois da morte do testador. Em Gálatas 3.17-18, o significado "testamento" é reconhecidamente provável, mas, apesar disso, sua execução não está ligada à morte de Cristo. Em todos os outros lugares, tão frequentemente quanto no Antigo Testamento, é difícil dizer qual significado - disposição ou aliança - os autores tinham em mente. Na aliança da graça que Deus estabeleceu em Cristo, ambos os elementos estão presentes. É digno de nota, finalmente, qüe a edição holandesa autorizada, assim como a tradução inglesa [autorizada ou King James], traduz a palavra como "aliança" quando a referência é à antiga aliança com Israel (Lc 1.72; At 3.25; 7.8; Rm 9.4; 11.27; G1 3.15, 17; 4.24; Ef 2.12; Hb 9.4) e como "testamento" quando a referência é à nova aliança com a igreja de Cristo (Mt 26.28; Mc 14.24; Lc 22.20; ICo 11.25; 2Co 3.6[14]; Hb 12.24; 13.20), muito embora, no segundo caso, por razões óbvias, a palavra "aliança" seja mantida em Hebreus 7.22; 8.6s.; Ap 11.19. Por trás dessa diferença na tradução está a ideia de que o termo "aliança" é mais apropriado à dispensação do Antigo Testamento e o termo "testamento" é mais apropriado à do Novo Testamento.[12] Depois que a aliança com o Israel, segundo a carne, foi quebrada, veio em seu lugar o Israel espiritual, que, segundo a eleição de Deus, foi reunido dentre todos os povos, recebe os bens da salvação do filho como por uma disposição testamentária, está em uma relação Pai-filho com Deus e espera a salvação vinda do céu como uma herança (Lc 22.29; Rm 8.16; G1 3.15-17; Hb 9.15-17; Uo 3.1-2; IPe 1.4).

## A ALIANÇA NA TEOLOGIA CRISTÃ

[345] Da Escritura, essa ideia de aliança passou automaticamente para a teologia cristã. Nos pais da igreja ela acontece repetidamente, especialmente em seus comentários. No entanto, a doutrina da aliança alcançou importância dogmática porque a religião cristã tinha de ser entendida em sua conexão com a religião de Israel e especialmente em distinção dela. Nessa questão, desde os dias dos apóstolos, há duas escolas opostas de pensamento. O Judaísmo que, em quase todas as igrejas, se opôs a Paulo em pessoa e doutrina, exigia o cumprimento da lei mosaica - especificamente a lei da circuncisão - também pelos cristãos que se convertiam dentre os gentios (At 15; Rm 16.17s.; ICo 7.18; G1 5.3; 6.13; Fp 1.15s.; 3.2s.; Cl 2.16, 21; Tt 1.10, 14; 3.9; 1Tm 1.7s.). Depois que o rompimento entre judeus e cristãos se tornou completo, Jerusalém foi destruída, a igreja cristã tinha fugido para Pela, e uma igreja cristã gentílica havia sido

"G. VOS, "Covenant", *DC.* J,374; W. M. Ramsay, "A Historical Commentary on the Epistle to the Galatians", *The Expositor* 4/4 (novembro de 1898): 326-39.

[12] *Cf* J. A. Bengel. *Gnomon of the New Testament,* 5 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1877), 1,455-56, sobre Mateus 26.28.

fundada em Jerusalém (135 d.C.), esse partido judaizante da igreja cada vez mais se tornou uma seita (nazarenos e ebionitas), que se tornou judaica cm sua doutrina e negou a divindade de Cristo.[13] Do outro lado estava o Gnosticismo, que tinha sua origem já no tempo dos apóstolos (Simão, o mago, Cerinto), mas se espalhou de Leste a Oeste especialmente no 2° e 3º séculos e, na pessoa de Márcion, concentrou seus ataques severos ao Antigo Testamento. Partindo de um dualismo eterno entre Deus e a matéria, cria que a transição entre os dois foi mediada por uma variedade de *aeons* e atribuiu a criação do mundo a um deus inferior, o demiurgo, ou o deus dosjudeus. Esse não era o supremo e verdadeiro Deus, mas um deus de categoria inferior, o deus da lei, dajustiça e da vingança. O Antigo Testamento estava um nível abaixo do Novo, pois o deus do Antigo Testamento era ciumento, vingativo, o criador do mal; ele endurecia corações humanos, ordenava que o povo cometesse pecados, como roubar os egípcios e matar os cananitas. Ele deu leis que eram más e entrou em aliança com pessoas como Abraão, Isaque, Jacó, Davi e outros, homens que eram culpados de uma grande variedade de pecados, fraudes, mentiras e assim por diante. Foi esse Deus dosjudeus que até mesmo pregou Cristo cm uma cruz, mas foi mandado para o inferno por Cristo. Em Cristo, um Deus totalmente diferente se revelou, um Deus de graça e amor. Consequentemente, toda a posição legalista é agora obsoleta. Um cristão é livre da lei e de todo o Antigo Testamento. A única pessoa que, desde o início, entendeu isso corretamente foi Paulo. Ele é o único real e o único verdadeiro apóstolo.[14]

Em oposição a esses dois partidos, a igreja e a teologia cristãs se viram comissionadas a uma tarefa dupla. Em oposição ao Gnosticismo, ela tinha de sustentar a unidade dos dois Testamentos e, em oposição ao Judaísmo, a distinção entre eles.[15] Para isso, usaram a doutrina paulina a respeito da antiga e da nova "aliança" (óictOr|KT|, 2Co 3; lat.: *testamentum* ou *instrumentum,* palavras inicialmente aplicadas à economia, depois às Escrituras, do Antigo e do Novo Testamento). As duas são uma em origem e conteúdo. Deus, ou o Logos, é o autor de ambas, e, cm ambas, é apresentada uma fé, uma aliança, um caminho dc salvação. Há uma diferença entre as duas apenas na forma, e tinha de ser assim. Na verdade, Deus é um só, mas as pessoas diferem e, portanto, também têm de ser educadas diferentemente. Nos dias do Antigo Testamento, havia servidão, mas agora há liberdade; havia a imagem, agora há a verdade; havia um tipo de crepúsculo sombrio, agora há luz; havia graça para um povo, agora há para todos; havia medo, agora há amor; o Messias era aquele que havia de vir, agora o Messias é aquele que já veio. Essa diferença, porém, não diminui a unidade essencial entre as duas, pois a lei foi dada especialmente a Israel e foi dada somente por causa de sua obstinação (Am 5.17; Jr 7.21; Ez 20.19).

[13] *Cf.* F. I.oofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichle,* 4ª cd. (Hallc a. S.: M. Nicmcycr, 1906), 81 ss.
[14] *Cf* L. Loofs, *Dogmengeschichle,* 11 lss.
[15] *Cf* csp. Irineu, *Againsí Heresies,* IV; Tertuliano, *Againsl Marcion.*

Além disso, ela apontava tipicamente para Cristo, educou Israel para Cristo e, portanto, também teve seu fim e seu objetivo em Cristo.

Os pais da igreja, por consequência, repetidamente disseram que, embora a lei e o evangelho possam ser distinguidos, não podem ser separados um do outro. Assim como o fruto é separado da semente, muito embora venha dela, assim também o evangelho é separado da lei porquanto procede da lei; um procede do outro, mas não diverge dele; é diferente, mas não oposto a ele.[16] O medo não pertence mais ao Antigo Testamento do que o amor ao Novo; apesar disso, o Novo está escondido no Antigo, assim como o Antigo é revelado no Novo.[17] O Antigo Testamento antecipa e interpreta o Novo. O Antigo Testamento é o encobrimento do Novo e o Novo é a revelação do Antigo. A diferença não é uma questão de essência, mas de sequência cronológica.[18] Na hierarquia, o sacerdócio e a ideia de sacrifício, a concepção legalista do evangelho, adoração e arte, o Antigo Testamento ainda alcançou grande poder sobre a igreja, que, em muitos aspectos, queria ser uma teocracia veterotestamentária e absorveu um forte elemento judaizante.[19] Não obstante, a igreja da nova dispensação, também foi elevada acima da antiga. Na teologia escolástica e católica romana, a distinção entre os dois testamentos foi descrita dizendo-se que, no Antigo Testamento, as promessas eram referentes a coisas terrenas, mas, agora, a coisas celestiais; que, no Antigo Testamento, os preceitos eram regulamentações externas, mas, agora, mais plenos, que governam não somente a mão, mas também a mente; que, no Antigo Testamento, os sacramentos eram figurativos, mas, agora, conferem graça.[20] Com relação a isso, os crentes do Antigo Testamento não foram diretamente para o céu, mas para o limbo dos pais, do qual só foram transferidos ao céu por Cristo.[21]

A Reforma viu emergir, juntamente consigo, todos os tipos de escolas de pensamento, com respeito às quais ela também tinha de definir sua posição sobre esse assunto. As ideias judaicas e gnósticas que se tinham propagado nos tempos medievais também fizeram sentir sua influência no século 16. O anabatismo era radical: buscava não somente uma reforma ético religiosa, mas também uma reforma político social. Recorrendo à Escritura, exigia a abolição de interesses, da poligamia, da comunidade mercantil, e assim por diante. O mesmo dualismo entre natureza e graça que, inicialmente, inspirou o desejo de introdução de todos os tipos de regras para o Antigo e o Novo Testamentos, gradualmente levou ao movimento de subordinar a Escritura à palavra interior.

---

"Tertuliano, *Against Marcion,* V, 11.

[17] Agostinho, *Questionum in heptateuchum,* livro VII, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum,* vol. XXVII, parte 2 (Viena: F. Tempsky, 1895), 141, "Quaest. de Êxodo", 73.

[18] J.C. Suicerus, *Theasaurus ecclesiasticus, 2* vols. (Amsterdã: J. H. Wetstein, 1682), s.v. ὸιaOi|krj.

[19] L. Diestel, *Geschichte des allen Testaments in der chrisiilchen Kirche* (Jena: Mauke, 1869); A. von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Seirs e W. McGiichrist, org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgatc, 1896-99), II, 256.

[20] P. Lombardo, *Sent.,* 111.dist. 40; T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 60, art. 6, ad. 3; q. 61, art. 4, ad. 2.

[21] T. Aquino, *Summa iheoi,* q. 60, art. 4-6; R. Belarmino, "Dc Christo", *Conlroversiis,* IV, 10, 11; Catecismo Romano, I, 3, 4; I, 6, 6.

A Escritura era letra morta. Especialmente o Antigo Testamento era destituído de conteúdo evangélico. Israel, como um rebanho de porcos, era alimentado apenas com bens temporais. A lei havia perdido todo o valor e poder para nós.[22] O socianismo, perseguindo seus próprios princípios racionalistas, chegou a um resultado semelhante. O valor do Antigo Testamento estava muito abaixo do valor do Novo. Ele ensina poligamia, limita o amor ao próximo, negligencia totalmente a prescrição de muitas grandes virtudes e impõe penalidades desproporcionais a pequenos pecados. Ele só conhece o temor servil e promessas terrenas, não a plena justiça e o perdão. Ele foi abolido, portanto, e Cristo entrou em cena como um novo legislador.[23] O arminianismo, embora menos preso em sua linguagem, interpretou o Antigo Testamento como uma aliança que prometia apenas bens temporais.[24] Até mesmo Lutero, frequentemente, opunha o Antigo Testamento ao Novo como lei e evangelho, mas se tornou mais cuidadoso mais tarde e ensinou que o Antigo Testamento continha ricas promessas evangélicas.[25] Não obstante, sua interpretação teve seus efeitos posteriores na teologia luterana. Ela aceita que há apenas um Messias, uma fé e um caminho para a salvação no Antigo e no Novo Testamentos, mas se recusa a dizer que há apenas um testamento. No Luteranismo, a palavra "testamento" denota a aliança legalista estabelecida com Israel no monte Sinai e, nesse sentido, ela difere essencialmente, é oposta e foi abolida pelo Novo Testamento. No Antigo Testamento há, de fato, muitas promessas dadas a Israel que ainda continuam verdadeiras para nós hoje, mas, como uma aliança legalista de Deus com Israel, o Antigo Testamento não era uma aliança de graça. As promessas do evangelho foram dadas a Adão, Abraão e outros, embora possam ser resumidas no termo "aliança da graça". Essa aliança difere não apenas incidentalmente, mas também substancialmente do Novo Testamento, assim como a promessa difere do cumprimento e a sombra difere do corpo.[26]

A doutrina da aliança foi muito plenamente desenvolvida na teologia reformada. A teologia da aliança não é ideia original de Cocceius, como Ypey pensava, nem um elemento peculiar da teologia reformada alemã, que supostamente começou com Melanchthon, como Heppe imaginava.[27] A incorreção desses

---

[22] L. Diestel, *Geschichle des A.T.,* 307ss.; C. Vitringa, *Doctrina christianae religionis,* 8 vols. (Leiden: Joannis le mair, 1761-86), IV, 238.

[23] O. Fock, *Der Socianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 325; L. Diestel, *Geschichte des A.T.,* 535.

[24] S. Episcopius, *Opera theologica,* disp. 18-20; IV, disp. 12-14; P. van Limborch, *Theologia Christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa* (Amsterdã: Wetstein, 1735), III, c. 9; *cf* C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IV, 242.

[25] Lutero, in J. Köstlin, *Theology of Luther in Its Histórica! Development anüsner Harmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), 1.11 Oss.;II, 538ss.; nota do organizador: a colocação de Bavinck é mais clara na edição alemã original (II, 258), que cita passagens do Antigo Testamento, como Isaias 55.10; F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 770ss.

[26] J. Gerhard, *Loci theoi,* XIV, 119ss.; J. A. Quenstedt, *Theologia,* IV, 255-80; D. Hollaz, *Examen theologicum acromaticum* (Rotstock e Leipzig: Russwonn, 1718), 1043-53; H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechachnten Jahrhundert,* 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 258.

[27] A. Ypey *Beknopte Letterkundigee Geschiedenis der Sijststematische Godgeleerdheid,* 3 vols. (Haarlem: Platt, 1793-98), II, 70ss.; H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche* (Leiden: Brill, 1879); *idem, Dogmatik des deutschen Protestantismus.*

sentimentos foi demonstrada com uma quantidade substancial de argumentos e agora é reconhecida por todos.[28] A doutrina da aliança não se origina nem mesmo com Oleviano, Calvino ou Bullinger, mas é encontrada, em princípio, já cm Zwínglio, que, em sua polêmica contra os anabatistas, sustentou a unidade essencial entre o Antigo e o Novo Testamentos.[29] De Zwínglio, passou para Bullinger e Calvino[30] e, a partir daí, encontrou aceitação na teologia reformada alemã de Oleviano, Ursino, Sohnius, Eglin, Boquinus, Hyperius[31] e outros; na teologia inglesa de Rollock, Howie, Cartwright, Preston, Thomas Blake, Perkins, Ames, John Ball, James Ussher, a *Confissão de Westminster* (c. 7), Francis Roberts, Thomas Boston e outros;[32] e, na Holanda, na obra de Snecanus, Junius, Gomarus, Trelcatius Sr. e Jr., Nerdenus, Rewensperger e outros. Muito antes de Cloppenburg e Cocceius, portanto, a doutrina das alianças era inerente à teologia reformada. No entanto, esses dois últimos fizeram da ideia de aliança a premissa fundamental e o princípio controlador da dogmática como um todo e, ao fazerem isso, produziram uma mudança básica.[33]

A polêmica contra Cocceius não se refere diretamente à doutrina da aliança, que foi reconhecida por todos, mas ao sábado (no caso de Essenius e Hoornbeek, 1655-59), ao estado na igreja nas duas economias (em Maresius, 1662) e ao perdão (uápcoLç, rejeitar) no Antigo Testamento (em Voetius, 1665). Aquilo a que seus críticos objetavam não era seu conceito da aliança, mas sua teologia histórica e seu método histórico. Assim como Descartes na filosofia, Cocceius, na teologia, protestou contra o escolasticismo e o tradicionalismo, insistiu no estudo das Escrituras e sentiu falta de um "panorama abrangente da teologia fundamentada nas Escrituras" (*summa theologiae ex-Scripturis repetita),* como diz o título de sua dogmática. Para obter isso, em seu panorama da doutrina da aliança, não partiu de Deus e de seu conselho eterno, mas tomou posição na

[28] C. Scpp, *Hei Godgeleerd Ondewijs in Nederland, Gedurende de 16e em 17e Eeuw,* 2 vols. (Lcidcn: Dc Brcuk & Smits, 1873-74), II, 220; A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche,* 2 vols. (Zurique: Orell & Fiissli, 1844-47), 1,103; W. Gass, *Gesclichte der protestanTischen Dogmalik,* 4 vols. (Berlim: G. Rcimcr, 1854-67), II, 265; M. Schncckcnburgcr e E. Güder, *Verleicliende Darstellung des Lulherischen and Řefiaimierten Lehrbegriffs,, 2* vols. (Stuttgart: J. B. Metzlcr, 1855), II, 146; L. Diestcl, "Studien zur Focdcrcaltheologic", *Jahrbiicher jlir' deulsche Theologie* 10 (1865): 209-76; Willcm van den Bcrgh, *Calvijn over hei Genadeverbond* ("s Gravenhagc: Bcschoor, 1879), 7ss.; H. Hcppc, *Gesclichte des Pietisnuis;* E. Korff, *Die Anfänge der Foederaltheologie und ihre Ausgestaltung in Ziirich und in Holland* (Bonn: E. Eisclc, 1908).

[29] U. Zwínglio, "Elcnchus contra Anabapíistas", in *Opera,* org. M. Schuler e J. Schulthess (Turici [Zurique]: Officina Schulthesiana, 1842), III, 412ss., 418ss., 421ss.; V,45.

[30] H. Bullinger, *De Testamento seu Foedere Dei único et aeterno* (Zurique: Christoph Froschaucr, 1527); *idem, Compendium Cristianae Religionis* (Zurique: Christoph Froschaucr, 1556); *idem, The Decades of Henry Bullinger,* trad. Thomas Harding, 4 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1849-52); J. Calvino, *Institutias,* ILx-xi; *cf* W. van den Bcrgh, *Calvijn over het Genadeverbond.*

[31] *Cf.* II. Ilcppe, *Dogmalik der deutschen Prolestantismus,* I, 150ss.

[32] G. vos, "Thc covenant in Rcformed Thcology", in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus* Fo5.org. R. Gaffin (Phillipsburg, NJ: Prcsbyterian & Rcformed. 1980), 234-71.

[33] J. Cloppenburg, *Disp. defoedere Dei, tlieologica opera omitia,* 2 vols. (Amsterdã: Borstius, 1684), I, 487-570; J. Cocceius, *Summa doctrinae defoedere et testamento Dei,* 2". ed. (Lcidcn: Elsevier, 1654); F. Burman, *Synopsis theologiae, 2* vols. (Amsterdã: Joanncm Wolters, 1699); J. Braun, *Doctrinafoederuin* (Amsterdã: A. van Sommcrcn 1668); H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants between God and Man,* 3 vols. (Nova York: Lcc & Stockes, 1798).

história e na aliança de Deus com os seres humanos. Sua dogmática, portanto, tornou-se uma história da redenção, uma teologia bíblica na forma histórica, da qual a Escritura era o objeto e conteúdo, mas não seu princípio fundamental e sua norma. Ele explorou essa aliança, isto é, a verdadeira religião, historicamente a partir de seus primórdios mais remotos até o presente e especialmente enfatizou o desenvolvimento e o progresso dessa aliança nas várias dispensações sucessivas. Portanto, não havia apenas uma diferença na clareza da revelação, isto é, na lucidez da compreensão e na clareza de consciência, como diziam os reformados. Não, sob as diferentes dispensações da aliança da graça, havia uma diferença nos próprios benefícios objetivos. A salvação, no Antigo Testamento, era objetivamente mais limitada em alcance do que no Novo Testamento. No Novo testamento, o sábado consistia na cessação do trabalho. Israel ainda não tinha bens salvíiicos verdadeiros e permanentes, mas era um povo de esperança, que desejava uma vida longa sobre a terra e também superava o temor da morte. Ele não tinha perdão (êt[A]eoiç) completo, mas apenas um "abandono" (uápeoiç). Ajustificação era incompleta porque um sacrifício animal não podia fazer expiação. O conforto dos crentes ainda era tênue, sua consciência ainda não estava em paz. Embora, no Antigo Testamento, a circuncisão do coração fosse prometida, no Novo Testamento ela foi efetivamente concedida. A lei foi ministrada por anjos. Em uma palavra, embora, no Novo Testamento, todos os benefícios da aliança estivessem presentes, estavam presentes apenas na forma de tipos e sombras. A realidade da coisa em si estava grandemente, se não totalmente, ausente. Não apenas subjetivamente, mas também objetivamente, não apenas nas circunstâncias incidentais, mas na substância, o Antigo Testamento diferia do Novo. Na verdade, Cocceius até mesmo corroeu toda a doutrina da aliança quando interpretou a aliança da graça exclusivamente em termos negativos, como uma revelação gradual, histórica e sucessiva da abolição da aliança das obras. Por fim, nada restou da aliança. Ela era meramente uma forma de religião temporária, humana, sempre em transformação.[34]

Em seus escritos, Cocceius, sem dúvida, se afastou do ponto de partida básico da teologia reformada e quebrou sua continuidade. Isso foi imediatamente sentido por muitos de seus contemporâneos e, portanto, sofreu alguma resistência por parte deles. Mas esta foi mais um ataque sobre pontos secundários do que uma polêmica em nível de princípios. O cocceianismo logo se aliou ao cartesianismo e encontrou aceitação crescente e não apenas levou à resistência a vários dogmas, mas também contribuiu para a degradação do Antigo Testamento. Em toda parte, embora de forma não intencional, ganhou terreno a opinião de que o Antigo Testamento mantinha somente valor histórico e não tinha mais qualquer importância dogmática. No decorrer do tempo, a partir dessa estrutura dogmática mudada, o criticismo histórico do Antigo Testamento brotou espontaneamente

"Cf. H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 603-7 (#156); e também W. Gass, *Geschichte derprotestantischen Dogmatik,* II, 266ss.; G. F. Karl Míiller, "Coccejus", *PRFJ,* IV, 186-94; H. Ilcppc, *Geschichte des Pietismus,* 217ss.; A. van der Flicr, *Specimen historico-theologicum deJohanne Coccejo, anti-scholastico* (Utrecht: Kcmink et Filius, 1859); W. Gcssink, *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie* (Amsterdã: Kirchner, 1897), 49ss.

depois de Spinoza [1632-77] e R. Simon [1638-1712]. O racionalismo e o sobrenaturalismo não tinham qualquer noção da importância e do valor do Antigo Testamento. De acordo com Kant, o Judaísmo era meramente "a encarnação de leis puramente estatutárias nas quais estava fundamentada uma constituição de estado". As ordenanças morais eram apenas um apêndice e não essencialmente parte dela. O Judaísmo desejava ser não uma igreja, mas um estado, e, consequentemente, requeria apenas uma observância externa dos mandamentos, não uma disposição interior. O Cristianismo não surgiu do Judaísmo, mas constitui a total abolição dele.[35] Por causa de seu particularismo, diz Schleiermacher, o Judaísmo ainda tem uma afinidade com o fetichismo e, em sua relação com o Cristianismo, está no mesmo nível do paganismo.[36] Hegel colocou o Judaísmo como a religião do sublime, abaixo até mesmo da religião grega da beleza e da religião romana da utilidade.[37] Vatke e Bruno Bauer, ambos pupilos de Hegel, tentaram confirmar essa avaliação filosófica do Antigo Testamento através do criticismo histórico dos livros da Bíblia. O criticismo escriturístico do último século não mudou a visão de mundo, mas a visão de mundo mudada exigiu uma avaliação, geralmente muito negativa, dos grandes fatos da Escritura Sagrada.[38] No atual criticismo bíblico do Antigo Testamento, portanto, retornaram todas as opiniões que, no passado, foram defendidas pelos gnósticos, anabatistas, socinianos e racionalistas a respeito do Antigo Testamento. Yahweh não é o Deus verdadeiro, o Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, mas um deus nacional de Israel, originalmente um deus-sol. O povo de Israel não foi escolhido por Deus, mas, desde os tempos antigos, era uma horda selvagem de várias tribos que estavam comprometidas com várias formas de politeísmo. Os relatos da criação, queda, dilúvio, patriarcas, juízes e assim por diante são mitos e sagas derivados, em parte, de outros povos. A lei está em um nível muito abaixo dos profetas e geralmente tem um caráter externo, sensual, eudemonista. Os santos do Antigo Testamento, como Abraão, Isaque, Jacó e especialmente Davi não merecem essa designação e nunca existiram ou foram idealizados por seus descendentes. A distinção entre profetas falsos e verdadeiros é totalmente subjetiva. O paganismo foi uma preparação para o Cristianismo, pelo menos muito mais do que o Judaísmo.

[35] I. Kant, *Religion within lhe Limits of Reason Alone,* trad. Thcodorc M. Grccne c Hoyt H. Hudson (Nova York: Harper & Brothers, 1934), 153-55.

[36] *F.* Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §8, *4; §12;* §132.

[37] G. W. F. Hegel, *Sámtliche Werke,* 26 vols. (Stuttgart: F. Frommann, 1949-59), XVI, 39ss. *(Werke,* XII, 39ss.: "Vorlcsungcn uber dic Philosophic der Reiigion", vol. 2). Nota do organizador: Hegel discute a relação entre a religião judaica, grega e romana em suas 1827 *Lectures on the Philosophy of Religion* org. Peter C. Hodgson, trad. R. F. Brown, P. C. Hodgson c J. M. Stewart, com a ajuda dc H. S. Harris (Bcrkclcy: Univcrsity of Califórnia Press, 1988), 328-87.

[38] Van den Bcrgh van Eysinga, *Levensbeschouwing ofVooruitgang",* (Zutphcn: Thicme, 1897), 25; B. D. Eerdmans, "Rcactie *Theologische Tijdschrift* 42 (1908).

## O PACTUM SALUTIS

[346] Para a dogmática, tanto quanto para a vida cristã, a doutrina da aliança é da maior importância. A igreja e a teologia reformadas entenderam esse fato mais claramente que as igrejas católica romana e luterana. Baseando-se na Escritura, interpretou consistentemente a verdadeira religião do Antigo e do Novo Testamentos como uma aliança entre Deus e os seres humanos, quer tenha sido estabelecida com a humanidade antes da queda (a aliança das obras), com a criação em geral na pessoa de Noé (aliança com a natureza) ou com o povo escolhido (aliança da graça). Mas ela não parou por aí. Em vez disso, procurou e encontrou para essas alianças feitas no tempo, um fundamento estável, eterno, no conselho de Deus, e, novamente, considerou esse conselho - concebido como objetivando a salvação da raça humana - como uma aliança entre as três pessoas divinas *(pactum salutis,* conselho de paz, a aliança dc redenção). Essa última aliança mencionada ocorre, breve e materialmente, já em Oleviano, Junius, Gomarus e outros[39] e foi desenvolvida em detalhes por Cloppenburg e Cocceius.[40] Subsequentemente, recebeu um lugar fixo na dogmática de Burman, Braun, Witsius, Vitringa, Turretin, Leydekker, Mastricht Marck, Moor, e Brakel, para finalmente ser refutado por Deurhof, Wesselius, e outros[41] e aos poucos foi banida completamente da dogmática.

O desenvolvimento da doutrina do *pactum salutis* [o pacto trinitariano da salvação] entre os reformados não ficou livre da sutileza escolástica. O texto clássico (Zc 6.13) citado cm apoio a essa doutrina não prova nada e só afirma que o Messias, que une em sua pessoa o reinado e o sacerdócio, contemplará e promoverá a paz de seu povo (Keil).

De Jó 17.3; Isaías 38.14; Salmo 119.22 (nenhum dos quais se refere ao Messias), e de Hebreus 7.22 (onde somos informados que somente Cristo, porque vive para sempre, é a garantia de que a nova aliança continuará para sempre) foi inferido que, no pacto da salvação, Cristo se tornou, desde a eternidade, o fiador não de Deus para nós, como Crell e Limborch alegavam[42] (pois Deus, sendo fiel, não precisaria de fiador), mas nosso diante de Deus, como Cocceius,

---

[39] K. Oleviano, *Hei wezen van hei Genadeverbond,* in *Geschriften* (Den Haag: Hct Rcformatischc Bock, 1963), § 1; R Junius, *Theses theologiae,* in *Opuscula theologica selecta,* org. Abraham Kuypcr (Amsterdã: Muller, 1882), e. 25, tese 21; R Gomarus, *Opera theologica omitia* (Amsterdã: J. Jansson, 1664), sobre Mateus 3.13; Lucas 2.21; XIX, 1; J. Arminius, *De sacerdotio Christi,* in *The Writings of James Arminius,* írad. James Nichols e W. R. Begnall, 3 vols. (Grand Rapids: Baker, 1952), 1,2-51; W. Ames, *De morte Christi,* in *Medulla theologica,* 12 vols. (Amsterdã: Loannem Lanssonium, 1628), I, 5; G. Voctius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utreeht, 1648-69), II, 266; A. Essenius, *Dissertatione de subjectione Christi ad legem divirtam* (Utreeht: Antonii Smytgelt, 1666), X, 2.

[40] J. Cloppenburg, "Dc foedere Dei", *Op. theol,* III, 4-28; J. Cocceius, *De foedere,* c. 5.

[41] W. Deurhof *Overnatuurkundige Schriftuurlijkke Samenstelling van de H. (Jodgeleertheid,* 2 vols. (Amsterdã: Nicolaas ten Hoom, 1715), I, 12; Wesselius, in B. Piclct, *De christelijke Godgeleerlheid, ertKennis der Zaligheid,* trad. Johannes Wesselius ('s Gravenhage: Pictcr van Thol, 1728).

[42] J. Crell, *The Expiation of a Sinner: In a Commentary upon the Epistle to the Hebrews,* trad. Thomas Lushington (Londres: Thomas Harper, 1646), sobre Hebreus 7.22; P. van Limborch, *Theol. Christ.,* III, 21,7.

Witsius c outros tentaram defender.[43] Além disso, dos juristas, os debatedores derivaram a distinção entre um *fideiussor* (aquele que dá garantia em antecipação, um fiador) e um *expromissor* (aquele que promete pagar em nome de outra pessoa) e discutiram a questão de se, no "pacto de salvação", Cristo tomou sobre si os pecados dos eleitos do Antigo Testamento "condicionalmente" ou "absolutamente". A primeira foi a posição de Cocceius, Wittichius, Allinga, Van Til, d'Outrein, Perizonius e outros;[44] a segunda foi a posição de Leydekker, Turretin, Mastricht, Voetius e outros.[45] Finalmente, discutiram se esse pacto de salvação era mais parecido com um "testamento" (recorrendo a Lc 22.19; Jo 17.24; Hb 6.17; 8.6; 9.15; 13.20), como Cocceius, Burman, Heidegger e Schiere[46] alegavam ou com uma "aliança", como Leydekker, Wesselius e outros afirmavam.[47]

Contudo, essa doutrina do pacto da salvação, apesar de sua forma imperfeita, está arraigada em uma ideia escriturística. Como Mediador, o Filho é subordinado ao Pai, chama-o de seu Deus (SI 22.2; Jo 20.17), é seu servo (Is 49s.) designado para cumprir uma tarefa (Is 53.10; Jo 6.38-40; 10.18; 12.49; 14.31; 17.4) e recebe uma recompensa (SI 2.8; Is 53.10; Jo 17.4, 11, 17,24; Ef 1.20s.; Fp 2.9s.) pela obediência cumprida (Mt 26.42; Jo 4.34; 15.10; 17.4-5; 19.30). No entanto, essa relação entre Pai e Filho, embora seja mais claramente manifesta durante a jornada de Cristo sobre a terra, não foi iniciada no momento da encarnação, pois a própria encarnação já está incluída na execução da obra atribuída ao Filho, mas ocorre na eternidade e, portanto, também já existia durante o tempo do Antigo Testamento. A Escritura também afirma claramente esse fato quando atribui a liderança de Israel ao Anjo de Yahweh (Êx 3.2s.; 13.21; 14.19; 23.20-23; 32.34; 33.2; Nm 20.16; Is 63.8-9) e vê Cristo agindo oficialmente já nos dias do Antigo Testamento (Jo 8.56; ICo 10.4, 9; IPe 1.11; 3.19), pois há apenas um mediador entre Deus e a humanidade (Jo 14.6; At 4.12; 1Tm 2.5), que é o mesmo ontem, hoje e para sempre (Hb 13.8), que foi escolhido como mediador desde a eternidade (Is 42.1; 43.10; Mt 12.18; Lc 24,26; At 2.23; 4.28; IPe 1.20; Ap 13.8) e, como Logos, também existe desde a eternidade (Jo 1.1, 3; 8.58; Rm 8.3; 2Co 8.9; G14.4; Fp 2.6; *etc.).* Como resultado de tudo isso, a

[43] J. Cocceius, *Defoedere,* V, § 150-62; H. Witsius, *Oeconomy of lhe Covenanls,* c. 5; T. H. van den Honcrt, *Hei lloogepriesierschap van Chrislus* (Amsterdã: Wetstein, 1712), 403; J. H. Heidegger, *Corpus lheoliae Chrisiianae, 2* vols. (Zurique: J. H. Bodmcr, 1700), XI, 23; J. Owcn, *A Continuation of lhe Exposilion of lhe Epislle of Paul lo lhe Hebrews* (Londres: Nathaniel Pondcr, 1680), sobre Hebreus 7.22; T. Boston, *Eene Beschouwing van het Verbondder Genade,* trad. Alexander Comric (Lcidcn: J. Hasebrock, 1741), 68ss.; nota do organizador: versão original inglesa:/! *Viewof lhe Covenanl of Gracefrom lhe Sacred Records* (Glàsgovv: Chapman & Duncan, 1784).

[44] J. Cocceius, *Defoedere.* V, §150-62; C. Wittichius, *Theologia /iiaifferu* (Leidcn: Boutestcyn, 1671), §290.

[45] M. Leydekker, *Fax veritatis* (Lcidcn: Daniel Gacsbcock & Felicem Lopez, 1677), V, 7; *idem.* Us *veritatis* (Utrecht: Franciscum Halma, 1679), II, 1; *idem. Filius Dei s/tonsor* (Amsterdã: Jacobus van Hardcnberg, 1674); F. Turretin, *Institutes ofElenctic Theology.* trad. G. M. Giger, org. J. T. Dcnnison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Prcsbyterian & Rcformcd, 1992), XII, 9; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrccht: Appels, 1714), V, I, 34; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utrccht, 1648-69), V, 346; B. dc Moor, *Comentarius perpetuus inJohannis Marckii compendium theologiae chrisiianae didactico-elencticum,* 7 vols. cm 6 (Lcidcn: T. Hasebrock, 1761-71), IV, 569-80; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 12.

[46] N. Schiere, *Doctrina testamentorumetfoederumdivinorumomnium* (Leovardiaw: M, Ingcma, 1718), I, c. 10.

[4] IVf. Leydekker, *Fax veritatis,* V, 6; Wcssclius, in B. Pictet, *De christlijke God-geleerdheid...*

Escritura nos ofcrece um rètrato multifacetado e glorioso da obra de redenção. O pacto dc salvação torna conhecidas a nós as relações e a vida das três pessoas do Ser Divino como uma vida pactuai, uma vida de autoconsciência e liberdade perfeitas. Aqui, dentro do Ser divino, a aliança floresce inteiramente. Enquanto a aliança entre Deus e a humanidade - por causa da distância infinita entre as partes - tem sempre mais ou menos o caráter de uma concessão (õiaOr|k:r|) soberana, aqui, entre as três pessoas, há um pacto (ouyOr|ÍCT]) no pleno sentido da palavra. A maior liberdade e a mais perfeita harmonia coincidem. A obra de salvação é um empreendimento das três pessoas, no qual todas cooperam e cada uma realiza uma tarefa especial. Nos decretos, inclusive nos de predestinação, a vontade única de Deus ocupou o primeiro plano e seu caráter ainda foi obscurecido. Mas aqui, no pacto da salvação, a obra de redenção se sobressai em seu pleno esplendor divino. Ela *è* a obra divina/?ar *excellence.* Assim como, no tempo da criação da humanidade, Deus intencionalmente delira consigo mesmo com antecedência (Gn 1.26), assim também, na obra de recriação, cada uma das três pessoas, ainda mais claramente, age em seu próprio caráter distinto, mas é uma obra somente de Deus: dele, através dele e para ele são todas as coisas. Nenhum ser humano lhe deu um conselho ou alguma dádiva para que seja restituído *[cf* Rm. 11.34-36]. É somente o Deus trino, Pai, Filho e Espírito, que, em conjunto, concebe, determina, executa e completa toda a obra de salvação.

Esse pacto de salvação, porém, também forma o elo entre a obra eterna de Deus para a salvação e aquilo que ele faz no tempo. A aliança da graça revelada no tempo não está suspensa no ar, mas repousa sobre um fundamento eterno, imutável. Ele está firmemente fundamentado no conselho e na aliança do Deus trino e é a aplicação e execução dele que infalivelmente acontece. Na verdade, na aliança da graça estabelecida por Deus com os seres humanos, os seres humanos não são os iniciadores ativos e atuantes, mas é novamente o Deus trino que, tendo planejado a obra de recriação, agora a realiza. É uma falsa percepção a de que Deus primeiro fez sua aliança com Adão e Noé, com Abraão e Israel, e apenas finalmente com Cristo. A aliança da graça já estava pronta desde a eternidade no pacto de salvação das três pessoas e foi realizada por Cristo desde o momento em que ocorreu a queda. Cristo não começou a agir somente com sua encarnação, e o Espírito Santo não iniciou sua obra com o derramamento, no dia de Pentecostes. Mas, assim como a criação é uma obra trinitária, assim também a recriação foi, desde o princípio, um projeto das três pessoas. Toda a graça que é estendida à criação depois da queda vem a ela do Pai, através do Filho e no Espírito Santo. O Filho apareceu imediatamente depois da queda, como mediador, como o segundo e último Adão, que ocupa o lugar do primeiro, restaura aquilo que foi corrompido e realiza o que o primeiro não conseguiu realizar. E o Espírito Santo imediatamente agiu como o Parácleto, aquele que aplica a salvação adquirida por Cristo. Toda a mudança que ocorre, todo o desenvolvimento e progresso na compreensão e no conhecimento, portanto, ocorre por parte da criatura. Em Deus não há variação ou sombra dc mudança [Tg 1.17]. O Pai é o Pai eterno, o

Filho é o Mediador eterno e o Espírito Santo é o Parácleto eterno. Por essa razão, o Antigo Testamento também é visto como um em essência e substância com o Novo, pois, embora Deus comunique sua revelação sucessiva e historicamente e a faça progressivamente mais rica e mais completa e a humanidade, portanto, cresça em conhecimento, posse e alegria da revelação, Deus é e continua sendo o mesmo. O sol apenas gradualmente ilumina a terra, mas ele mesmo permanece o mesmo, manhã e tarde, durante o dia e a noite. Embora Cristo tenha completado sua obra na terra somente no meio da história e embora o Espírito Santo só tenha sido derramado no dia de Pentecostes, Deus era capaz, já nos dias do Antigo Testamento, de distribuir plenamente os benefícios a serem adquiridos e aplicados pelo Filho e pelo Espírito. Os crentes do Antigo Testamento foram salvos da mesma forma que nós. Há uma só fé, um só mediador, um só Caminho para salvação e uma só aliança da graça.[48]

## A ALIANÇA COM A NATUREZA

[347] Com relação à execução do pacto de salvação no tempo, porém, devemos ser cuidadosos em distinguir entre a aliança da graça em um sentido mais amplo e em um sentido mais estrito. A ideia universal de salvação encontrada na revelação não é entendida apropriadamente quando, na discussão da aliança da graça no tempo, imediatamente partimos para Israel e a igreja do Novo testamento. A Escritura, afinal, não parte imediatamente de Adão para Abraão. Ela não abandona a humanidade como um todo, mas, em passadas largas, descreve seu desenvolvimento até o tempo de Abraão. Então, quando, de toda a raça humana, Abraão e Israel são escolhidos, o vínculo com essa grande parte da humanidade não é rompido. Israel não flutua, como uma gota de óleo, no mar de povos, mas permanece ligado, por numerosos vínculos, com os outros povos e, até o fim, mantém viva a expectativa também por eles. Na plenitude do tempo, judeus e gentios foram reconciliados em um Homem: a humanidade, como um todo, se reúne ao redor da cruz, e a igreja, escolhida dessa humanidade, está estreitamente ligada a ela. Natureza e graça, criação e recriação, estão relacionadas entre si como a Escritura as relaciona. Quando observamos bem, percebemos que as primeiras promessas de graça que são dirigidas por Deus a Adão e Eva depois da queda são totalmente universais e referem-se a toda a raça humana. Anteriormente, salientamos que toda punição pronunciada sobre o pecado em Gênesis 3 pode ser simultaneamente reconhecida como uma revelação da graça de Deus. Essa graça é estendida, sem qualquer restrição, a toda a humanidade. A graça comum e a graça especial ainda fluem de um só canal. Na punição que Deus pronunciou depois da transgressão sobre a serpente, a mulher e o homem, ouvimos a voz da misericórdia de Deus mais do que de sua ira. Ela é tanto punição quanto promessa, é uma "punição graciosa e cheia de alegria" (Lutero). Nela, portanto, está a origem c a vitória da humanidade como um todo. Religião

[48] *M. Schneckenburger e E. Güder, *Vergleicliende Darstellung,* II, 135ss.; G. Vos, "Covenant in Reformed Theology".

c moralidade, culto e cultura têm sua origem aqui. No longo período que vai de Adão a Noé, tudo isso se desenvolveu sob a influência da graça comum e da graça especial de Deus. Os poderes originais, instilados por Deus na criação em várias criaturas, embora tenham sido quebrados, continuaram a agir, mesmo depois da queda, por um longo tempo.

Isso é expresso, especialmente, na força e na surpreendentemente grande expectativa de vida das pessoas antes do dilúvio (Gn 5.5s.) e na operação dramaticamente mais poderosa dos elementos naturais, que só foram restringidos mais tarde no tempo (Gn 8.22). Essa história relatada na Escritura é confirmada pela tradição dos povos que menciona, em sua época de ouro, de prata, de bronze e de ferro, um declínio gradual da humanidade, e também pela geologia, segundo a qual, precedendo nosso período, houve um período no qual prevaleceu uma temperatura mais elevada em toda a terra, as estações ainda não tinham sido definidas e o fogo e a água desempenhavam um papel muito mais sensacional do que hoje. Na transição da Era Mesozoica para a Era Cenozoica, ocorreram importantes mudanças: uma vasta expansão dos continentes pela elevação de extensas placas do fundo mar acima da água; a formação de montanhas como os Alpes, os Pirinéus, o Cárpato, o Himalaia, as Cordilheiras e outras; uma grande alteração no clima; a extinção dos grandes animais e plantas pré-históricos, e assim por diante.[49] Diante de tudo isso, a maior força e maior longevidade dos seres humanos no período de Adão a Noé não é improvável. O estilo de vida mais simples, o trabalho menos exaustivo, o número menor de enfermidades malignas, a operação continuada da situação anterior à queda oferecem explicação suficiente para isso. Ainda hoje, por meio de exceções, ouvimos falar de períodos de vida de 120 a 150 anos. Não podemos conceber uma necessidade física como a razão pela qual a vitalidade humana deve se exaurir depois de 70 a 80 anos.[50] A religião, também sobreviveu à queda e adquiriu formas fixas no sacrifício (Gn 4.3), oração e pregação (Gn 4.26). A cultura começou com a agricultura, a pecuária e a construção de cidades (Gn 4.17); as artes e as ciências começaram a florescer (Gn 4.20ss.).

Mas esse primeiro período da história da humanidade logo se tornou marcado pela mais terrível impiedade. A corrupção do melhor provou ser o pior; os poderes e dons extraordinários foram usados a serviço do pecado. Esse período foi antecipado pelo fratricídio. Os cainitas, separando-se dos setitas, concentraram-se em dominar a terra (Gn 4.20ss.) e encontraram sua força na espada (Gn 4.24). Mas somente quando os dois, setitas e cainitas, se misturaram, a impiedade explodiu: eram continuamente maus os desígnios de seu coração (Gn 6.5).

---

[45] *F.xPifaffuSchöpfungsgeschichte* (Frankfurt a. M.: Hcydcr & Zimmer, 1877), c. 11-15; E. Haeckel, *Naturliche Schöpfungsgeschichte,* 5ª ed., 2 vols (Berlim: G. Rcimcr, 1874), 520ss.; P. Wossidlo, *Leitjaden der Mimnidltgie und Geologie fiir höhere Lehranstallen* (Berlim: Weidmann. 1889), 196ss Ver também, sobre a importância geológica do dilúvio dc Noé, H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* 11, 505-7 (#278).

[46] '"*Fürcr, "Das Lcbcnsaltcr des Mcnschen usw.". *Der Beweis des Glaubens* (1868): 97ss., 184ss.; O. Zöckler, *DieLehre vom Urstand des Menschen* (Gütcrsloh: C. Bertelsmann, 1879), 244-88; P. Schanz, *Das Aller des Menschengeschlechts nach der Ileiliglsm Schrifl dcr Profangeschichte und der Vorgeschichte* (Frciburg i. B.: Hcrder, 1896); L. Büchncr, *'s Menschen Levensduur,* trad. J. J. Schwecke (Amsterdã: N. J. Bonn, 1892).

Esse foi um período tão cheio de iniqüidade que nunca acontecerá novamente, até que venha o dia do Filho do Homem (Mt 24.37). Em um dilúvio calamitoso, toda essa geração desaparece, exceto a família de Noé, que, então, se torna o núcleo de uma nova humanidade. O período posterior ao dilúvio é totalmente diferente do período anterior a ele. No período de Adão a Noé, a natureza - o mundo das plantas e dos animais - e a humanidade tinham um caráter muito diferente daquele do período que se seguiu. Poderoso e abundantemente provido de dons, o mundo foi, por assim dizer, deixado por sua própria conta por algum tempo, mas logo se tornou evidente que, se Deus não interviesse vigorosamente, o mundo pereceria por causa de sua própria impiedade. Com Noé, portanto, começa um novo período. A graça que se manifestou imediatamente depois da queda agora foi exercida mais vigorosamente na restrição do mal. Deus fez uma aliança formal com todas as suas criaturas. Essa aliança com Noé (Gn 8.21-22; 9.1-17), embora esteja arraigada na graça de Deus e seja mais intimamente ligada à efetiva aliança da graça, porque a sustenta e prepara, não é idêntica a ela.[31] Em vez disso, essa é uma "aliança de longanimidade" feita por Deus com todos os seres humanos e até mesmo com todas as criaturas. Ela limita a maldição sobre a terra; controla a natureza e restringe seu poder destrutivo; a violência apavorante da água é refreada; uma alternação regular de estações é introduzida. Todo o mundo irracional da natureza é submetido a ordenanças que estão ancoradas na aliança de Deus. O arco-íris é colocado nas nuvens como sinal e penhor (Gn 8.21-22; 9.9-17).

Agora aparece uma humanidade que, em comparação com a precedente, é de natureza muito mais frágil, reduzida em poder e possui um período de vida muito menor. A bênção da multiplicação é mais uma vez expressamente afirmada (Gn 9.1); temor e medo dos seres humanos são colocados em cada animal (v. 2); as plantas verdes e a carne são dadas aos seres humanos para alimento (v. 3). A vida humana é protegida pela exigência da pena de morte para o assassino e, por implicação, em princípio, pela instituição do governo (vs. 5-6). E, mais tarde, quando a humanidade, construindo a torre de Babel, elabora um plano para continuar vivendo em conjunto em uma só localidade e a começar um império mundial, Deus frustra o plano, dispersa-a em povos e línguas e, dessa forma, também contém o desenvolvimento e a explosão da impiedade. A graça de Deus, portanto, se manifesta muito mais vigorosamente depois do dilúvio do que antes dele. A isso se deve a existência da vida e da raça humana; a expansão e o desenvolvimento dos povos; estados e sociedades, que, gradualmente, vieram à existência. Religião e moralidade, que não foram completamente perdidas nem mesmo entre os povos mais degenerados; e as artes e as ciências, que alcançaram um alto nível de desenvolvimento. Tudo o que, depois da queda, ainda é bom, até mesmo nos atos pecaminosos em todas as áreas da vida, toda a estrutura da justiça civil, é fruto da graça comum

[51] Literatura mais antiga sobre a aliança noética pode ser encontrada em C. Vitringa, *Doctr. christ.,* IV. 286.

de Deus.[52] Admito que Deus permitiu que os gentios seguissem seus próprios caminhos (At 14.16), mas não os abandonou; ele não deixou de testemunhar a eles, mas revelou-se a eles através das obras de suas mãos (At 14.16-17; 17.27-28; Rm 1.19; Tg 1.17). O Logos ilumina todo ser humano que vem ao mundo (Jo 1.9). O Espírito Santo é o autor de toda vida, poder e virtude também entre os gentios (Gn 6.17; 7.15; SI33.6; 104.30; 139.2; Jó 32.8; Ec 3.19). A humanidade foi conduzida pela graça e sob a dispensação dessa aliança da natureza antes de Cristo e preparada para sua vinda.[53] Pode-se, de fato, falar, em um sentido positivo, da educação da humanidade por Deus.[54] Uma suscetibilidade para a salvação foi mantida e a necessidade dela foi despertada.[55]

## A ALIANÇA NA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO NO ANTIGO TESTAMENTO

[348] De caráter essencialmente diferente foi a preparação da salvação em Israel. A esse respeito, não devemos perder de vista a relação entre a aliança da graça e a aliança da natureza, entre Israel e os povos da terra. Israel foi tomado dentre as nações. Ele não era diferente nem melhor que outros povos. Ele até mesmo os superava em teimosia e obstinação e foi escolhido pela graça (Dt 7.7; 9.13; 32.5s.; Jr 5.23; Ez 16.3ss.; Am 9.7; Mt 11.21ss.). Também não é elemento peculiar da religião de Israel que todos os tipos de elementos que ocorrem nele não ocorram em outras religiões. Ao contrário, não há nada em Israel que impeça que analogias sejam encontradas por toda parte: circuncisão, sacrifício, oração, sacerdócio, templo, altar, cerimônias, dias de festas, tradições, costumes, códigos políticos e sociais e assim por diante ocorrem também entre outros povos, e, inversamente, instituições que apareceram somente depois da

[52] *Cf* a discussão prévia sobre a revelação geral, in H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 302-22 (#85-89).

[53] Sobre a data tardia da vinda de Cristo, veja, entre outros, Boaventura, *The Breviloquium,* trad. J. de Vinck, vol. 2 de *The Works of Bonaventure* (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), IV, 4; D. Petavius, "De incarnatione", in *De theologicis dogmatibus,* 8 vols. (Paris: Vives, 1865-67), II, c. 17; G. M. Jansen, *Praelecliónes theologiae dogmaticae,* 3 vols. em 2 (Utreeht: Van Rossum, 1875-79), II, 561.

[54] Sobre o tópico da educação divina da raça humana, ver as obras de Lessing, Herder, Van Heusde, Hofstede de Groot, e H. Lotze, *Micmcosmus,* trad. Elizabeth Hamilton e E. E. Constance Jones (Nova York: Scribner & Welford, 1866), II, 144, livro VII, c. 2: "The Meaning of History"; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), §37.

[55] A esse respeito, a doutrina da graça comum, o desenvolvimento da importância do paganismo, a preparação da vinda de Cristo e a plenitude do tempo também precisam ser examinadas aqui. Ver F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke,* 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), II/4, 74-118; A. Wuttke, *Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit, und Staatsverfassung,* 2 vols. (Breslau: Max, 1852-53); A. Tholuck, *Der sittlicher Charakter des Heidenthums* (Gotha: Perthes, 1867), VII, 1-91; G. Uhlhorn, *Der Kampf des Christenthums mil dem Heidenthum* (Stuttgarf: Gundert, 1899), c. 1,2; D. Zahn, *Die natürliche Moral christlich beurteilt und angewandt auf die Gegenwart in Kirche, Schule, und innerer Mission* (Gotha: G. Schloeszmann, 1881); F. Hettinger, *Apologie des Christentums,* org. Eugen Müller, 9ª ed., 5 vols. (Freiburg i. B. e St. Louis: Herder, 1906-8), II, 52ss.; P. Schanz, *A Christian Apology,* trad. Michael F. Glancey e Victor J. Schobel, 4ª ed. rev. (Ratisbon: F. Pustet, 1891), II, Iss. O. Pfleiderer, *Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosopliie* (Halle: Gebauer & Schwetschke, 1904); 'Schuckleber, "Ein Streifzung durch die antike Philosophie, aisdie Zeitcrfiillt vvar", *Neue kirchliche Zeitschrift* (1908): 935-72; P. Wendland, *Die heUenitisch-römische Kultur in ihrer Beziehungen zu Judentum und Christentum* (Tübingen: Mohr, 1907); A. Deissmann, *Licht vom Osten;* J. Bochmer, *Reichsgottesspuren in der Völkerwelt* (Giitersloh: Bertelsmann, 1906); Talbot, "The Preparation in History for Christ", in *Lux Mundi,,* org. C. Gore, 13ª ed. (Londres: Murray, 1892), 93-131; H. M. Van Nes, *De AdventstijSet der wereld* (Roterdã: Wenk & Birkhoff, 1896).

queda, como poligamia, escravidão e assim por diante são encontradas também em Israel. Até mesmo teofania, profecia e milagre têm sua analogia e caricatura no paganismo.[56] Não é apenas o direito, mas também a obrigação do estudo do Antigo Testamento trazer todas essas coisas à luz do dia.

Não devemos - por causa da semelhança e relação entre elas - negligenciar a diferença essencial. Essa diferença é a graça especial, que era desconhecida dos pagãos. Todas as religiões pagãs são obstinadas e legalistas. Todas elas são efeitos secundários e adulterações da aliança das obras. Os seres humanos, aqui, consistentemente tentam produzir sua própria salvação através de purificações, asceses, penitências, sacrifícios, cumprimento de leis, cerimônias, *etc.*

Tudo isso, porém, é diferente de Israel.[57] Isso fica imediatamente evidente pelo fato de que, para Israel, Yahweh era, desde o início, também Elohim, o Criador do céu e da terra. Até mesmo as partes mais antigas do Antigo Testamento, de acordo com o moderno criticismo, claramente exprimem essa crença (Gn 2.4; Êx 20.11). Em Israel, a relação Deus-mundo nunca é concebida senão como a relação entre Criador e criatura.[58] Apenas com esse dogma, todo o paganismo, em princípio, é rejeitado. Ele é o fundamento da verdadeira e pura religião. Além disso, esse Criador do céu e da terra é também aquele que sustenta e governa o mundo e que livre e graciosamente entrou em um relacionamento especial com Israel. Israel foi tomado dentre outros povos. Abraão foi um descendente de Sem, em cuja linhagem o conhecimento e o culto de Deus foram preservados com mais pureza e por um período maior. A aliança com Abraão foi preparada na história desde o tempo de Adão. A religião de Israel foi edificada sobre o amplo fundamento da religião original da humanidade. Apesar disso, a aliança com Abraão é uma nova e mais elevada revelação que novamente procede totalmente de Deus. Nessa aliança, é ele quem toma a iniciativa; ele a estabelece e escolhe Abraão. Através do nascimento miraculoso de Isaque, ele prova ser tanto o Criador quanto o Recriador de Israel. Na religião de Israel, não são os seres humanos que procuram Deus, mas Deus quem procura os seres humanos.

Essa aliança feita com os ancestrais continua mesmo quando, no Sinai, assume outra forma. Ela é o fundamento e o núcleo também da aliança sinaítica (Êx 2.24; Dt 7.8). A promessa não foi anulada pela lei que veio depois (G 13.17). A aliança feita com Israel não era essencialmente diferente daquela feita com Abraão. Como, anteriormente, Deus, livre e graciosamente, deu a si mesmo como escudo e recompensa a Abraão, independente de qualquer mérito de sua parte, prometeu ser o seu Deus e o da sua descendência, e, com base nisso, chamou Abraão para andar irrepreensivelmente diante de sua face, assim também foi Deus quem escolheu o povo de Israel, tirou-o do Egito, uniu-se com esse povo e o obrigou a ser santo e seu próprio povo. A aliança no monte Sinai é e continua sendo uma aliança de graça. "Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirei da terra do

[56] F.W.J. Schelling, *Werke,* II, 119-51.

[57] *Cf* H. Bavinck, *Philosophy ofRevelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 187ss.

[58] H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 4ª. Ed., 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprçcht, .1889), 565.

Egito, da casa da servidão" (Êx 20.2) é a declaração de abertura e o fundamento da lei, a essência da aliança da graça. Yahweh é e continua sendo perpetuamente o Deus de Israel antes e independente de qualquer dignidade ou mérito que Israel possa ter. Essa é uma aliança permanente que não pode ser quebrada nem mesmo por quaisquer pecados e iniquidades por parte de Israel (Dt 4.31; 32.26s.; Jz 2.1; SI 89.1-5; 105.8; 111.5; Is 54.10; Rm 11.1-2; 2Co 1.20).

Os benefícios concedidos a Israel por Deus nessa aliança são os mesmos que aqueles concedidos a Abraão, mas muito mais detalhados e especializados. Gênesis 3.15 já contém toda a aliança em uma casca de noz e todos os benefícios da graça. Deus quebra a aliança feita pelos primeiros seres humanos com Satanás, coloca inimizade entre eles, coloca-os do seu lado e promete-lhes vitória sobre o poder do inimigo. A grande promessa feita a Abraão é "serei o seu Deus, e você e seus descendentes serão o meu povo" (Gn 17.8; paráfrase). Esse é o conteúdo principal também da aliança de Deus com Israel. Deus é o Deus de Israel e Israel é seu povo (Êx 19.6; 29.46; *etc.).* Israel, portanto, recebe uma ampla variedade de bênçãos, não apenas bênçãos temporais, como a terra de Canaã, fertilidade do casamento, uma vida longa, prosperidade e vitória sobre seus inimigos, mas também bênçãos eternas, como a habitação de Deus entre eles (Êx 29.45; Lv 26.12), o perdão de pecados (Êx 20.6; 34.7; Nm 14.18; Dt 4.31; SI 32; 103; *etc.),* filiação (Êx4.22; 19.5-6; 20.2; Dt 14.1; Is 63.16; Am 3.1, 2; *etc.),* santificação (Êx 19.6; Lv 11.44; 19.2) e assim por diante. Todas essas bênçãos, porém, não são tão clara e evidentemente descritas no Antigo Testamento quanto no Novo. Nessa época, elas não teriam sido entendidas em sua importância espiritual. O natural vem primeiro, depois o espiritual. Todos os benefícios espirituais e eternos são, portanto, revestidos, em Israel, em formas sensoriais. O perdão de pecados é atrelado a sacrifícios de animais. A morada de Deus em Israel é simbolizada no templo construído em Sião. Afiliação de Israel é primariamente teocrática, e a expressão "povo de Deus" tem não somente um significado religioso, mas também um significado nacional. A santificação em um sentido ético é simbolizada na purificação cerimonial levítica. A vida eterna, para a consciência israelita, está escondida na forma de uma longa vida sobre a terra. Seria tolice pensar que os benefícios de perdão e santificação, de regeneração e vida eterna, portanto, não eram objetivamente existentes nos dias do Antigo Testamento. Eles eram definitivamente concedidos, nessa época, também por Cristo, que é eternamente o mesmo. No entanto, a consciência e o desfrute desses benefícios estava longe de ser tão rica no Antigo Testamento quanto era no Novo. A razão pela qual a aliança da graça em Israel assumiu essa forma simbólica única é para que essa consciência dos piedosos pudesse gradualmente, ao longo dos séculos, se abrir para as riquezas dos benefícios de Deus. A religião de Israel se associou a formas religiosas - formas que ocorrem entre outros povos - de sacrifício, altar, templo, sacerdócio, cerimônias e assim pôr diante. O espiritual e eterno se revestiu da forma do natural e temporal. O próprio Deus, Elohim, Criador do céu e da terra, como Yahweh, o Deus da

aliança, desceu ao nível da criatura, entrou na história e assumiu linguagem, emoções e formas humanas para se comunicar, com todas as suas bênçãos espirituais, aos seres humanos e, assim, preparar para sua encarnação, sua morada permanente e eterna na humanidade. Nem mesmo teríamos à nossa disposição palavras com as quais pudéssemos nomear o espiritual se o espiritual, primeiro, não tivesse se revelado na forma do natural. Criaturas sensoriais, como nós, só podem expressar coisas espirituais analogicamente. Se o eterno não tivesse se colocado ao nosso alcance no tempo, se Deus não tivesse se tomado um ser humano, seus pensamentos não poderiam ser comunicados em nossa linguagem na Sagrada Escritura. Se Deus tivesse permanecido eternamente velado para nós, teríamos sempre permanecido silentes sobre ele.

Assim como Abraão, quando Deus se aliou a ele, foi obrigado a "andar diante dele", assim também Israel, como povo, foi admoestado, pela aliança de Deus, a uma nova obediência. Toda a lei, que a aliança no monte Sinai colocou a seu serviço, tem a intenção de incentivar Israel, como povo, a "andar" no caminho da aliança. Ela é apenas uma explicação da afirmação feita a Abraão: "Anda na minha presença e sê perfeito" [Gn 17.1], e, portanto, não mais um cancelamento da aliança da graça e o fundamento da aliança das obras do que as palavras ditas a Abraão. A lei de Moisés, portanto, não é antitética à graça, mas subserviente a ela e assim também foi entendida e exaltada em todo o tempo pelos homens e mulheres piedosos de Israel. Mas, isolada da aliança da graça, ela, de fato, se tornou uma letra que mata, um ministério de condenação. Outra razão pela qual, no tempo do Antigo Testamento, a aliança da graça colocou a lei a seu serviço foi para que ela pudesse despertar a consciência de pecado, aumentasse o sentimento de necessidade de salvação e reforçasse a expectativa de uma revelação ainda mais rica da graça de Deus. É por essa perspectiva que Paulo enxerga especialmente a dispensação veterotestamentária da aliança da graça. Ele escreve que Israel, como menor de idade, colocado sob a tutela da lei, tinha de ser conduzido a Cristo (Rm 10.4; G1 3.23s.; 4.Is.) e que, com relação a isso, o pecado seria aumentado e a inutilidade das obras para a salvação e a necessidade de fé seriam entendidas (Rm 4.15; 5.20; 7.7s.; 8.3; G1 3.19). Por um lado, portanto, a lei era subserviente à aliança da graça: ela não era uma aliança das obras disfarçada e não tinha o propósito de que os seres humanos obtivessem a justificação por suas próprias obras. Por outro lado, seu propósito era lançar o fundamento para uma dispensação melhor e mais exaltada dessa mesma aliança da graça, que viria na plenitude do tempo. A impossibilidade de se cumprir a aliança sinaítica e as exigências da lei tornaram necessária outra e melhor dispensação da aliança da graça. A aliança eterna da graça foi instigada a uma revelação mais exaltada de si mesma pela imperfeição da forma temporária que havia assumido em Israel. O pecado aumentou para que essa graça pudesse ser superabundante. Cristo não podia se tornar humano imediatamente depois da queda e a graça não podia se revelar imediatamente em todas as suas riquezas. Havia uma necessidade de preparação e educação. "Não era adequado

que Deus se encarnasse no início da raça humana, antes do pecado, pois o remédio é dado somente depois que surge a enfermidade. Também não era adequado que Deus se encarnasse imediatamente depois do pecado para que o homem, tendo sido humilhado pelo pecado, pudesse entender sua necessidade de um libertador. Mas aquilo que havia sido decretado desde a eternidade ocorreu na plenitude do tempo".[59]

## A NOVA ALIANÇA

A necessidade dessa educação e preparação não surge, objetivamente, em Deus, como se ele fosse inconstante, nem em Cristo, como se ele não fosse o mesmo ontem, hoje e para sempre, nem nos benefícios espirituais, como se eles não existissem e não pudessem ser comunicados por Deus, mas surge, subjetivamente, no estado da raça humana, que, precisamente como raça, tinha de ser salva e, portanto, tinha de ser gradualmente preparada e educada para a salvação em Cristo.[60] Cristo, portanto, é o ponto decisivo dos tempos, a cruz é o ponto focal da história do mundo. Primeiro, tudo foi conduzido na direção da cruz; subsequentemente, tudo foi inferido da cruz.

Dessa forma, quando veio a plenitude do tempo e Cristo completou sua obra sobre a terra, a aliança da graça progrediu para uma dispensação mais exaltada. Os crentes em Israel, de fato, sabiam que a dispensação sinaítica era apenas temporária e, portanto, aguardaram o dia da nova aliança com ansiedade. Jesus, com os apóstolos, que lia o Antigo Testamento dessa forma, viu nele a mesma aliança da graça com os mesmos benefícios que agora se tornaram plenamente manifestos. O Antigo e o Novo Testamento são, em essência, uma só aliança (Lc 1.68-79; At 2.39; 3.25). Eles têm um só evangelho (Rm 1.2; G1 3.8; Hb 4.2; 2Tm 3.15); um só mediador, isto é, Cristo, que existia também, nos dias do Antigo Testamento (Jo 1.1, 14; 8.58; Rm 8.3; 2Co 8.9; G14.4; Fp 2.6; *etc.),* exercia seu ofício de mediador (Jo 8.56; ICo 10.4; IPe LU; 3.19; Hb 13.8) eé o único mediador para todos os seres humanos em todos os tempos (Jo 14.6; At 4.12; 1 Tm2.5). Isso incluía uma só fé como o caminho de salvação (Mt 13.17; At 10.43; 15.11; Rm 4.11; G1 3.6-7; Hb 11), as mesmas promessas e benefícios decorrentes da comunhão com Deus (2Co 6.16; Ap 21.3), perdão, justificação (At 10.43; Rm 4.22) e vida eterna (Mt 22.32; G13.18; Hb 9.15; 11.10; *etc.). O* caminho era o mesmo sobre o qual os crentes do Antigo Testamento tinham andado, mas a luz na qual eles andavam era diferente.[61]

Apesar dc toda a unidade entre eles, também há diferenças. O Antigo e o Novo Testamento, como diferentes dispensações da mesma aliança da graça, estão relacionados como promessa e cumprimento (At 13.32; Rm 1.2), como sombra e substância (Cl 2.17), como a letra que mata e o Espírito que vivifica (2Co 3.6ss.),

[59] T. Aquino, *Summa theol.,* III, q. 1, art. 5.

[61] J. Calvino, *Instituías,* II.xi, xiii, xiv.

[61] J. Calvino, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philipjpiins and Colossians,* trad. T. H. L. Parker (Grand Rapids: Ecrdmans, 1965), sobre Gálatas 3.23.

como servidão e liberdade (Rm 8.Í5; G14.1ss., 22ss.; Cl 2.20; Hb 12.18s.), como particular e universal (Jo 4.21; At 10.35; 14.16; G14.4-5; 6.15; Ef 2.14; 3.6).

A novidade do Novo Testamento, portanto, é o abandono das formas nacionais não arbitrárias, mas ainda temporárias e sensoriais sob as quais a mesma graça havia sido revelada nos dias antigos. A nova dispensação já começa, em certo sentido, quando, com o nascimento de João Batista e Jesus, as promessas do Antigo Testamento começam a ser cumpridas. Apesar disso, a antiga dispensação ainda permaneceu em vigor até a morte de Cristo.[62] O próprio Jesus era um israelita, cumpriu toda a justiça e ainda se preocupou apenas com as ovelhas perdidas da casa de Israel. No entanto, em sua morte, a cortina do templo se partiu em duas (Mt 27.51), o testador morreu (Hb 9.15-17), o Novo Testamento foi fundamentado em seu sangue (Mt 26.28), o registro de dívida que havia contra nós foi removido (Cl 2.14), a parede que fazia a separação foi derrubada (Ef 2.14) e assim por diante. Factualmente, a antiga dispensação pode se esvair aos poucos, mas, legalmente, ela foi abolida. Melhor ainda, nada foi abolido, mas o fruto ficou maduro e rompeu a casca. A igreja, carregada como um feto no ventre de Israel, nasceu para uma vida independente e, no Espírito Santo, recebeu um princípio de vida imanente próprio. O sol da justiça chegou ao seu zénite no céu e brilhou sobre todos os povos. A lei e os profetas foram cumpridos e, em Cristo, como seu fim e objetivo, alcançaram seu propósito. A lei foi dada através de Moisés; a graça e a verdade vieram através de Cristo (Jo 1.14). Ele é a verdade (Jo 14.6), a substância (Cl 2.17) em quem todas as promessas e sombras foram cumpridas. Nele, todas as coisas foram cumpridas. Ele é o verdadeiro profeta, sacerdote e rei; o verdadeiro servo do Senhor, a verdadeira expiação (Rm 3.25), o verdadeiro sacrifício (Ef 5.2), a verdadeira circuncisão (Cl 2.11), a verdadeira Páscoa (ICo 5.7) e, portanto, sua igreja é a verdadeira semente de Abraão, o verdadeiro Israel, o verdadeiro povo de Deus (Mt 1.21; Lc 1,17; Rm 9.25-26; 2Co 6.16-18; G13.29; Tt 2.14; Hb 8.8-10; IPe 2.9; Ap 21.3), o verdadeiro templo de Deus (1 Co 3.16; 2Co 6.16; Ef 2.21; 2Ts 2.4; Hb 8.2, 5), o verdadeiro Sião e a verdadeira Jerusalém (G14.26; Hb 12.22), sua oferta espiritual, a verdadeira religião (Jo 4.24; Rm 12.1; Fp 3.3; 4.18; *etc.).* Nada do Antigo Testamento foi perdido no Novo, mas tudo é cumprido, amadurecido, alcança seu pleno desenvolvimento e, agora, fora da casca temporária, produz o miolo eterno. Não é o caso que cm Israel havia um verdadeiro templo, verdadeiro sacrifício e verdadeiro sacerdócio e assim por diante e que todas essas coisas desapareceram. O inverso é que é verdade: de tudo isso, Israel possuía apenas uma sombra, mas, agora, a substância emergiu. As coisas que vemos são temporais, mas as invisíveis são eternas.[63]

[62] *Cf* C. Vitringa, *Doclr. christ.,* VI, 292-300: dc ínitio Novi Testamcnti.

[63] Não podemos entrar cm uma discussão e refutação das novas interpretações sobre a religião dc Israel aqui. Apesar disso, o leitor deve se lembrar dc que essas interpretações, longe dc serem unânimes, divergem cm três direções. Muitos estudiosos creem que a religião dc Israel sc desenvolveu dc forma evolucionista a partir do polidemonismo, através do henoteísmo até o monoteísmo ético (Wcllhausen, Kucncn, Graf, Guthe, Marti e outros). Outros tentam atrelar o monoteísmo dc Israel, e numerosos relatos e costumes, à Babilônia (Winklcr,

## A RELAÇÃO COM A ALIANÇA DA NATUREZA

[349] Essa aliança da graça, que através de várias dispensações, foi plenamente realizada no Novo Testamento, foi, desde o primeiro momento de sua revelação, e é ainda hoje cercada e sustentada, por todos os lados, pela aliança da natureza que Deus estabeleceu com todas as criaturas. Embora a graça especial seja essencialmente distinta da graça comum, está intimamente ligada a ela. Afinal, embora a aliança com Noé seja chamada - com o propósito de diferenciação - de "aliança da natureza", ela não flui da natureza de Deus e não foi dada com a natureza das coisas. Ela também repousa sobre a graça, procede da paciência de Deus e concede todos os benefícios e bênçãos naturais pela bondade geral de Deus. Ela é uma aliança de graça no sentido amplo. Além disso, é o Pai que - não independente do Filho, mas especificamente através do Logos e do Espírito - produz todas as forças e dons presentes na natureza e na humanidade não regenerada (Jo 1.4-5, 9, 10; Cl 1.17; SI 104.30; 139.7). Esse Logos e esse Espírito que habitam e trabalham em todas as criaturas e seres humanos são os mesmos agentes que, como Cristo e o Espírito de Cristo, adquirem e aplicam todos os benefícios que pertencem à aliança da graça. Pai, Filho e Espírito, então, preparam para a aliança da graça na aliança da natureza e a estendem, por assim dizer, na aliança da natureza.

O caráter essencial da aliança da graça, portanto, consiste no fato de que ela procede da graça especial de Deus e tem como seu conteúdo nada além da graça - bênçãos imerecidas e às quais o ser humano não tem direito por não ter cumprido a lei. Nesse sentido ela é essencialmente diferente da aliança das obras, que foi estabelecida antes da queda e quebrada por ela. Admito que também é verdade sobre a aliança das obras que Deus não foi obrigado a apresentá-la. Foi sua bondade condescendente, e, portanto, sua graça, em um sentido geral, que o levou a estabelecer essa aliança com os seres humanos. Ele, dessa forma, estabeleceu e determinou cada parte dela: ela é sua ordenança e instituição. Apesar disso, nessa aliança das obras, Deus veio à humanidade com a exigência de obediência e - somente dessa forma e com a condição de cumprimento dela - prometeu conceder-lhes as bênçãos do céu, vida eterna e o desfrute da visão beatífica. A aliança das obras, portanto, levou em consideração o livre-arbítrio do primeiro casal humano. Em parte, ela dependia deles e era, portanto, insegura e instável. De fato, ela foi quebrada não por Deus, mas pelo primeiro casal humano. Deus mantém a regra de que aqueles que cumprem a lei recebem vida eterna. Ele coloca isso em sua lei, dá testemunho disso em toda consciência humana e valida essa afirmação em Cristo. No entanto, os seres humanos quebraram a aliança das obras. Agora não são mais capazes de adquirir vida cumprindo-a. Através das obras da lei ninguém pode ser justificado. Em

F. Dclitzsch, Jeremias, Erbt e outros). Ainda outro grupo considerável de estudiosos sustenta que a religião de Israel era, desde o inicio, um tipo c o resultado dc uma revelação especial na vida dos patriarcas ou, pelo menos, na vida dc Moisés. Por causa da brevidade, *cf* E. Kõnig, *Geschichíe des Reiches Gottes,* 33; G. Wildebocr, *Hei Oude Testament,* 34ss.

distinção e em contraste com a aliança das obras, Deus estabeleceu outra, uma aliança melhor, não uma aliança legalista, mas evangélica. Mas ele a fez não com alguém que fosse somente humano, mas com o homem Cristo Jesus, que era seu próprio Filho unigénito e amado. E, nele, que participa da natureza e dos atributos divinos, essa aliança tem um fundamento decididamente firme. Ela não pode mais ser quebrada: é uma aliança permanente. Ela se apoia não em uma obra feita pelos seres humanos, mas no beneplácito de Deus, na obra do Mediador, no Espírito Santo, que permanece para sempre. Ela não depende de qualquer condição humana, não concede nenhum benefício baseado no mérito e não espera qualquer cumprimento da lei por parte dos seres humanos. Ela é da graça, por meio da graça e para a graça. O próprio Deus é o ser único e eterno, o fiel e verdadeiro, em quem ela se baseia e que a estabelece, mantém, executa e completa. A aliança da graça é a obra divina *par excellence* - somente sua obra e totalmente sua obra. Todo orgulho humano, aqui, é excluído: toda glória é devida ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo.

No entanto, isso ainda não descreve as plenas implicações da aliança da graça. Para isso ela deve ser elucidada não apenas em distinção, mas também em sua conexão com a aliança das obras. Depois que a aliança das obras foi quebrada, Deus não concebeu imediatamente uma aliança totalmente diferente, sem relação com a precedente e de caráter diferente. Isso simplesmente não podia acontecer porque Deus é imutável. A exigência apresentada aos seres humanos na aliança das obras não é arbitrária e caprichosa. A imagem de Deus, a lei e a religião só podem, por sua própria natureza, ser uma só. A graça, a natureza e a fé não podem anular e não anulam a lei. A aliança da graça não é, como Cocceius pensava, a abolição sucessiva da aliança das obras, mas seu cumprimento e sua restauração. "A graça repara e aperfeiçoa a natureza". Deus estabelece a exigência de que a vida eterna só pode ser obtida através da obediência e, quando uma pessoa viola essa lei, ela é expandida com outra: a lei de que a violação deve ser paga com punição. Depois da queda, portanto, Deus faz uma dupla reivindicação sobre os seres humanos: a do pagamento de uma penalidade pelo mal praticado e a de obediência perfeita a essa lei (satisfação e obediência). Em uma carta a Uytenbogaert, Armínio expressa a opinião de que, antes da queda, os seres humanos eram, de fato, obrigados à obediência, mas, depois da queda, apenas ao pagamento da penalidade, pois o contrato foi quebrado e a parte humana foi liberada de sua obrigação. Mas embora, na aliança das obras, a obediência à lei de Deus tenha sido projetada de uma forma especial e dirigida a um fim especial *(i.e.,* a garantia da vida eterna), ela é, como tal, fundamentada na natureza dos seres humanos e, portanto, uma obrigação da qual nunca poderão ser liberados. De outra forma, eles poderiam, através de uma violação, libertarem-se para sempre de cumprir todos os mandamentos de Deus e, assim, de todos os pecados e penalidades. A Escritura, portanto, não apenas pronuncia ojuízo de Deus sobre os pecadores (Dt 27.26; G1 3.10; Rm 6.23; Hb 10.27), mas também, depois da queda, mantém, para a humanidade, a

necessidade de obediência perfeita como caminho para a vida eterna (Lv 18.5; Mt 19.17; Lc 10.28).

A diferença entre a aliança das obras e a aliança da graça, portanto, consiste no fato de que, nesta, Deus afirma não uma, mas duas exigências, e que, com essa dupla exigência, aborda não a humanidade em Adão, mas a humanidade em Cristo. A aliança das obras e a aliança da graça, primariamente, diferem pelo fato de que Adão é substituído por Cristo. Em Gálatas 3.16-18, Paulo afirmaque a aliança com Abraão não foi anulada pela lei que veio mais tarde, mas estava efetivamente relacionada e baseada em Cristo, que cumpriu toda a promessa e deixou a herança. Ele volta ainda mais em Romanos 5.12-21 e 1 Coríntios 1 5.22.45-49. O pecado e a morte vêm à humanidade a partir de Adão; a justiça e a vida, a partir dc Cristo. Cristo é o segundo e último Adão, que restaura aquilo que o primeiro Adão corrompeu e assume o que ele negligenciou. Ele é o mediador da aliança da graça, o cabeça da nova humanidade. A essa ideia da Escritura, a teologia reformada, cm sua doutrina da aliança, fez mais justiça do que qualquer outra.

O curso do desenvolvimento com relação a isso, foi o seguinte. A doutrina da aliança da graça emergiu inicialmente com o propósito de manter a unidade essencial entre o Antigo Testamento e o Novo. De acordo com isso, também a relação entre Deus e os seres humanos *antes* da queda foi retratada como uma aliança, especificamente uma aliança de obras. A reflexão sobre a semelhança e a diferença entre a aliança das obras e a aliança da graça, então, levou à compreensão de que a aliança da graça, na medida em que foi feita com Cristo, era, essencialmente, uma aliança de obras. Foi, então, descoberto que, na aliança da graça, outra distinção tinha de ser feita entre a aliança, como feita com Cristo desde a eternidade (o pacto da salvação, o conselho dc paz) e a aliança como feita com os eleitos ou crentes no tempo, como a implementação desse conselho de paz. Finalmente, essa distinção foi abandonada: a aliança da graça e o conselho de paz são, agora, vistos como essencialmente idênticos. A aliança da graça foi deslocada para a eternidade como sendo feita ali com Cristo e, nele, com todos os que são seus. Este último ponto, a identificação do conselho de paz com a aliança da graça, foi primeiramente desenvolvido na Inglaterra, na obra de Rollock, Preston, Blake e no Catecismo Maior de Westminster,[64] e, mais tarde, foi adotada do inglês por Comrie, Brahe e outros.[65] Muitos teólogos reformados, porém, continuaram a objetar a essa identificação e a insistir na diferença entre os dois.[66]

---

[64] *Cf* G. Vos, "Covenant in Reformed Thcology"; T. Boston, *Eene Beschouwing van het Verhond der Genade.*

[65] *Cf,e.g.,* a explicação dc J. J. Brahe sobre o Salmo 89, *Ethans onderwyzinge in den negenenlachtisgen Psalm* (Amsterdã: Nicolaas Byl, 1765), v-xxxvi; W. G. T. Shcdd, *Dogmatic Theology,* 3ª ed., 3 vols. (Nova York: Scribncr, 1891-94), 11,360.

[66] F. Turretin, *Institutes of Elenciic Theology.* XII, 2, 12; H. Witsius, *Oeconomy of lhe Covenanls,* II, 2, 1; *idem, Miscellaneorum sacronim,* 3ª ed., 2 vols. (Hcrbom, Alemanha: Iohannis Nicolai Andreac, 1712), 11,820-24; R. Schuttc, *Tweelat verhandelingen behelzende de eersle eene verklaring van Gods Testament* (Amsterdã: dc Bruyn & van Toll, 1785), 143ss.; C. Hodge, *Syslematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribncr's sons, 1888), II, 358.

Na verdade, há uma diferença entre o pacto de salvação e a aliança da graça. No primeiro, Cristo é o fiador e cabeça; no segundo, é o mediador. O primeiro continua restrito a Cristo e requer dele que ele sofra a punição e cumpra a lei no lugar dos eleitos; a segunda é estendida a Cristo e através de Cristo aos seres humanos e requer deles a fé e o arrependimento que Cristo não podia ter e não teve em seu lugar. O primeiro se refere à aquisição dá salvação, é eterno e não tem relação com a história; a segunda trata da aplicação da salvação, começa no tempo e passa por várias dispensações.

Não obstante, considerada essa distinção, não devemos negligenciar a relação entre ambos e sua unidade. Na Escritura, há apenas duas alianças, dois caminhos para o céu para os seres humanos, a aliança das obras e a aliança da graça. A aliança das obras é o caminho para o céu para aqueles que não caíram, a aliança da graça é caminho para os seres humanos caídos. A aliança das obras foi feita com a humanidade em Adão; a aliança da graça foi feita com a humanidade em Cristo. Ele, e somente ele, é o cabeça substitutivo e representativo da humanidade. Assim, então, quando a Escritura diz que a aliança da graça foi feita com Adão, Noé, Abraão, Israel e outros, isso não deve ser entendido como significando que eles foram as partes efetivas e os cabeças dessa aliança. Ao contrário, naquele tempo e agora, no Antigo Testamento e no Novo, Cristo era e é o cabeça e a parte fundamental da aliança da graça, e, através de sua administração, ela veio aos patriarcas e a Israel. Aquele que existia desde a eternidade e que havia se tornado o fiador, também imediatamente depois da queda agiu como profeta, sacerdote e rei, como segundo Adão, como cabeça e representante da humanidade caída. Na aliança com Adão, Noé, Abraão, Davi e outros, ele é o mediador, o fiador que assume a responsabilidade pela implementação da aliança, realiza-a no coração dos seres humanos através de seu Espírito, ministra-a aos pecadores, concede seus benefícios, e incorpora à aliança aqueles que lhe pertencem. Do início ao fim, toda a aliança é confiada a ele. Somente nele ela é segura e firme. Assim como o Pai ordenou o reino para ele, assim também ele o ordena para aqueles que lhe foram dados. Ele distribui, como herança, os benefícios que adquiriu. A aliança é certa como um testamento: é uma aliança de testamentos e um testamento pactuai. Ela não envolve princípio e é relativamente sem importância se é salientada a dualidade ou a unidade entre o pacto de salvação e a aliança da graça, desde que fique claro que, no pacto de salvação, Cristo nunca pode, nem por um segundo, ser concebido independente dos que lhe pertencem, e que, na aliança da graça, os crentes nunca podem, nem por um segundo, serem concebidos fora de Cristo. Em ambos os casos, é o Cristo místico,[67] Cristo como o segundo Adão, que age como a parte negociadora. Adão, Abraão, Davi e outros podem ser tipos, mas o antítipo é Cristo. E como (como fica evidente em ICo 15.45ss.) Adão era tipo de Cristo até mesmo antes da queda, assim também a aliança da graça foi preparada não primeiro por Noé e Abraão, nem primeiro

[6] J. Zanchi. *De operum theologicorum,* 8 vols. (Genebra: Sumptibus Samuelis Crispini, 1617), II. 400ss.; P. van Mastricht, *Theologia,* V, 1,4.

pela aliança da graça com Adão, mas já na aliança das obras e por ela. Deus, que conhece e determina todas as coisas e incluiu também a quebra da aliança das obras em seu conselho quando criou Adão e instituiu a aliança das obras, já contava com Cristo e sua aliança de graça.[68]

## AUANÇA E ELEIÇÃO

[350] Portanto, de forma maravilhosa, a doutrina da aliança mantém a soberania de Deus em toda a obra de salvação. Ela ultrapassa em muito a aliança das obras na medida em que Cristo ultrapassa Adão. O Ser trino de Deus é manifesto muito mais claramente na recriação do que na criação. É o Pai que concebe, planeja e deseja a obra de salvação; é o Filho que a garante e efetivamente a realiza; é o Espírito que a implementa e aplica. E, em toda essa obra de salvação, do início ao fim, nada é introduzido que derive dos seres humanos. Ela é total e exclusivamente obra de Deus: é pura graça e salvação imerecida. Apesar disso, ou melhor, por causa disso, o fato de que essa doutrina da aliança mantém tão pura e plenamente a soberania de Deus na obra de salvação, porém, é extremamente importante observar que, ao mesmo tempo, ela permite, lindamente, que a natureza racional e moral dos seres humanos seja totalmente reconhecida. Na aliança das obras, esse ponto já foi explicado em detalhes.[69] No entanto, na aliança da graça, isso é expresso de forma ainda mais notável. A esse respeito, ela é muito diferente da eleição.[70] Reconhecidamente, as duas não são tão diferentes que a eleição é particular, enquanto a aliança da graça é universal, a primeira nega o livre-arbítrio e a segunda o ensina ou admite, a segunda retira o que a primeira ensina. No entanto, as duas diferem no fato de que, na eleição, os seres humanos são estritamente passivos, mas, na aliança da graça, desempenham um papel ativo. A eleição apenas e sem qualificação afirma quem são os eleitos e obterão infalivelmente a salvação; a aliança da graça descreve o caminho pelo qual essas pessoas eleitas chegarão a seu destino. A aliança da graça é o canal pelo qual a corrente da eleição flui para a eternidade. Nessa aliança Cristo, de fato, age como cabeça e representante dos que lhe pertencem, mas não os apaga ou destrói. Ele se responsabiliza por eles, mas faz isso de tal forma que eles mesmos, instruídos e capacitados pelo Espírito, também consciente e voluntariamente consentem com essa aliança. Embora a aliança da graça tenha sido feita com Cristo, através dele ela alcança também os que são seus e os abrange e incorpora completamente, corpo e alma. O pacto de salvação se expande para se tomar a aliança da graça. O cabeça da aliança da graça é, ao mesmo tempo, seu mediador. Por essa razão, desde o momento de sua anunciação pública, ela vem com a exigência de fé e arrependimento (Mc 1.15). No início, os teólogos reformados falavam livremente das "condições" da

[67] *Cf.* H. Bavinck, *Reformeddogmatics,* II. 561-62 (#293).
[68] *Ibid,,* 568-72 (#296).
[69] *Cf.* H. H. Kuyper, *Hamabdil: Van de heiligheid van het Genadeverbond* (Amsterdã: Bottcnburg, 1907), 18ss.

aliança.[71] No entanto, depois que a natureza da aliança da graça foi examinada mais cuidadosamente e defendida contra os católicos, luteranos e remonstrantes, muitos deles criticaram o termo e o evitaram.[72]

Na aliança da graça, isto é, no evangelho, que é a proclamação da aliança da graça, realmente não há exigências nem condições, pois Deus fornece aquilo que requer. Cristo realizou tudo e, embora ele não realize novo nascimento, fé e arrependimento em nosso lugar, ele os adquiriu para nós, e o Espírito Santo, portanto, os aplica. Não obstante, em sua administração por Cristo, a aliança da graça não assume essa forma condicional. O propósito é reconhecer os seres humanos como seres racionais e morais; embora tenham caído, tratá-los como tendo sido criados à imagem de Deus; e também, nesse nível supremamente importante, no que se refere ao seu bem ou mal eterno, torná-los responsáveis e inescusáveis; e, finalmente, fazer com que entrem livre e conscientemente nessa aliança e quebrem sua aliança com o pecado. A aliança da graça, portanto, é, de fato, unilateral: ela procede de Deus, que a projetou e definiu. Ele a sustenta e implementa. Ela é uma obra do Deus trino e é totalmente realizada entre as próprias três pessoas. No entanto, ela é destinada a se tornar bilateral, a ser consciente e voluntariamente aceita e cumprida pelos seres humanos no poder de Deus. Essa é a vontade de Deus, que se manifesta tão clara e lindamente na aliança para que a obra da graça seja claramente refletida na consciência humana e desperte a vontade humana para que se exerça enérgica e vigorosamente. A aliança da graça não amortece os seres humanos nem os trata como seres inanimados. Ao contrário, ela os inclui totalmente, com todas as suas faculdades e poderes, alma e corpo, pelo tempo e pela eternidade. Ela os abrange totalmente, não destrói seu poder, mas os priva de sua impotência. Ela não mata sua vontade, mas os liberta do pecado; ela não entorpece sua consciência, mas liberta-a das trevas. Ela recria toda a pessoa e, tendo-a renovado pela graça, a incentiva, livre e independentemente, com alma, corpo e mente, a amar a Deus e a se dedicar a ele. A aliança da graça declara que a honra e a aclamação de Deus não vencem às expensas dos seres humanos, mas em benefício deles, e celebra seus triunfos na recriação de toda a pessoa, em sua consciência iluminada e em sua liberdade restaurada.

---

[71] J. Calvino, *Instituías,* IV.xv, xvii; *idem, Commentary on Genesis,* trad. John King (Grand Rapids: Baker, 1979), sobre Gênesis 15.6; 17.4; *idem, Commentary on a Harmony of the Gospels of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids: Ecrdmans, 1949), sobre Mateus 3.7, 9; F. Gomarus, *Defoedere;* S. Marcsius, *Systèma Theologicum* (Groningen: Aemilium Spinneker, 1673), VII, 5; J. Trigland, *Antapologia* (Amsterdã: Joannam Janssonium \et ai], 1664), c. 18; prefácio á Versão Autorizada Holandesa (*Statenvertaling*) do Novo Testamento; G. Voetius, *Select. disp.,* V, 272-73.

[72] K. Oleviano, *Hei wezen van het Genadeverbond,* I, 13-14; F. Junius, *Op. theol. Select.,* XXV, 12, 13, 19; J. Cocceius, *De foedere,* §87; *idem, Summa theologiaé ex scripturis repeliía* (Amsterdã: J. Ravensteinium, 1665), 41,5,12, 13; J. Cloppenburg, *Defoedere,* §29; H. Witsius, *Oeconomy ofFaith,* III, 1,8-16; A. Franckcn, *Kern der Christelyke leere* (Roterdã: Losel, 1756), c. 23; W. Brakel, *The Christian's Reasonable Service,* trad. B. Elshout, 4 vols. (Ligonicr, PA: Soli Dco Gloria Publications, 1992-95), XVI, 17; A. von Comric, *Stellige en prakiikale verklaring van den IJeidelbergschen Caiechismus* (Minncrtsga: J. Blocmsma, 1844), I, 352; C. Vitringa, *Doctr. ChrisL,* VI, 224; Na Inglaterra, os antinomianos, como Tobias Crisp, a criticaram, mas encontraram, por sua vez, resistência por parte dc outros, como Richard Baxter e D. Williams.

Isso, ao mesmo tempo, implica ainda outra ideia, que se salienta na aliança da graça em distinção à eleição. Na eleição, os eleitos aparecem como muitas pessoas que conhecem a Deus pelo nome. Admito que essas pessoas são eleitas em Cristo e constituem um organismo com ele como sua cabeça. No entanto, na eleição, essa realidade não se destaca. Na aliança da graça, porém, isso é muito diferente. Aqui, Cristo entra em cena como a substituição de Adão, como segundo cabeça da raça humana. Aqui, Cristo, com sua igreja, manifestamente se mantém conectado com a humanidade sob Adão. A eleição chama a atenção especialmente para os indivíduos, mas ela mesma deixa aberta a possibilidade de que cada um dos eleitos individualmente e aos saltos, seja tirado da raça humana, nasça de novo e seja transferido para o céu. Entretanto, a aliança da graça diz que a eleição é realizada de modo muito diferente. Ela pronuncia a profunda e bela verdade de que Adão foi substituído por Cristo, que a humanidade que caiu na pessoa do primeiro é restaurada na pessoa do segundo; que não apenas uns poucos indivíduos separados são salvos, mas que, nos eleitos-sob-Cristo, o organismo da humanidade e o próprio mundo são salvos; que não somente a pessoa dos eleitos, mas também a "estrutura do organismo" que eles formam em Cristo é derivada da criação original em Adão. Por essa razão, a aliança da graça não salta de indivíduo para indivíduo, mas se perpetua orgânica e historicamente. Ela passa através de uma história e através de diferentes dispensações. Ela se acomoda a tempos e ocasiões designados pelo Pai como Criador e Sustentador. Ela nunca é feita com um indivíduo solitário, mas sempre com seus descendentes. Ela é uma aliança de gerações para gerações. Ela também não abrange apenas a pessoa do crente em um sentido abstrato, mas abrange essa pessoa concretamente, como ela existe e vive na história, incluindo, portanto, tudo o que é seu. Ela a inclui não apenas como uma pessoa, mas, também, como pai e mãe, como pai e filho, com tudo o que lhe pertence, com toda a sua família, dinheiro, posses, influência e poder, com todo o seu ofício e trabalho, intelecto e coração, ciência e arte, com sua vida na sociedade e no estado. A aliança da graça é a organização da nova humanidade sob Cristo como seu cabeça, como ela se articula com a ordem da criação, e, remontando a ela, qualitativa e intensivamente incorpora toda a criação.

É autoevidente, portanto, que a aliança da graça temporariamente - em sua administração e dispensação terrena - também inclui aqueles que permanecem internamente incrédulos e não participam dos benefícios da aliança. Com vista a essa realidade, os teólogos reformados fizeram uma distinção entre uma aliança interna e uma aliança externa,[73] ou entre "aliança" e "administração da aliança",[74] ou entre uma aliança absoluta e uma

"Comentário marginal da Versão Autorizada da Bíblia Holandesa sobre 1 Coríntios 7.14; 1 Pedro 2.9; H. Witsius, *Oeconomy ofFaith,* IH. 1,5; P. van Mastricht, *Theologia,* V. J,28.

[74] K. Oleviano, *Het wezen van het Genadeverbond,* I, 2; H. Alting, *Scriptorum Theologicoriim Heidelbergensium,* 2 vols. (Frcistadii [Amsterdã?]: Typographorum Bclgicac Focdcratac, 1646), 33; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XII, 6, 5.

aliança condicional.[73] Alguns[76] vão ainda mais longe e admitem a existência de duas alianças, uma dos eleitos e verdadeiros crentes, outra com membros externos, não genuinamente crentes, e, assim, tentam justificar o fato de estes serem membros da igreja e participarem da Ceia do Senhor. Mas outros[77] corretamente se opuseram a esse esquema. A aliança da graça é uma só, e seus lados externo e interno, embora, sobre a terra, nunca coincidam totalmente, não podem ser separados e colocados lado a lado. Certamente há ramos ruins na vinha e há joio entre o trigo, e, em uma casa grande, há utensílios de ouro e de barro (Mt 3.12; 13.29; Jo 15.2; 2Tm 2.20). No entanto, não temos o direito e o poder de separar os dois: no dia da colheita, o próprio Deus fará isso. Desde que - no julgamento do amor - andem no caminho da aliança, devem ser considerados e tratados como aliados. Embora não seja *da* aliança da graça, estão *na* aliança e, um dia, serão julgados de acordo com isso. Aqui sobre a terra estão ligados aos eleitos de todos os tipos de formas e os próprios eleitos, por serem membros da raça adâmica, só podem, como um organismo, serem reunidos sob Cristo como seu cabeça através da aliança.

[75] S. Marcsius, *Syst. theol.,* VIII, 7; J. Koclman, *Historísch verhael nopende der Labadisuten* (Amsterdã: Johannes Boccklholt, 1683), 566.

[76] "Blake, in G. Vos, "Covcnant in Rcformed Thcology"; Stoddard in Northampton, in J. Edwards, *Works,* I, 34 (nota do organizador: não está claro a que obra Bavinck está se referindo aqui e na nota 77, abaixo); J. Schuts, *Verhandeling over des heeren II. Avondmaa!* (Utreeht: Joahannes van Schoonhoven, 1765); R. Schutte, *Tweetal Verhandelingen* (Amsterdã: dc Bruync & van Toll, 1785).

[77] J. Edwards, *Works,* I, 185-295; J. Koclman, *Historisch Verhael Nopende der Labadi.sHSUn* 95ss.; J. C. Appelius, *De hervormde leer van den geestelyken staat der mensen* (Groningcn: Wcd. J. Spandaw, 1769); C. Vitringa, *Observationum sacrarum libri sex* (Franckcr: Wibii Bleck, 1712), U, c. 6; W. Brakcl, *Christians' Reasonable Service,* c. 16; B, dc Moor, *Comin, theol.,* V, 470; também *Ds. Dc Herder, *De Heraut* 937; *cf.* H. H, Kuyper, *Hamabdil,* 141 ss.

# 6

# A PESSOA DE CRISTO

*A necessidade de um mediador entre a humanidade e o divino é universalmente encontrada em todas as religiões. Esse fenômeno não è acidental, mas está arraigado na natureza humana e na própria religião. As ideia de encarnação e apoteose ocorrem em virtualmente todas as religiões. Isso tem levado muitas pessoas a considerarem as expectativas messiânicas em Israel como simplesmente pegas por empréstimo das nações ao seu redor*

*A escola da história das religiões, porém, confunde analogia com identidade e negligencia diferenças fundamentais. A profecia, em Israel, inclui o juízo divino sobre o povo de Deus, e o Salvador o liberta do pecado e da morte, em vez de oferecer libertação social e política. A profecia, traçando um novo curso na história de Israel, inclui a promessa divina e o cumprimento tipológico messiânico. O grande Filho do rei Davi estabelecerá um reino que inclui os gentios; ele será profeta e sacerdote, tanto quanto rei. Ele será o ungido do Senhor e o Espírito de Deus estará sobre ele.*

*Na plenitude do tempo, Jesus, o Cristo, aparece, proclamando a vinda do reino de Deus. Ele introduz uma nova compreensão do reino: ele è êtico-religioso, não político. Ele está presente em arrependimento, fé, novo nascimento, e ainda está por vir como uma realidade escatológica completa. A ideia de reino de Deus é realizada em dois momentos de grande alcance. Jesus sabe que é o Filho do Homem apocalíptico de Daniel 7 e o real Filho de Deus, aquele que o Pai amou e enviou como seu emissário. È como o Filho que exclusivamente conhece o Pai e é conhecido pelo Pai que Jesus exerce sua autoridade especial para perdoar pecados e revelar a vontade de Deus.*

*Todas as coisas que os apóstolos e a igreja cristã, mais tarde, ensinaram sobre a pessoa de Cristo, já estão contidas, em princípio, nos Evangelhos Sinóticos. A ressurreição iluminou, esclareceu e confirmou aquilo que os sinóticos ensinam: Jesus é o único Filho de Deus, o próprio Deus encarnado. Essa verdade gloriosa foi rica demais e profunda demais para ser absorvida imediatamente péla consciência cristã e reproduzida em uma clara fórmula para oferecer prova contra todo erro. O ebionis-*

mo considerou Jesus apenas como um homem superior; o gnosticismo separou nitidamente o que é material do que é divino. Em nenhum dos dois casos a união completa entre o humano e o divino recebeu tratamento adequado. Somente em Calcedônia a tendência nestoriana de separar o divino e o humano e a tendência eutiquiana de misturar os dois receberam uma formulação definitiva: "Uma pessoa em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação". A fórmula, porém, não impediu que o Oriente tendesse ao monofisismo, nem que o Ocidente se livrasse do misticismo e da deificação dos seres humanos.

As duas naturezas de Cristo, de acordo com a teologia católica romana e escolástica, permaneceram distintas, embora houvesse comunicação de propriedades da natureza divina para a natureza humana. Isso levou à ideia de que Jesus, na verdade, nunca foi realmente uma criança; nele, desde o princípio, a natureza humana foi divinizada e, portanto, tinha de ser adorada. A teologia luterana, embora considerasse a comunicação de propriedades como acontecendo da natureza divina para a pessoa, e não para a natureza humana, também misturou o divino e o humano, elevando a natureza humana acima dos limites estabelecidos para ela.

Em contraste, a teologia reformada, insistindo que "o finito não pode conter o infinito", claramente distinguiu, sem separação, as naturezas divina e humana, deixando lugar para o genuíno desenvolvimento humano por parte de Jesus e também uma real mudança do estado de sua humilhação para o de sua exaltação. Os teólogos reformados insistiram que foi a pessoa do Filho que se tornou carne, na natureza divina em si.

Muitos pensadores modernos não estão mais satisfeitos com os limites de Calcedônia. Consideram Calcedônia fruto do racionalismo grego e procuram redefinir a pessoa de Cristo em uma nova direção ético religiosa. Para Immanuel Kant, como o imperativo moral "farás" necessariamente implica "podes", Jesus só pode ser um modelo moral, um mestre de virtude. O Jesus histórico e seu ministério, morte e ressurreição não são importantes, é o Cristo ideal que importa. De diferentes formas, a mesma abordagem básica é feita por Fichte, Schelling e Hegel. Schleiermacher, por outro lado, rejeitou essa abordagem filosófia especulativa e procurou a importância de Jesus para a igreja em sua consciência de Deus poderosamente desenvolvida, que ele passou para seus seguidores. A pessoa de Jesus e sua vida religiosa são a chave do Cristianismo.

Embora a teologia, depois de Schleiermacher, tenha dado lugar a uma grande ênfase sobre a personalidade histórica de Jesus e estimulado uma grande quantidade de reflexão cristológica criativa no século 19, os resultados não foram satisfatórios para muitos, e, seguindo a liderança de Albrecht RitschI, os teólogos voltaram às preocupações éticas. Para RitschI, Jesus foi um homem ordinário, cuja vontade estava completamente em sintonia com a vontade de Deus. Isso o capacitou a encontrar o reino de Deus sobre a terra. Em sua abordagem, RitschI foi

*seguido por outros, como Herrmann e Harnack. O Jesus da história, especialmente o dos Sinóticos e do Sermão do Monte, tinha de ser retomado das adições de Paulo, João e da igreja prmMva.*

*A erudição do Novo Testamento, porém, inclusive entre os próprios críticos radicais, não permitiu que os teólogos defendessem o Jesus simples, ético, retratado pelos ritschlianos. As ideias joaninas e paulinas são encontradas* in nuce *nos próprios Sinóticos, com a elevada autoconsciência que Jesus tinha de seu pape! messiânico, falando como uma figura apocalíptica, realizando milagres e assumindo prerrogativas divinas, como, por exemplo, perdoar pecados. O verdadeiro Jesus histórico provou ser indefinível, a confissão da igreja, não imoderada. Além disso, ficou claro que as descrições revisionistas de Jesus eram desgraçadamente inadequadas para explicar o surgimento da igreja cristã e a força de sua confissão sobre Jesus, o Cristo, o Filho de Deus. Sugerir tudo isso como criação fantástica da igreja exagerou a credulidade. A conclusão do assunto: o Jesus histórico dos Evangelhos é o mesmo confessado por Paulo, João epela igreja primitiva.*

*A doutrina de Cristo é o ponto central de todo o sistema dogmático. Aqui, também, pulsa toda a vida éticorreligiosa do Cristianismo. Cristo, o Verbo encarnado, é, portanto, o fato central de toda a história do mundo. A encarnação tem seu pressuposto e seu fundamento no ser trinitário de Deus. A Trindade torna possível a existência de um mediador que participa tanto da natureza divina quanto da natureza humana e, assim, une Deus e a humanidade. A encarnação, porém, é a obra de toda a Trindade. Cristo foi enviado pelo Pai e concebido pelo Espírito Santo. A encarnação também está relacionada com a criação. A encarnação não era necessária, mas a criação dos seres humanos á imagem de Deus é uma suposição e uma preparação para a encarnação de Deus. A possibilidade de revelação e também de encarnação é dada com a criação e na criação. De fato, a criação deve ser concebida de forma infralaps ariana e Adão deve ser visto como um tipo de Cristo. O mundo foi criado de tal forma que, quando caísse, poderia ser restaurado. Embora a noção de que a encarnação poderia ter acontecido mesmo que o pecado não tivesse entrado no mundo tem muitos atrativos - o pecado não pode ser acidental; a verdadeira religião precisa de um mediador; Cristo precede a igreja - não há necessidade para essa hipótese. O ensino da Escritura sobre o decreto e o conselho de Deus é suficiente.*

*A encarnação não aconteceu imediatamente depois da queda, mas foi preparada por uma longa história de revelação divina. A revelação, assim como a geração eterna do Filho e a criação do ser humano, é outro pressuposto epreparação para a encarnação. OLogos, que estava com Deus e através de quem todas as coisas foram feitas, é aquele que se tornou carne. A revelação e a encarnação estão baseadas na comunicabilidade de Deus. A história da revelação como preparação para a encarnação está concentrada e alcança sua inteireza na eleição e no favorecimento de Maria, mãe de Jesus, bendita entre as mulheres. Maria é,*

*por isso, tida em alta estima por todos os cristãos, embora a veneração atribuída a ela por Roma seja excessiva e não escriturística, ligada mais à tradição e ao sistema hierárquico romano.*

*A oposição à doutrina da encarnação geralmente começa com um apelo à Escritura, mas esse fundamento ilusório não pode durar por muito tempo. As sementes da posterior doutrina eclesiástica estão verdadeiramente presentes no Novo Testamento. Finalmente, a própria religião cristã, isto é, a comunhão entre Deus e os seres humanos, não pode ser sustentada de outra forma senão pela confissão da divindade de Cristo. As modernas tentativas de permitir que o nome "Deus" seja usado com referência a Cristo, embora negando a encarnação, são, em análise final, uma mistura panteísta de Criador e criatura e um retorno à idolatria pagã. A ironia aqui é que, assim como as noções romanas de divinização, a teologia moderna nega a divindade de Cristo ao mesmo tempo em que estabelece a possibilidade de apoteose humana como uma conclusão razoável para o processo de evolução.*

*De acordo com as Escrituras, a encarnação acontece através de um nascimento virginal. Essa doutrina, também, foi atacada ao longo da história da igreja e novamente no fim do século 19 pelos críticos textuais que alegam, a partir da evidência de um texto siríaco, que a referência ao nascimento virginal, em Mateus 1, não era original. A evidência textual não garante essa conclusão, e, embora seja encontrado somente nos Evangelhos de Mateus e Lucas, podemos estar certos de que a concepção sobrenatural de Jesus era parte da mensagem original do evangelho. A doutrina se tornou parte da confissão cristã desde o tempo dos mais antigos símbolos de fé. Todos os Evangelhos consistentemente retratam Jesus como o Filho eterno de Deus, que também é o Filho de Davi. Para que isso fosse possível, que o Filho eterno de Deus fosse, simultaneamente, ser humano, descendente de outros seres humanos, era necessário que ele fosse concebido de modo sobrenatural pelo Espírito Santo. Nosso Senhor não nasceu pela vontade do homem.*

*Precisa ser dito que a importância do nascimento virginal não depende do construto de que Maria, no nascimento virginal e depois dele, continuou virgem. Essa é uma noção posterior, e o debate sobre se Maria teve mais filhos, embora seja interessante e controverso, é, dogmaticamente, de importância secundária. A concepção sobrenatural através da ação do Espírito Santo, porém, é crucial, e não está sozinha. O poder do Espírito Santo em Cristo continuou através de toda a sua vida, até mesmo no estado de exaltação. Como a Escritura profetizou, o Messias seria ungido de uma forma especial com o Espírito Santo, e o Novo testamento nos ensina que Cristo recebeu esse Espírito sem medida (Jo 3,34). A exclusão do homem de sua concepção significa que Cristo não foi incluído na aliança das obras e, assim, no julgamento de Deus, permaneceu isento do pecado humano. Pelo poder do Espírito Santo, ele permaneceu livre do pecado.*

Dessa forma, o Filho de Deus se tornou uma verdadeira e completa pessoa humana. Na história da igreja, houve uma variedade de tentativas estranhas e bizarras de negar a completa e verdadeira humanidade de Jesus. A Escritura, porém, claramente descreve sua plena humanidade, crescimento e desenvolvimento, experimentando fome e sede, ira e tristeza, sofrimento e morte. As negações da humanidade de Cristo foram corretamente resistidas pela igreja primitiva por razões pastorais e soteriológicas com a fórmula "o que não é assumido não pode ser redimido As objeções são, em sua maior parte, arraigadas em um dualismo que é antitético à religião cristã. Quer seja encontrado no gnosticismo antigo ou moderno, no anabatismo do tempo da Reforma ou na filosofia especulativa do século 19, a convicção dualista de que o finito e o infinito são mutuamente excludentes deve ser repudiado. Há um só mediador entre Deus e a humanidade, o verdadeiro Deus-homem Jesus Cristo. Esse é o coração do evangelho.

O ensino escrituristico foi expresso na linguagem eclesiástica das "duas naturezas ". Na Escritura, os predicados divinos e humanos são atribuídos ao mesmo sujeito pessoal, a uma só pessoa, Jesus Cristo. As modernas tentativas de reduzir a divindade a uma mera unidade moral com Deus falham totalmente em fazer justiça aos dados bíblicos. Portanto, Calcedônia pronunciou corretamente que a união das duas naturezas foi sem divisão ou separação e sem confusão ou mudança. O monofisismo e o kenoticismo, em todas as suas variações, são inaceitáveis porque estão em desacordo com a imutabilidade de Deus e com a natureza de um ser finito. JJma divindade ou um atributo divino que é puramente uma "potencialidade " é inconcebível, e um ser humano que, através do desenvolvimento, se apropria da natureza divina, deixa de ser uma criatura. Esse ser não pode ser o mediador entre Deus e o homem, pois não é uma coisa nem outra.

A linguagem de Calcedônia não é sacrossanta e está aberta a reformulação. Porém, até agora, todos os esforços para melhorá-la falharam, e a igreja não pode fazer nada melhor hoje em dia do que manter a doutrina das duas naturezas. Como a essência da religião é a comunhão com Deus, a doutrina das duas naturezas está integralmente ligada ao coração da religião. Se a encarnação é impossível, então a religião não pode consistir em comunhão entre Deus e as criaturas humanas. Como o pecado rompeu essa comunhão, a união do Filho é com uma natureza humana impessoal. Cristo é o segundo Adão, o cabeça de uma nova humanidade, não apenas outro indivíduo. Épor isso que a distinção entre "natureza " e "pessoa" é tão importante. Pensadores antigos e modernos - de Nestório e Ėutico a Hegel e Dorner - falharam em compreender isso. Apesar disso, nós também nunca podemos entender completamente esse pitofundo mistério da piedade, que excede todo o nosso pensamento e nossa linguagem.

A objeção de que a união da doutrina das duas naturezas não faz justiça à plena humanidade de Jesus tem alguma credibilidade em ai-

*gumas versões da teologia católica romana e luterana, onde a comunicação de propriedades da natureza divina para a natureza humana parece esmagar a segunda. Aqui, a própria doutrina da comunicação de propriedades é destruída. Por que esses dons seriam necessários quando eles já são compartilhados? Aqui encontramos claramente elementos de docetismo. A teologia reformada, porém, insistiu que Cristo, como o segundo Adão, era, entretanto, diferente de Adão, particularmente aqui, no fato de que Adão era um adulto, enquanto Cristo veio como uma criança, não a um paraíso, mas a um mundo pecaminoso em que encaramos a tentação e o mal de todas as formas. Ao contrário de Adão, Cristo veio na forma de carne pecaminosa, suscetível a sofrimento e morte.*

*É somente por* essa *razão que a encarnação foi um ato de humilhação. Cristo cresceu em sabedoria e conhecimento; sobre a terra, ele também foi um peregrino. Ele também viveu em fé e esperança pelas promessas de Deus. Sua consciência divina e humana foram unidas no fato de que ele conhecia a vontade do Pai perfeitamente, mas não exaustivamente. Jesus também cresceu moralmente. Embora não fosse capaz de pecar, sua impecabilidade tinha de se tornar manifesta através de resposta à tentação e esforço. Seu poder, também, era limitado em sua natureza humana. É através de sua ressurreição que ele se toma Senhor sobre todos e recebe um nome acima de todos os outros nomes. É tanto como Senhor de todos quanto como mediador que é Deus conosco epor nós, que Cristo é adorado.*

## A NECESSIDADE UNIVERSAL DE UM MEDIADOR

[351] A aliança da graça também difere da aliança das obras no fato de que tem um mediador que não somente une Deus e a humanidade, porém, mais importante que isso, reconcilia os dois, restaurando, assim, a comunhão interrompida entre eles. Também com respeito a essa doutrina da mediação, a Sagrada Escritura não está sozinha, mas é apoiada e confirmada por todos os lados por ideias a respeito de uma mediação nas religiões de todos os povos. Falando de forma geral, as palavras e atos de grandes homens, como tais, já têm importância extraordinária para a vida e o desenvolvimento das nações. Admito que, entre os historiadores, há uma vasta divergência sobre o papel a ser atribuído a esses grandes homens. Enquanto alguns os interpretam apenas como canais de ideias ou como expoentes da alma do povo, outros atribuem a eles grande poder de criação e influência controladora. A verdade, sem dúvida, é que há interatividade aqui: por um lado, as figuras heróicas da história são produto de sua própria época, e, por outro, transcendem sua própria época e mudam sua direção.

Todo exagero, portanto, resulta em reação. Depois de Hegel, surgiu Max Stirner; depois de Marx, Nietzsche se tornou proeminente; depois de Bentham e Mill, *ouvimos sobre* Carlyle.[1] *Particularmente na religião, a* pessoa do fundador

[1] *Cf.* H. Bavinck, *Philosophy ofRevelalioit* (Grand Rapids: Ecrdmans, 1953), 44ss.

e mediador tem um papel importante. Os mediadores entre a divindade e a humanidade, mensageiros de Deus que comunicam suas bênçãos e revelações aos seres humanos e, inversamente, deixam suas orações e ofertas diante de seu trono, ocorrem em todas as religiões. Às vezes esses mediadores são divindades subordinadas ou espíritos inferiores e, outras vezes, são pessoas - dedicadas a Deus e estimuladas por seu espírito - que recebem revelações especiais e poderes sobrenaturais. Seja como for, entre a humanidade e a divindade há sempre alguém que efetua e mantém a comunhão entre as partes. A crença em mediadores é universal.[2]

Nas religiões das raças mais distantes, como, por exemplo, os aborígenes australianos, os índios americanos e outros, os feiticeiros realizam esse serviço. Nas religiões de povos mais avançados, adivinhos, sacerdotes e reis ocupam esse lugar. Os adivinhos tornam conhecida a vontade da divindade através da interpretação de sinais externos (as estrelas, o voo das aves, sacrifícios e assim por diante), ou, como os oráculos pítios, na Grécia antiga, através de inspiração interna (Dt 18.10-14).[3] Os sacerdotes, que, frequentemente, formam uma classe muito distinta ou uma classe social independente, entregam os sacrifícios e as orações do povo e distribui a ele as bênçãos de Deus.[4] Os reis eram geralmente considerados filhos ou emissários dos deuses, que, por sua vez, eram representados como reis, os portadores de sua sabedoria e poder, os fundadores e protetores da justiça.[5] A história não nos diz como todas essas pessoas sagradas adquiriram sua categoria e *status,* mas sua presença universal serve para mostrar que estamos tratando aqui de um fenômeno que não é acidental, mas está arraigado na essência característica da religião e corresponde a uma profunda necessidade da natureza humana. Além disso, muitas religiões históricas estão ligadas aos nomes de certos fundadores, que foram, mais tarde, elevados acima da categoria de pessoas comuns e, em certa medida, divinizados. As ideias de encarnação e apoteose ocorrem virtualmente em todas as religiões. A distinção que Tiele faz entre religiões teocráticas e religiões teantrópicas, portanto, não pode ser estritamente mantida. Na análise final, a diferença é apenas de grau.

Em muitas religiões, há até mesmo não somente uma expectativa geral de que um dia o bem vencerá o mal, mas essa expectativa está ligada a uma pessoa específica: na religião hindu, por exemplo, a Krishna; na religião persa, a Saoshyant; na religião egípcia, a Osíris; na religião nórdica, a Bálder. Em anos

---

[2] C. P. Ticlc, *Elements of lhe Science of Religion,* 2 vols. (Edimburgo c Londres: William Blackwood and sons, 1897), I, 130, 167; II, 119ss.; O. Pfleiderer, *Religiiotsphilosophie auf geschichllicher Grundlage,* 3ª cd. (Berlim: G. Rcimcr, 1896), 679-727; E. von Hartmann, *Religionsphilosophie,* 2ª ed., 2 vols. (Bad Sachsa, i. H.: Hermann Haacke, 1907), I. 122ss.

[3] K. Kôhler, *Der Prophelismus der Uebrãer und die Mantik der Griechen in ihren gegenseitigen Verhãltniss* (Darmstadt: Eduard Zernin, 1860); G. E Oehler, "Abhandlung iiber das Verhãltniss der alttestamentlichen Prophetie zur hcidnischen Mantik", in *Glückwunschschreiben ar die Universilàl Breslau* (Tübingen: Fues, 1861); E. Kiinig, *Das allleslamenlliche Prophetentum und die moderne Geschichlfdarstellung* (Gütersloh: Bertelsmann, 1910), e obras adicionais sobre profetismo.

[4] J. Lippert, *Allgemeine Geschichte des Priesterthums,* 2 vols. (Berlim: T. Hoffmann, 1883-84).

[5] J. Bochmer, *Reichsgollesspiiren in der Võlkerweli* (Gütersloh: Bertelsmann, 1906), 67-124.

recentes, vieram à luz documentos e inscrições que indicam que, inicialmente, no Oriente, e, posteriormente, também no Ocidente, a expectativa de um reino de paz era baseada especialmente na figura de um rei. Sobre Ciro *(cf.* Is45.1) e os reis assírios Assurbanípal I, Merodaque-Baladã, Assurbanípal II, e assim por diante, afirma-se que, com seu governo, anos dejustiça e prosperidade tiveram início. Assim como os deuses, os reis também eram tratados e saudados como acúiríp (salvador). Em Tucídides, esse nome é aplicado a Brasidas; em Políbio, a Felipe da Macedónia; foi aplicado aos Ptolomeus e aos Selêucidas e, especialmente, aos imperadores romanos, como César, Augusto, Cláudio, Vespasiano, Adriano e assim por diante. Com relação a isso, o mito de Hércules, a conhecida declaração de Platão sobre o homem justo, no livro VII de sua *República,* e, especialmente, a quarta écloga de Virgilio e os livros sibilinos adquirem um novo significado.[6] Pode-se, com alguma razão, falar de uma "tendência profética inconsciente" no paganismo. Em suas expressões mais bonitas e nobres, ela aponta para o Cristianismo.[7] Jesus Cristo é não somente o Messias de Israel, mas também, como diz a Versão Autorizada em Ageu 2.7: "o desejo de todas as nações". Embora essa tradução possa estar incorreta - pois o significado do original é que os gentios, como resultado de o Senhor os ter abalado, trarão seus tesouros para o templo para que o Senhor o encha de glória - a ideia na expressão "desejo de todos os gentios" é completamente escriturística. Os gentios esperam pelo braço do Senhor, e os habitantes das terras do mar aguardam a instrução de seu Servo (Is 42.4; 51.5; 60.9).

## A ESPERANÇA MESSIÂNICA DE ISRAEL

[352] Surpresos pela descoberta de que essas expectativas surpreendentes pelo futuro ocorrem também entre os povos ao redor de Israel, muitos estudiosos relacionaram todas as profecias messiânicas do Antigo Testamento a essas expectativas e tentaram explicá-las completamente à luz dessas expectativas. Nessa tentativa há um elemento que nos traz conforto e confirma a credibilidade da Escritura, pois ela oferece prova de que o criticismo puramente literário do Antigo Testamento já expirou sua validade. Contanto que estivessem em

---

"G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Eiijluss auf das Christentum* (Gòttingen: Vandcnhocck & Ruprecht, 1894), 47; G. Wobbermin, *Religionsgeschichlliche Studiein zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums diirch das antike Mysterienwesen* (Berlim: E. Eberling, 1896), 105ss.; A. von Hamack, *Reden und Aufsátze,* 2ª ed., 2 vols. (Gieszen: A. Tõpelman, 1906), 1, 301 ss.; Wendland, "EutiAp: Einc rcligionsgeschichtliche Unfersuchung", *Zeitschrift fiir neutestamentliche Wissenschaft* (1904): 335ss.; A. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905), 27ss.; K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Ileilbringer* (Berlim: G. Bondi, 1905); H. Gressmann, *Die Ursprung der israe/itisch-jiidischen Eschatologie* (Gõttingen: Vandcnhocck & Ruprecht. 1905); H. Lietzmann, *Der ÍVeltheiland* (Bonn: Marcus & Weber, 1907); A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr, 1908), 265; W. O. E. Oesterley, *The Evolution of the Messianic Idea* (Londres: Pitman, 1908).

[1] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 318 (#88); F. R. dc Lamennais, *Essai sur I'indifféitence en matière de religion, 4* vols. (Paris: Tournachon-Molin & H. Seguin, 1818-23), III, 408ss. (nota do organizador: TI ou Ti: *Essay on IndijfStBüce in Matters of Religion,* trad. Henry Edward John Stanley [Londres: John Macqueen, 1895J); A. Tholuck, *Die Lehre von der Sande und vom Versóhner* (Gotha: Perthes, 1862); R. C. Trench. *The Hulsean Lectures for 1845 and 1846,* 4ª ed. rev. (Londres: Parke, 1859), 153ss.: "Christ the desire of ali nations or the unconscious prophecies of Heathendom".

uma posição preponderante, os estudiosos estavam inclinados a interpretar todas as profecias messiânicas como *vaticinia ex eventu* [profecias feitas *depois* e *com base no* evento] e a removê-las como interpolações posteriores sempre que ocorram em escritos pré-exílicos. A esperança de restauração da dinastia davídica, como se pensava, só poderia surgir em uma época posterior ao exílio, e, quando essa esperança foi repetidamente malograda, ela se concentrou gradualmente na expectativa de um Messias fiituro nascido da linhagem de Davi.[8] Essa interpretação já era altamente improvável como tal e levou a um criticismo extraordinariamente arbitrário,[9] mas agora foi quase completamente abandonado como resultado das descobertas acima mencionadas. Em seu lugar, reconhece-se agora que os profetas pré-exílicos não somente alimentavam essas expectativas messiânicas, mas também admitiam sua existência entre outros povos. Eles também não as inventaram e as proclamaram ao povo pela primeira vez, mas já existiam desde tempos antigos e eram muito populares em Israel. Essa nova tendência entre os estudiosos do Antigo Testamento, consequentemente, abandonou quase completamente a antiga hipótese da interpolação. Ela agora atribui grande antiguidade a todas as ideias escatológicas a respeito do dia do Senhor, da destruição dos inimigos de Israel, da salvação do povo, do aparecimento do Messias, da consumação do reino de Deus e assim por diante, e, na imagem do Messias, como o Antigo Testamento o descreve, novamente reconhece traços sobrenaturais, como nascimento miraculoso (Is 7.14; Mq 5.2), nomes divinos (Is 9.6) e assim por diante. Incontáveis textos e perícopes interpretados por críticos anteriores como pós-exílicos agora são novamente considerados como autênticos, e a chamada cristologia do Antigo Testamento novamente foi mais ou menos justificada em sua validade e valor.

Os seguidores da escola da história das religiões, porém, agora estão indo ao outro extremo. As expectativas messiânicas não surgiram inicialmente depois do exílio, dizem eles, mas datam de um passado obscuro e têm sua origem na Babilônia, Assíria, Pérsia e Egito. Essa posição também contém um elemento de verdade, que a Escritura reconhece plenamente. Deus não deixou a raça humana iniciar sua história sem instilar em seu coração a esperança de que, um dia, a semente da mulher alcançaria vitória sobre a semente da serpente (Gn 3.15). Assim como Eva, no nascimento de Caim (Gn 4,1), Lamcque também viu em Noé um homem que o Senhor lhe havia dado e que traria consolo dos trabalhos e das fadigas de suas mãos (Gn 5.29). Depois do dilúvio, Canaã, de fato, foi amaldiçoado, mas Sem foi abençoado e essa bênção se estendeu também a Jafé (Gn 9.25-27). De acordo com o Antigo Testamento, as promessas messiânicas dadas ao povo de Israel são amplamente baseadas nas promessas que Deus deu à humanidade como um todo e, depois do dilúvio, especialmente aos povos semitas. Mas, então, com a eleição de Abraão, a raça humana é re-

[8] *Çf-*[l]*<rg>* Paul Volz, *Jüdisték Eschatologie vou Daniel bis Akiba* (Tíibingcn: J. C. B. Mohr, 1903).

[9] Isso é claramente salientado por W. Mõller, *Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten: Zugleich ein Prolest ge>S-'" "toderne Textsplitterung* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1906).

partida, e Israel é separado das outras nações. É isso que a escola da história das religiões negligencia: partindo da analogia que encontra entre as expectativas messiânicas fora de Israel e as expectativas messiânicas dentro de Israel, ela imediatamente infere identidade: por causa da similaridade externa entre elas, nega a profunda diferença interna.

Afinal, quando, nas expectativas que encontramos no Egito e em outros lugares há menção de um grande desastre que precede o resgate final, isso nunca é entendido como um julgamento que Deus conduz contra os pecados das pessoas, mas apenas como uma catástrofe social ou política que atinge a nação. O rei que realiza o resgate, embora receba uma série de atributos esplêndidos, continua sendo um governante como todos os seus predecessores, limitado, em seu domínio, aos limites de seu próprio povo e país e também em duração. E a salvação que elé traz não é de caráter primariamente religioso e ético, mas consiste principalmente em uma variedade de mudanças cúlticas, mágicas e políticas - ou, de qualquer forma, é consistentemente acompanhada por elas. É verdade que o nome ooiríp (salvador) também pode ser freqüentemente atribuído a reis e imperadores, mas, quando, no Novo testamento, é dado a Cristo, tem um significado totalmente diferente e se torna o termo que designa o salvador que liberta o povo do pecado e da morte e concede justiça e vida. De fato, é possível, portanto, que, no Novo Testamento, digamos, nas cartas pastorais, o nome seja aplicado a Cristo com um toque adicional antitético e apologético. Assim como Paulo pode dizer, em 1 Coríntios 8.5, 6, que "há também alguns que se chamem deuses, quer no céu ou sobre a terra, como há muitos deuses e muitos senhores, todavia, para nós há um só Deus, o Pai... e um só Senhor, Jesus Cristo", assim também os apóstolos podem, de vez em quando, ter atribuído o nome oomp a Cristo para expressar que, embora outros possam chamar um rei ou imperador de seu ocoTip, somente Cristo é o verdadeiro Salvador dos crentes. Disso de nenhuma forma se depreende, porém, que os autores do Novo Testamento tenham derivado esse nome do discurso dos pagãos e o transferido a Cristo, pois, no círculo dos discípulos, esse nome evidentemente surgiu em conexão com o nome hebraico de Jesus (Mt 1.21; *cf* Lc 1.47; 2.11; At 5.31; 13.23). Muito menos o nome hebraico para o rei esperado da casa de Davi foi pego dos povos gentios, pois, embora o nome ocoiríp seja comum para designar o rei, o Messias é apenas raramente designado com o nome 3r01n e geralmente com diferentes nomes. Em tudo isso, ainda deixamos incontestado que os documentos que vieram à luz de fato dizem as coisas que as pessoas liam neles, mas não se deve esquecer, finalmente, que muitos desses pronunciamentos têm valor próprio e, frequentemente, no ambiente no qual se originaram, contêm um significado muito diferente daquilo que agora é lido neles; além disso, há uma grande tentação de observá-los e explicá-los à luz daquilo que o próprio Antigo Testamento nos forneceu, e, em muitos casos, não se pode determinar se a profecia israelita, em tempos anteriores ou posteriores, exerceu influência sobre as expectativas gentílicas quanto ao futuro.[10]

---

[10] W. Wagner, "Ueber GÚCLV und seine Derivata im N.T.", *Zeitschrifi fiir neut. Wiss* (1905): 205ss.;

[353] Dessa forma não se pode duvidar, porém, que a profecia, em Israel, está associada com as promessas que, de acordo com o próprio testemunho da Escritura (Gn 3.15; 8.21; 9.9s., 25-27), foram dadas à raça humana de antemão e preservadas em uma forma mais ou menos pura. Talvez essa conexão seja ainda mais estreita do que podemos estabelecer agora. Aliás, a ideia desenvolvida em anos recentes por numerosos estudiosos de que os profetas israelitas, em sua descrição do Messias e seu reino e em suas expectativas escatológicas em geral, empregavam noções e expressões, símiles e imagens que já existiam por um longo tempo e remontam a um passado remoto é muito improvável. Isso ocorreu na entrega da lei, pois templos, altares, sacerdócio, sacrifícios, circuncisão e assim por diante ocorriam entre muitos povos, e a profecia é semelhantemente arraigada na história de Israel e na de nações vizinhas.

Por outro lado, é igualmente certo que a profecia em Israel foi muito além da história e se desenvolveu de um modo e em uma direção próprios. Essa singularidade é provada pelo fato de que, enquanto os profetas compartilhavam com todo o Israel a base comum de lei e promessa, quando o povo abusava da aliança com o Senhor para se elevar acima dos outros povos sobre a terra e se assegurar de um futuro feliz, esses profetas se opunham radicalmente a esse abuso e retratavam o dia do Senhor como um dia de trevas e juízo (Am 5.18; Mq 3.5; J12.2; Is 5.19; Jr 5.12; *etc).* Esse caráter independente pertenceu à profecia em Israel desde o princípio. Os patriarcas já tinham recebido a promessa de que, em seus descendentes, todas as famílias da terra seriam abençoadas (Gn 12.2-3; 18.18; 22.18; 26.4; 27.29; 28.14), e, do patriarca Jacó, essa promessa passou a Judá, a partir de quem o cetro não se afastaria até que viesse Siló, a quem os profetas obedeceriam (Gn 49.10)." A profecia não limita seu campo de visão ao povo de Israel e à terra de Canaã, mas se estende a toda a terra e promete a bênção de Abraão a toda a humanidade, e o conteúdo central dessa bênção é que Deus será seu Deus e o Deus de seus filhos. É um reino espiritual que Deus promete ao seu povo no fim da história humana.

Essa promessa não foi anulada pela lei que foi acrescentada mais tarde, quando a aliança foi feita com o povo de Israel, mas também se desenvolveu e se dirigiu para o seu cumprimento. O Antigo Testamento não contém apenas uns poucos textos messiânicos isolados. Ao contrário, toda a dispensação do Antigo Testamento, com seus líderes e eventos, seus ofícios e instituições, suas leis e cerimônias, é um indicador e movimento em direção ao seu cumprimento, no

---

Giesebrechfs review of Cressmann, *Die Ursprung der israelilisch-jüdischen Eschalologie,* in *Theologische Studieit und Kritiken* (1907): 619ss.; a resposta dc Gressmann a Guisebrecht cm *Theologische Sludien und Kriliken* (1908): 307-17; E. Scllin, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung* (Lichterfelde-Berlim: E. Runge, 1909), 44ss.; G. Vos, "Saviour", *DC,* II, 573. *Cf* Também *Stimmen aus Maria-Laach* (1906): 588-92.

[1] Há muitas interpretações para a palavra "Siló", mas nenhuma é segura. *Cf* E. Scllin, "Die Schiloh-Weissagung in IMos. 49.10". *Theologische Sludien und Kritiken* (10 dc outubro dc 1908): 369-90; J. Hastings, "Shiloh", *DB,* IV, 500; A. Posnanski, *Shiloh: Ein Beitragzur Geschichte der Messiaslehre,* vol. \,*Die Auslegung von Geil 49.10 imAltertam bis zum Ende des Mittelalters* (Leipzig: Hinrichs, 1904). Nota do organizador: Bavinck escreveu errado Posnanski (Posvvanski) e cita 1909 como a data dc publicação. O caráter messiânico do texto, porém, não está sujeito a dúvida.

novo testamento. Há um "simbolismo na criação", uma tipologia na natureza que, como fica evidente nas parábolas de Jesus, encontra sua realização nele e em seu reino. Há uma expectativa inconsciente e uma esperança na religião e na história das nações, que é percebida no Cristianismo. Existe uma preparação direta e intencional e um obscurecimento do AoyiKií Àaxpeíct ["culto espiritual", RSV, NIV] nas instituições e eventos do Antigo Testamento, templo e altar, sacerdote e sacrifício, Sião e Jerusalém, profeta e rei - são modelos e sombras de uma realidade espiritual e genuína mais elevada.

Especialmente o ofício de rei alcançou essa importância típica em Israel. O rei teocrático, encarnado especialmente em Davi com seu começo humilde, experiência de vida multifacetada, emoções profundas, disposição poética, coragem inflexível e vitórias brilhantes,[12] era um filho de Deus (2Sm 7.14; SI 2.6-7; 89.27), o ungido *par excellence* (SI 2.2; 18.50). As pessoas desejavam para ele todos os tipos de bênçãos materiais e espirituais (SI 2.8s., 21, 45, 72), e ele foi chamado até mesmo de "Elohim" (SI 45.6). O rei é o portador da mais elevada - divina - dignidade sobre a terra. O reinado teocrático, como mencionado acima, encontrou sua encarnação mais pura em Davi. Por essa razão, o reinado permanecerá em sua casa (2Sm 7.8-16). Essa promessa de Deus a Davi, portanto, é o fundamento e o centro de expectativa e profecia subseqüente. A profecia, que é acrescentada para interpretar a tipologia, olha do passado e do presente para o futuro e descreve ainda mais claramente o - a ser esperado - filho de Davi em sua pessoa e obra. Na medida em que o reinado em Israel e em Judá correspondia menos a essa ideia, a profecia recorria à promessa de 2 Samuel 7 e se apegava a ela (Am 9.11; Os 1.11; 3.5; Mq 5.1-2; Is 9.6-7; 11.1-2; Jr 23.5; 30.9; 33.17, 20-22, 26; Ez 34.23-24; 37.22-24). Esse rei ungido surgirá da dinastia de Davi quando - em total decadência e destituído do trono - parecerá um toco cortado (Is 11.1-2; Mq 5.1-2; Ez 17.22). Deus fará com que ele cresça como um renovo da casa de Davi (Jr 23.5-6; 33.14-17), de forma que ele mesmo receberá o nome de "Renovo' (Zc 3.8; 6.12). Apesar de seu nascimento humilde, ele será o verdadeiro e autêntico rei teocrático. Vindo da pequena e desprezada Belém, onde a casa real de Davi se originou e foi deposta, a qual regressou (Mq 5.2; *cf.* 3.12; 4.8, 13), o Messias será um governante sobre Israel. Suas origens como governante — procedendo de Deus - remontam ao passado distante, aos dias antigos. Ele é dado por Deus, um rei eterno, seu nome é Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte {*cf.* Is 10.21; Dt 10.17; Jr 32.18), Pai da eternidade (para seu povo), Príncipe da Paz (Is 9.6-7).[13] Ele é ungido com o Espírito de sabedoria e entendimento, de conselho e coragem, de conhecimento e temor do Senhor (Is 11.2) e assentado como uma pedra provada, preciosa, em Sião (Is 28.16). Ele é justo, vitorioso, manso, um rei que cavalga um jumento; como rei, não é orgulhoso de seu poder, mas é sustentado por Deus (Jr 33.17,20,22,26; Zc 9.9s.), um rei a quem o povo

[12] R. Smend, *Lehrbuch der allleslamenllichen Religionsgeschichle* (Frciburg i. B.: Mohr, 1893), 58.

[1] W. Caspari, *Echiheil, Hauptbegriff und Gedankengang der Messianischen Weissagung Jes 9. 1-6* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1908).

chama e reconhece como "o Senhor, justiça nossa" (Jr 23.6 - *cf.* 33.16, onde Jerusalém é chamada dc cidade na qual Yahweh faz habitar suajustiça). Ele será um guerreiro como Davi, e sua casa será como Deus, como o anjo do Senhor, que, no tempo do Êxodo, conduzia o exército de Israel (Zc 12.8; *cf.* Ml 3.1). Ele reinará para sempre, estabelecerá um reino de justiça, paz e prosperidade e também estenderá seu domínio sobre os gentios até as extremidades da terra (SI 2; 45; 72; Ez 37.25; Zc 6.13; 9.10; *etc.).*

O esplêndido perfil do Messias é, então, aumentado pela descrição do futuro rei como profeta e sacerdote. Admito que esses elementos não são enfatizados, pois, no reino de Deus, o Espírito dc Deus será derramado sobre todos (J 12.28; Zc 12.10; 13.2s.; Jr 31.34) e todas as pessoas serão sacerdotes e "santas ao Senhor" (Is 35.8; J1 3.17; Zc 14.20, 21). Não obstante, o Messias também é representado como um profeta sobre o qual o Espírito do Senhor repousa em um grau extraordinário e que trará boas novas a Israel e aos gentios (Dt 18.15; Is 11.2; Is 40 - 60; Ml 4.5), que unirá em si mesmo a dignidade sacerdotal e a real (Jr 30.21; Zc 3; 6.13; SI 110). Em Isaías, os três ofícios vêm à luz no Servo do Senhor: ele é o sacerdote que, através de seu sofrimento, faz expiação pelos pecados do povo; é o profeta que, ungido com o Espírito de Deus, anuncia o ano aceitável do Senhor; e é o rei que é glorificado e desfruta do fruto de seu trabalho. As raízes profundas dessa expectativa messiânica em Israel ficam evidentes nos Salmos. Muitos deles são baseados no reinado de Davi em um sentido restrito (SI 2; 18; 20; 21; 45; 61; 72; 89; 132). Outros só falam de Deus ou Yahweh como rei (SI 10; 24; 29; 44; 47; 48; 66; 68; 87; 93; 95-100; 145-150). Todos eles, porém, apontam para um futuro no qual o próprio Senhor estabelecerá seu reino e o expandirá a todas as nações.[14]

[354] A expectativa messiânica viveu no coração do povo de Israel também depois do fim da profecia. Na literatura apócrifa [judaica], encontramos a expectativa da futura libertação e governo de Israel, mas com apenas umas poucas referências ao Messias (1 Macabeus 2.57; 4.46; 9.27; 14.41). Filo também não diz nada sobre o Messias. Falando de modo geral, a autojustiça do Judaísmo não era favorável à expectativa messiânica. Israel, afinal, tinha a lei; ele era justo pela observância da lei e não precisava de Salvador. Na melhor das hipóteses, havia lugar para um rei terreno que recompensaria os judeus de acordo com seus méritos e os levaria a uma posição de predomínio sobre os povos do mundo. O Messias se tornou apenas uma pessoa política. Mas, entre os povos, a expectativa messiânica continuou viva e voltando à tona, especialmente em momentos de angústia. Essa corrente de expectativa foi mantida e alimentada pela leitura do Antigo Testamento. Qualquer grupo de textos,

[14] Sobre as profecias messiânicas, ver também A. Kucnen, *Deprofeten en de jpnfetie onder Israel,* 2 vols. em 1 (Leidcn: P. Engels, 1875); B. Duhm, *Die Theologie der Prophelen ais Grundlagejiir'r die innere Entwicklungder israelitischen Reli0iofi* (Bonn: Marcus, 1875); J. Kõnig, *Die Theologie der Psahnen* (Frciburg i. B.: Herder, 1857); J. Bochmcr, "Das Reich Gottes in den Psalmen", *Neite kirehliche Zeitschrift* (1897): 8-10; H. Weiss, *Die messianischen Vorbilder imAlten Teslamenl* (Frciburg i. 15.: Hcrdcr, 1905); A. Schulte, *Die messianischen Weissagungen desAllen Testamems nebsl dessen Typen* (Padcrborn: Ferdinand Schòningh, 1908).

como a Septuaginta prova, era interpretado messianicamente. Nas Escrituras, osjudeus encontravam 456 promessas messiânicas: 75 no pentateuco, 243 nos profetas e 138 nos hagiógrafos. Especialmente a literatura apocalíptica de 1 *Enoque, Salmos de Salomão, 2 Apocalipse de Baruque, Oráculos Sibilinos 4 Esdras [2* Esdras] novamente assumiram a expectativa messiânica e a elaboraram. Geralmente, esperava-se que o Messias aparecesse no fim da presente era, depois de tempos de aflição, as chamadas aflições messiânicas. Isso ocorreria depois que Elias ou outro profeta, como Moisés ou Jeremias, tivesse anunciado sua vinda. Ele era geralmente descrito como o Messias, o Filho de Homem, o Escolhido, ou o Filho de Davi e, umas poucas vezes, também como Filho de Deus. Ele era visto como um ser humano que já existia de antemão e estava escondido com Deus, como uma pessoa que viria de Belém. Era justo, santo e capacitado por Deus com muitos dons e estabeleceria o reino de Deus sobre a terra. Isso, no máximo, corresponde à expectativa que, de acordo com o testemunho do Novo Testamento (Lc 1.48, 74; 2.25; *etc.)* era encontrada nos círculos de classe mais baixa.[15]

## 0 PRESENTE E A VINDA DO REINO

No contexto dessas expectativas, o próprio Cristo apareceu, pregando o evangelho do reino de Deus e dizendo: "O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho" Mc 1.15. O reino de Deus, que foi predito e esperado pelos profetas, no qual Deus seria rei e sua vontade seria o prazer de todos, que, em origem e caráter é um reino celestial ejá presente no céu agora (Mt 6.10) - esse reino agora está vindo sobre a terra e está próximo (Mc 1.15). No entanto, de acordo com essas expectativas, Jesus introduziu uma grande mudança. Da tradição judaica ele voltou para a Escritura e interpretou esse reino não antes de tudo como político, mas como um domínio eticorreligioso. O Deus de Abraão, Isaque e Jacó (Mc 12.26), o Deus de Israel (Mt 15.31), a quem Jesus reconhece e confessa como seu Deus, também é, antes de tudo o mais, rei (Mt 5.35; 18.23; 22.2), o Senhor do céu e da terra (Mt 11.25). Ao mesmo tempo, ele é o Pai que está no céu, que, em seu reino, quer governar como o Pai governa sobre seus filhos. Seu reino é simultaneamente uma família, uma comunidade (Mt 6.4, 6, 9; 7.11; Mc 3.34-35); e essas duas ideias, a de reino e a de paternidade de Deus, não competem entre si, mas se reforçam mutuamente. Além disso, a entrada no reino ocorre não através da observância farisaica da lei, pelo arrependimento, fé e novo nascimento (Mt

[15] Ludwig Paul, *Die Vorstellung voni Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern.* (Bonn, 1895); W. Baldcnspcrgcr, *Das Selbslbewusslsein Jesu im Lichie der messianischen lloffnungen seiner Zeil,* vol. 1, *Die messianisch-apokalypt. lloffnungen des Judenlums* (Estrasburgo: Hcitz & Mündcl, 1903); *WVoiz,,Jiidische Eschatologie von Daniel bis Akiba;* W. Bousscl, *Die Religion des Judentums im neulestamentlichen Zeilalter,* 2ª cd. (Berlim: Rcuthcr & Rcichard, 1906); L. Couard, "Dic Mcssianische Erwartung den alttcstamcntlichcn Apokryphen", *Neue kirchliche Zeitschrift* (1901): 958-73; J. Klausner, *Die messianischen Vorstehmgen des jiidischen Volkes im Zeilalter der Tannaiten* (Berlim: M. Poppclaucr, 1904); M. Rabinsohn, Lc messianisme dans laTalmud ct les Midraschim (Paris: A. Rei ff, 1907); M. J. Lagrangc, *Le Messianisme chez lesjuifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.),* (Paris: J. Gabalda, 1909).

18.3; Mc 1.15; Jo 3.3) e, por essa razão, está aberto, acima de tudo, ao pobre, ao perdido, publicanos e pecadores (Mt 5.3; 9.11,12; 11.5,28-30; Lc 19.10). Esse reino é, por um lado, algo que deve ser buscado, é muito maior que a justiça ensinada pelos fariseus (Mt 5.20; 6.33; 13.44-46) e é apresentado como uma recompensa reservada no céu (Mt 5.12; 6.20; 19.21; 20.1-7; 24.45). Por outro lado, ele é um dom que excede toda obra e mérito humano (Mt 19.29; 23.12; 24.47; 25.21, 34; Lc 6.32s.; 12.32, 37; 17.10; 22.29) e tem como seu conteúdo o perdão de pecados (Mt 9.2; 26.28; Lc 1.77; 24.47), justiça (Mt 6.33) e vida eterna (Mt 19.16; 25.46; Mc 9.43). Consequentemente, na medida em que o governo de Deus não é imediatamente realizado nos crentes aqui sobre a terra e eles, por sua vez, ainda não recebem nem desfrutam plenamente os bens desse reino - vida eterna, contemplação de Deus, salvação completa - o reino está, ainda, no futuro (Mt 5.3s., 20; 6.10,33; 7.21; 18.3; 19.23-24; 25.34; 26.29; *etc.).* Mas como ele é estabelecido aqui sobre a terra pela pessoa e obra de Cristo e é plantado no coração humano pelo nascimento, fé e arrependimento, esse reino é presente (Mt 11.11-12; 12.28; 13.11,19, 24, 31, 52; Mc 4.26-29; 9.1; Lc 10.9; 17.21) e os crentes já são cidadãos e participantes dele (Mt 7.13-14; 13.23, 30; 28.18, 20; Mc 10.15; Lc 7.28). Em Paulo, da mesma forma, o reino de Deus é, ao mesmo tempo, a descrição de um domínio que já existe presentemente (Rm 14.17; ICo 4.20; 15.24-25; Cl 1.13; 4.11) e também uma designação para o governo de Deus no futuro (ICo 6.9; 15.50; G1 5.21; Ef 5.5; Us 2.12; 2Ts 1.5). Cristo é rei agora e faz com que os que lhe pertencem também sejam reis e sacerdotes (Ap 1.6, 18; 3.21; 5.10). Apesar disso, o reino de Deus só será completo na ocasião de seu retorno (Ap 19-21).

Schmoller, Johannes Weiss e outros estavam, portanto, errados quando atribuíram ao reino de Deus um significado exclusivamente escatológico.[16] Nas palavras de Jesus e dos apóstolos, esse não é meramente um bem futuro, preservado no céu e concedido como recompensa por uma vida justa; é também provisionalmente realizado sobre a terra, nos benefícios de arrependimento, fé, novo nascimento e renovação. Ele é algo que se desenvolve gradualmente e permeia toda a vida. Ao mesmo tempo, é um conceito ético religioso, isto é, Jesus absorve a ideia de reino de Deus como foi desenvolvida na Escritura, especialmente mais tarde, na literatura apocalíptica, em um sentido escatológico. Mas, com isso, ele une o pensamento - posteriormente negligenciado pelo Judaísmo - de que, embora o reino de Deus, em um sentido escatológico, só seja realizado no fim dos tempos por um ato de intervenção divina, ele deve ser precedido e preparado por uma renovação eticorreligiosa: o reino de Deus nesse sentido. Nos profetas do Antigo Testamento, essas duas ideias coincidem e são entrelaçadas. Eles conhecem apenas *uma* vinda do Messias. O reino de Deus é o conjunto de todos os benefícios espirituais e naturais. Ele traz, simultaneamente,

[16] O. Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments* (Leiden: E. J. Brill, 1891); J. Weiss, *Die Prediga Jesu vom Reiche Gottes* (Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1892); na segunda edição revisada (1900), a perspectiva escatológica é mantida, embora levemente suavizada; W. Bousset, "Das Reich Gottes in der Predigt Jesu", *Tlieologistátoe Rundschau* 5 (1902): 397-436.

arrependimento e retorno (a restauração de Israel como um povo e um reino). Mas Jesus faz uma distinção entre os dois. De acordo com ele, ele está *presente* em um sentido eticorreligioso, mas está *vindo* em um sentido escatológico. A única ideia de reino de Deus é percebida em dois momentos de grande alcance. A única vinda do Messias se divide em duas: uma com o propósito de salvação e outra com o propósito de **juízo**; uma para preparação, outra para conclusão. "A obra do Messias se torna a obra de redenção; ela se desembaraça da escatologia e se torna parte da soteriologia".[17] Independente de quão longo seja o período - para a mente de Jesus e dos apóstolos - entre seu reino presente e seu reino futuro, é um fato que os dois são também temporalmente distintos.[18]

[355] Jesus não chegou a essa distinção porque sua obra, iniciada com esperança na Galileia, posterionnente se tornou sem efeito e ele, portanto, só podia permanecer fiel ao seu chamado revelando simultaneamente seu messianismo e seu programa de sofrimento.[19] Desde o início, Jesus foi completamente claro sobre seu papel nesse reino, cujo evangelho ele pregava. Independentemente da forma como João o designou em seu batismo (Mt 3.lis.; Jo 1.26ss.), isso fica evidente pelo fato de que Jesus, desde o início, se apresentou como "Filho do Homem" e "Filho de Deus". Jesus conscientemente derivou a primeira designação - como é agora quase universalmente reconhecido, especialmente depois do importante estudo de Baldensperger sobre *Das Selbstbewusstsein Jesu*[20] - de Daniel 7.13. Ele fez isso para deixar claro *tanto* que ele era o Messias, sem o qual o reino de Deus não poderia vir, *quanto* que ele era o Messias em um sentido totalmente diferente da forma como seus contemporâneos, em suas expectativas terrenas, o representavam. Em Daniel 7.13, a designação "um como o Filho do Homem" é uma descrição do Messias. Muitos exegetas, conseqüentemente, relacionam esse termo com os "santos do Altíssimo" porque os versos 18, 22 e 27 dizem que o reino seria dado ao povo dos "santos do Altíssimo" da mesma forma que o reino foi dado ao filho do homem no verso 14. No entanto, essa interpretação é insustentável, pois o "filho do homem" veio com as nuvens do céu c se posicionou diante do Ancião de Dias, mas o povo dos santos está sobre a terra, sofre e aguarda há muito tempo pela redenção. Além disso, enquanto, no verso 17, é, de fato, dito que as quatro bestas são quatro reis, a respeito do

---

[1] W. Baldensperger, *Das Se/bstwusstsein Jesu im Lichte der messianischen lloffnungen seiner Zeil* (Estrasburgo: J. H. E. Heitz, 1888), 114.

[''] H.J. Holtzmann, *Lehrbuch der neulestamentlichen Theologie,* 2 vols. (Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897), I, 215-25; F. Krop, *Lapensée de Jésus sur Royaume de Dieu, d'après les évangiles synoptiques avec um appendice sur la question du "Fils de l 'homme "* (Paris: Fischbacher, 1897), que cita literatura na p. 7; P. Wcrnle, *Die Reichgolleshoffnung in den àltesten chrisllichen Dokumenten und bei Jesus* (Tübingcn: J. C. B. Mohr, 1903); F. Traub, "Die Gcgcnwart des Gottcsrcichcs in den Parabcln vom Scnfkorn und Sauertcig, von der sclbstwachsendcn Saat, dem Unkíaut und dem Fischnetz", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 15 (1905): 58-75; J. Gottschick, "Reich Gottes", *PRlf,* XVI, 783-806; J. Orr, "Kingdom of God", *Dtí,* II, 834-56; B. Bartmann, *Das Himmelreich undsein Kõnig* (Padcrborn: Ferdinand Schôningh, 1906); J. Boehmer, *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes* (Leipzig: Dictrich/Dietcrich, 1909); *cf.* também R. Wcgcncr, *A RitschVs Idee des Reiches Gottes im Licht der Geschichte* (Leipzig: Dcichcrt, 1898); J. Weiss, *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie* (Gicssen: J. Ricker, 1901).

[''] H.J. Holtzmann, *Lehrbuch der neulestamentlichen Theologie,* 1,284.

[""] W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu* (Estrasburgo: J. H. E. Heitz, 1888; 2ª ed., 1892; 3ª ed., )903).

"filho do homem", que recebe o reino já no verso 14, não há mais qualquer explicação. Finalmente, no verso 21, há menção de uma guerra travada contra os santos, mas nada é dito sobre o "filho do homem". Evidentemente, o "filho do homem" é o Messias que recebe o reino de Deus (v.14) e o futuro Governante do povo dos santos. Assim, o texto de Daniel 7.13 foi entendido na literatura apócrifa de *1 Enoque* e *4 Esdras* [2 Esdras].[21]

Se o nome "filho do homem foi derivado por Jesus do Antigo Testamento, é autoevidente que ele não pode ser um símbolo do reino futuro (Hoekstra) ou uma designação de Jesus como o verdadeiro homem ideal (Herder, Schleiermacher, Neander, Lange, Ebrard, Thomasius, Godet, Beyschlag e outros), ou como o homem frágil, humílde (Grotius, De Wette, Ewald, Baur, Strauss, Kuenen, Schenkel, Stier, Nõsgen e outros). Ao contrário, ele tem de ser uma designação de sua insuperável dignidade messiânica como ele mesmo a entendia. Ora, assim como, anteriormente, os racionalistas Paulus (*Commentary on the New Testament,* sobre Mt 8.20) e Uloth (*Theol. Essays,* 1862), assim também, em tempos recentes, Lagarde, Wellhausen, Brandt, Oort, e especialmente Lietzmann de fato alegaram que Jesus nunca se chamou UIÜ ~Q (em aramaico) ou fez uso exclusivo desse nome para descrever a si mesmo na terceira pessoa como "o humano", que as palavras aramaicas foram posteriormente erroneamente traduzidas como "filho do homem" (ulòç xoü ávGpcÓTiou) e entendidas na literatura apocalíptica cristã, em conexão com Daniel 7.13, como o Messias e, então, colocadas nos lábios de Jesus nesse sentido.[22] No entanto, em pesquisa mais detalhada, essa opinião provou ser altamente improvável. Em primeiro lugar, a palavra aramaica comum para "homem" era ÜĽK e nunca, pelo menos no tempo de Jesus, Ü13 "12. No Novo testamento, o termo "filhos dos homens" ocorre apenas uma vez no plural (Mc 3.28), mas, por outro lado, um ser humano é sempre referido pela palavra ãvGpwiroç. O termo "filho do homem" era, portanto, incomum. Ele é reminiscente de Daniel 7.13 eera entendido, na literatura apocalíptica dessa época, como uma referência ao Messias. Em segundo lugar, a opinião acima não explica por que a expressão aramaica foi traduzida em grego não simplesmente por ávÔptoíTOc; mas por ulòç ioü ávQpcóuou, entendida em um sentido messiânico, e colocada nos lábios de Jesus.[23]

Embora a pesquisa do significado do termo "filho do homem" ainda esteja longe de terminar,[24] pode-se considerar altamente provável, nesse ponto, que Jesus o derivou de Daniel 7.13 e o utilizou por uma razão específica. Para entender essa razão, precisamos observar que, embora Jesus tenha repetidamente

[21] E. Sellin, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung* 70ss.; Gould, "Son of Man", *DC,* 11,660.

[22] J. Wellhausen, *Israelitische undjüdische Geschichte,* I[a] ed. (Berlim: Rcimcr, 1894), 312; *idem, Skizzen und Vorarbeiten* (Berlim: Rcimcr, 1899), 187-215; H. Lietzmann, *Der Menschensohn: Ein Beitrag zur neuleslamentlichen Theologie* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1896); H. L. Oort, *De Uitdrukking* ò uioç KJJ àvGpokou *in hei Nieuwe Testament* (Lcidcn: Brill, 1893); A. Meyer, *Jesu Muttersprache* (Freiburg: Mohr, 1896).

[23] G. Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig, 1898); *Schmicdcl, *Prolestantische Monatshefte;* (1899): 252-67, 291-308; S. Driver, "Son of Man", *DB.* IV, 581; Gould, "Son of Man", *DC,* J.L661; W. Baldcnsperger, "Die ncueste Forschung über den Mcnschcnsohn", *Theologische Rundschau* 3 (1900): 201-10, 243-55.

[24] J.G. Biochmcr, "Zum Verstandnis des Mcnschcnsohncs", *Die Studierstube* (1905): 411-1.8.

usado o termo com referência a si mesmo, outros - com exceção de Estevão (At 7.56) - se referiram a ele por esse nome. O termo nunca ocorre nas cartas, embora expressões em 1 Coríntios 15.47 e Hebreus 2.6 estejam estreitamente relacionadas a ele. Além disso, Jesus atribuiu a si mesmo esse nome não somente depois da confissão de Pedro em Cesareia de Filipe (Mt 16.13s.), rnas muito antes disso. No Evangelho de Mateus, o nome é encontrado nove vezes antes desse evento importante; em Marcos, duas, e, em Lucas, quatro vezes. E, quando Jesus começou a aplicar esse nome a si mesmo, ninguém expressou surpresa com isso nem questionou seu significado. Finalmente, o nome ocorre em conexão com a descida de Jesus desde o céu (Jo 3.13) e com sua comunhão com o céu (Jo 1.51); com a autoridade e poder que lhe pertencem no reino do céu (Mt 9.6; 10.32; 12.8, 32; Jo 6.27, 53s.); em conexão com sua ressurreição, ascensão, o sentar-se à direita de Deus e sua segunda vinda **emjuizo**(Mt 10.23; 13.41; 16.27, 28; 24.27, 30, 37; 25.31; 26.64; Jo 3.13; 6.62).

Levando tudo isso em consideração, percebemos que, com esse nome, Jesus pretende se distinguir e se posicionar acima de todos os seres humanos. O nome, também, sem dúvida, implica que ele é verdadeiramente humano, semelhante não somente a Israel, mas a todos os seres humanos; apesar disso, ele expressa simultaneamente o fato de que ele ocupa um lugar totalmente exclusivo entre todos os seres humanos. Ele estava consciente, desde o início, de que veio de cima, do céu, e tinha um chamado muito especial a cumprir sobre a terra. Ele é o Cristo, o Filho do Deus vivo, como Pedro confessou mais tarde. No entanto, ele não se identifica dessa forma nem permite que os outros o identifiquem assim em público a fim de que as pessoas não interpretem mal sua pessoa e sua obra. Ele, portanto, escolheu o nome "Filho do Homem", um nome que, em Daniel 7.13, refere-se ao Messias e é entendido dessa forma também na literatura apócrifa. Mas disso não se depreenda que o povo em geral, ou até mesmo os discípulos, ao ouvirem o nome, imediatamente pensaram no Messias. O oposto é, provavelmente, o caso, porque ele nunca foi atacado por ter usado esse título. Talvez as pessoas entendessem, com isso, apenas que ele era especial, que era um ser humano extraordinário, fato que foi imediatamente substanciado por suas palavras e obras. Mas, por essa mesma razão, esse nome ofereceu a Jesus uma oportunidade de remover todo mal-entendido sobre sua pessoa e obra e unir esse nome com o significado peculiar do messianismo que, de acordo com as Escrituras, em sua mente, era inerente a ele. Esse significado se expressa no fato de que Cristo, que veio de cima, teve de sofrer muitas coisas e depois entrar em sua glória. Portanto, Jesus escolheu esse nome para si para tornar conhecido: (1) que ele era não apenas o filho de Davi e Rei de Israel, mas o Filho do Homem, associado a todos os seres humanos e dando sua vida em resgate por muitos; (2) que ele ocupava um lugar totalmente exclusivo entre todos os seres humanos porque tinha vindo de cima, do céu, vivia em constante comunhão com o Pai durante sua permanência na terra e tinha o poder de perdoar pecados, conceder vida eterna e distribuir aos que lhe pertencem todos os benefícios

do reino; (3) que ele não podia se apegar a esse poder com violência, como os judeus esperavam que o Messias fizesse, mas que, como Servo do Senhor, tinha de sofrer e morrer por seu povo; e (4) que, precisamente por tomar esse caminho, ele alcançaria a glória da ressurreição e da ascensão, a elevação à mão direita de Deus e o retorno para juízo.[25]

Como se afirmou acima, Jesus não se identificou como o Filho do Homem perto do fim de sua vida, mas estava consciente de seu messianismo desde o primeiro momento de suas atividades públicas e começou a exercê-las em virtude dessa consciência. Com doze anos, ele já sabia que tinha de tratar das coisas de seu Pai (Lc 2.49). Em seu batismo, realizado por João, ele recebeu o sinal e o selo divino de seu chamado (Lc 3.21). Imediatamente ele agiu sob o nome de "Filho de Homem", muito antes do incidente em Cesareia de Filipe (Mc 2.10, 28). Desde o início ele atribuiu a si mesmo um lugar totalmente único no reino de Deus, realizou obras que pressupõem seu messianismo e exigiu um *status* que era seu somente se ele fosse o Messias (Mt 5.11; 10.18, 32, 37; 12.6, 41; 19.29). É verdade que, no período inicial, ele usou o nome esparsamente, passando a usá-lo mais frequentemente depois do incidente em Cesareia, quando pôde associar seu messianismo com seu programa de sofrimento. Jesus tinha de treinar seus discípulos de tal forma que, ao mesmo tempo em que o reconheciam como o Messias, não projetassem sobre ele todas aquelas expectativas terrenas, políticas, que eram associadas, nessa época, com a ideia de Messias. Também está implícito que a autoconsciência de Jesus como Messias não pode ser explicada em termos históricos ou psicológicos. Ela está presente desde o início das aparições públicas de Jesus e não pode ser inferida da influência da literatura apocalíptica. Sua importância é, sem dúvida, superestimada por Baldensperger também com relação a Jesus. Ele, portanto, se vê compelido a recuar mais, isto é, à autoconsciência de Jesus, e a dizer que, no batismo, juntamente com sua autoconsciência, ele se tornou imediatamente consciente de seu messianismo. Nesse momento, ele percebeu a proximidade de Deus como nunca havia sentido antes e ouviu, dentro de si mesmo, a voz que dizia: "Tu és meu Filho".[26] Em certa medida, isso é verdade. A percepção de Jesus de que ele era o Messias fluiu do conhecimento de que ele desfrutava de um relacionamento exclusivo

[25] *Cf* H. Appel, *Die Selbstbezeichrtung Jesu, der Sohn des Menschen* (Stavcnhagcn: Beholtz, 1896); H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie,* I. 246ss.; *idem, Das messianische Bewusstsein Jesu* (Tübingcn: Mohr. 1907), 50ss.; M. Kähler, *Zur Lehre der Versöhnung* (1898), 75ss.; P. Fiebig, *Der Menschensohn: Jesu Selbstbezeichming mit besonderer Beriicksichligung des aramäischen SprachgebrauchesJiir* •• *"Mensch "* (Tübingen: Mohr, 1901); F. Tillmann, *Der Menschensohn: Jesu Selbstbezeugnis fiirr seine messianische Würde* (Freiburg i. B.: Ilcrder, 1907); B. B. Warfield, *The Lord of Glory* (Nova York: American Tract Society, 1907).

[26] W. Baldensperger,. *Das Selbstbewusstsein Jesu,* 160; Harnack diz o seguinte sobre Jesus como o Filho de Deus: "Como cie chegou a essa consciência do caráter único dc sua relação com Deus como Filho, como chegou à consciência dc seu poder c da missão que esse poder traz consigo, é segredo seu c nenhuma psicologia nunca penetrará isso" (A. von Harnack, *What Is Christianity?* Trad. Thomas Bailey Saunders [Nova York: Harper, 1957J, 128). *Cf* também R. F. Grau, *Das Selbstbewusstsein Jesu* (Nördlingcn: C. H. Bcck, 1887); C. F. D'Arcy, "Conciousness", *DC,* I, 361ss.; J. Steinbeck, *Das göttlicflte Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker* (Leipzig: Dcichert, 1908).

com Deus. Ele, portanto, chamava a si mesmo de "Filho do Homem", mas também de "Filho de Deus".

No Antigo Testamento, o povo de Israel é quem foi primeiramente descrito por esse nome, depois o rei e, especialmente, o Messias.[27] O nome "Filho de Deus" talvez ainda tivesse esse significado teocrático quando foi usado pelos demônios (Mt 8.29), pelos judeus (Mt 27.40), pelo sumo sacerdote (Mt 26.63) e até mesmo pelos discípulos no período inicial (Jo 1.49; 11.27; Mt 16.16). No entanto, Jesus o investe com outro significado, mais profundo. Ele é o Filho de Deus não porque é o Messias e rei, mas é rei porque é o Messias, porque é o Filho do Pai. Deus é seu Pai (Lc 2.49); ele é o único Filho, a quem o Pai amou e enviou como seu último emissário (Mc 12.6). No batismo (Mt 3.17) e, mais tarde, na transfiguração (Mt 17.5), Deus o chama de "Filho amado, em quem me comprazo". Em Mateus 11.27, ele afirma que todas as coisas necessárias para a realização da vontade (εὐδοκία) graciosa de Deus lhe foram concedidas e que somente o Pai conhece o Filho c somente o Filho conhece o Pai. Essa filiação é a fonte de toda a sua vida, de todo o seu pensamento e ação. Nessa consciência, ele se coloca em um nível acima dos anciãos (Mt 5.18ss.), acima de Jonas e Salomão (Lc 11.31, 32) e até mesmo acima dos anjos (Mc 13.32). Sabendo que mantinha uma relação única com o Pai e que era rei do reino divino, ele declarou o povo abençoado (Mt 5.3ss.; Lc 10.23), perdoou pecados (Mc 2.10), exigiu que seus discípulos deixassem tudo por sua causa (Mt 5.11; 10.18, 22; *etc.)* e associou a isso a entrada na vida eterna.

Os Sinóticos já contêm, em princípio, todas as coisas que os apóstolos e mais tarde a igreja cristã ensinaram sobre a pessoa de Cristo. Na verdade, antes da ressurreição de Jesus, os discípulos ainda não tinham entendido direito sua pessoa e obra. Os próprios Evangelhos nos dizem isso. É por essa razão que Jesus, em seu ensino, também levou em conta a capacidade que os discípulos tinham de entender, apresentando-lhes gradualmente o conhecimento de sua filiação e seu messianismo e deixou uma grande parte a cargo da instrução do Espírito (Jo 16.12). No entanto, a ressurreição já iluminou maravilhosamente a pessoa e a obra de Cristo. Desse momento em diante ele foi, para todos os discípulos, um "ser celestial"; o ensino de Paulo e João a respeito do caráter essencial de Cristo de forma nenhuma sofreu resistência por parte de nenhum dos outros discípulos.[28]

O que acrescentaram a isso não era algo novo, mas apenas expansão e desenvolvimento. Jesus se tornou humano - "carne"; ele veio em carne (Jo 1.14; 1 Jo 4.2-3), descendente dos patriarcas segundo a carne (Rm 9.5); ele é descendente de Abraão (Gl 3.16), da tribo de Judá (Hb 7.14), descendente de Davi (Rm 1.3), nascido de mulher (Gl4.4; Hb 2.14), um homem no pleno e verdadeiro sentido da palavra (Rm 5.15; ICo 15.45; 1Tm 2.15) que se cansou, sentiu fome, se

---

[27] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 264-68 (#214); G. Dalman, *Die Worte Jesu;* H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* I, 265ss.; W. Sanday, "Son of God", *DB.* IV, 568ss.; I. Stalker, "Son of God", *DC.* 11, 654ss.

[28] K. H. von Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* 2ª ed. (Freiburg: Mohr, 1890), 16,110.

entristeceu e se alegrou como nós (Jo 4.6ss.; 11.33,38; 12.27; 13.21; Hb 4.15); ele estava sob a lei (G1 4.4), aprendeu a ser obediente até a morte (Fp 2.8; Hb 5.8; 10.7, 9), sofreu, morreu, foi sepultado e assim por diante.

Essa mesma pessoa, porém, era, ao mesmo tempo, livre de todo pecado (Mt 7.11; 11.29; Jo 4.34; 8.29, 46; 15.10; At 3.14; 2Co 5.21; Hb 4.15; 7.26; IPe 1.19; 2.22; Uo 2.1; 3.5); ele também ressurgiu, foi glorificado e está assentado à mão direita de Deus (At 2.34; 5.31; 7.55; *etc.).* Ele já existia antes de sua encarnação (Jo 1.1; 17.5; ICo 10.4, 9; Hb 11.26) e subsistia, então, "em forma de Deus" (Fp 2.6), o primogênito de toda a criação (Cl 1.15), superior aos anjos (Hb 1.4), aquele por quem Deus criou todas as coisas e em quem todas as coisas convergem (Jo 1.3; ICo 8.6; Cl 1.16; Ef 3.9), o Filho de Deus em um sentido totalmente único (Jo 1.14; 5.18; Rm 8.3,32; G14.4) e ele mesmo é Deus (Jo 1.1; 20.28; Rm 9.5; Us 1.1; Tt 2.13; Hb 1.8-9 [Uo 5.20], 2Pe 1.1).

## CONFLITOS CRISTOLÓGICOS

[356] Esse testemunho apostólico a respeito de Jesus Cristo era rico demais e profundo demais para ser absorvido imediatamente na consciência cristã e reproduzido em uma fórmula clara que servisse de prova contra todo erro. No caso dos pais apostólicos, portanto, embora atribuíssem a Cristo um lugar totalmente exclusivo e o chamassem por vários nomes gloriosos e sublimes, isso não aconteceu.[29] Primeiro, os erros do ebionismo e do gnosticismo, à esquerda e à direita, tornaram obrigatório para a igreja pensar no conteúdo do testemunho apostólico e dar um relato claro tanto da relação de Cristo com Deus quanto de sua relação com a humanidade. O ebionismo, embora sustentasse que Jesus era o Messias e às vezes também acreditasse que ele foi concebido de forma sobrenatural e dotado, em seu batismo, com poder divino, via em Jesus nada mais do que um ser humano, um descendente de Davi, ungido com o Espírito de Deus e designado rei sobre o reino terreno a ser estabelecido em seu retorno.[30] O gnosticismo, desprezando a matéria e atribuindo a criação do mundo a um demiurgo, traçou uma linha nítida de separação, também no caso de Cristo, entre o divino e o humano. O mais elevado *aeon,* isto é, Cristo, desceu do céu e, por algum tempo, se uniu com o homem terreno Jesus, ou trouxe ou corpo psíquico consigo do céu, ou, por algum tempo, assumiu a aparência de um corpo para libertar a humanidade dos laços com a matéria.[31] Embora Hamack pense que o reconhecimento de Jesus como um ser humano divinamente escolhido e capacitado pelo Espírito não fosse uma crença ebionista, mas cristã, e também afirme que a doutrina das duas naturezas de Cristo era originalmente gnóstica,[32]

[29] *Cf* H. Bavinck *ReformedDogmatics,* II, 279-85 (#218).

[30] G. Uhlhorn, "Ebionitcn", *PRE".* V, J25-28; F. A. Loofs, *Leitfyüian zum Studiutm der Dogmengeschichle.* 4ª cd (Hallc a.S.: M. Niemcyer, 1906), 83.

[31] F. A. Loofs, *Dogmengeschichle.* 105-11; G. Krügçr, "Dokctcn", *PRE".* IV, 764-65; *idem.* "Gnosis, Gnosticismus", *PRE',* VI, 728-38.

[32] *A.* von Harnack, *History of dogma,* trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Spcirs c W. McGilchrist, org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), I, 256, 231; II, 239.

ele tem de admitir que, na tradição mais antiga, Jesus também era professado como Filho de Deus e nunca foi Considerado como um "ser humano comum" (ij/íloç ἄvOpwiTOi;).[33]

Embora possam existir concepções diferentes sobre como a mesma pessoa pode ser simultaneamente Filho de Deüs e ser humano, foi assim que todos os cristãos, desde o início, interpretaram Cristo. Essa confissão tinha de levar e - sob Justino, Irineu e Tertuliano[34] - levou à doutrina das duas naturezas. A expressão "as duas essências de Cristo" (ôuo oüoiai xP""Ou) ocorre pela primeira vez em um fragmento de Melito, cuja genuinidade, porém, é questionada.[35] Irineu, embora ainda não tenha a fórmula das duas naturezas, ensina claramente que Cristo é verdadeiramente o Filho, o Logos, e Deus; que, como tal, ele se tornou humano; e que esse Logos encarnado constitui uma unidade inquebrantável. Ele é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus *(Adv. haer.,* IV, 6, 7); é um e o mesmo Cristo quem criou o mundo e que nasceu e morreu *{Adv. haer.,* III, 9, 3, 16, 6, 19, 1, *etc.).* Tertuliano ensina a mesma coisa, mas fala ainda mais vigorosamente sobre as duas substâncias em Cristo, uma carnal e uma espiritual; sobre duas condições, uma divina e outra humana *(De carne chr.,* 5); e admitiu que havia, nele, um dois estados, não confundidos, mas unidos em uma só pessoa, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem *(Adv. Pr.,* 27). Logo depois, no Ocidente, a fórmula usada para essa doutrina de Cristo é a de que havia uma pessoa com duas naturezas. Agostinho se expressa regularmente da seguinte forma: "Há um mediador entre Deus e os homens que, combinando as duas naturezas na unidade da pessoa, pôde elevar aquilo que é terreno com aquilo que é celestial e temperar o celestial com o terreno" *(Ep. ad Volus,* 3). No Oriente, porém, a terminologia - assim como a doutrina da Trindade - por um longo tempo permaneceu instável e, portanto, suscetível a todos os tipos de más interpretações. As palavras oüoía, (Jiúoiç, ÒIÜOTaoiç, TTpóooynov, ainda precisavam de uma definição clara e eram, portanto, usadas de forma intercambiável. Até mesmo Cirilo ainda descreve frequentemente a natureza humana de Cristo como ÍMÓARAAU;, em vez de GtáCLÇ e, então, ainda fala de uma natureza em Cristo: |iía 060apKü)|iévr| - Ú i Ç (uma natureza encarnada). A união das duas naturezas foi descrita por Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa como uma "mistura" ou "combinação" e por Cirilo como uma "união natural" ou uma "união segundo a natureza"; e aquilo que foi produzido como resultado da união hipostática foi repetidamente chamado não de elç (um [masculino]), mas *kv* (um [neutro]).[36] A "epístola dogmática", do Papa Leão Magno ajudou muito a produzir, também no Oriente, uma clara compreensão e um uso voca-

[33] A. von Harnack, *Histoiy of Dogma,* I, 162-79; *cf.* F. A. Loofs, "Christologic, Kirchenlehre", *PRE*[3], IV, 18; *idem, Dogmengeschichte,* 83.

[34] *Cf* H. Bavinck, *Reformed dogmalies,* II, 279-85 (#218); A. L. Feder, *Justin des Mârtyrers Lehre von Jesus Chrislus dem Messias und dem menschgewordenen Sohn Gottes* (Freiburg i. B.: Herder, 1906); sobre Irineu e Tertuliano, ver F. A. Loofs, *Dogmengeschichte,* §21, 22.

[35] A. von Harnack, *ilistory of Dogma,* I, 175; *cf.* F. A. Loofs, "Christologic, Kirchenlehre", 31; *idem, Dogmengeschichte, 151.*

[36] J. Schwanc, *Dogmengeschichte,* 2ª ed., 4 vols. (Freiburg i. B-: Herder, 1892-1985), II, 2.94ss., 341ss.

bular preciso na doutrina de Cristo.[37] E, em Calcedônia, depois da rejeição ao nestorianismo, ao patripassianismo, ao eutiquianismo e outros, a confissão de Cristo foi definida como sendo sobre um e o mesmo Filho e Senhor, "o mesmo perfeito em divindade, o mesmo perfeito em humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem... um e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigénito, conhecido *em* duas naturezas [segundo a leitura original; não *das* duas naturezas], sem confusão [áouyxD-ucoç], sem mudança [áipcirroíç], sem divisão [áôiaipetwç], sem separação [àxwpLorcoç]".[38]

Com Calcedônia, foram traçados limites claros, dentro dos quais a doutrina eclesiástica de Cristo seria posteriormente desenvolvida. Não foi o caso, porém, que, com isso, em tempos anteriores e posteriores, a unanimidade tenha sido alcançada. A questão "o que você pensa sobre Cristo?" provocou uma ampla variedade de respostas na vida e na teologia cristãs. Ao longo de toda a história ela dividiu a cabeça e o coração das pessoas. Até mesmo dentro das igrejas que aceitam o símbolo de Calcedônia, apesar de toda a harmonia, ainda há também diferença substancial.

Na teologia do Oriente, permaneceu a ideia básica de que o próprio Deus tinha de se tornar humano para que os seres humanos pudessem se tornar participantes da natureza divina, da imortalidade, da vida eterna, da divinação (Geŵoiç).[39] As consequências do pecado são muito mais de natureza física do que ética; consequentemente, um corrente de misticismo sempre corre ao lado do racionalismo na igreja grega. O resultado desse misticismo tinha de ser que, embora a natureza humana de Cristo fosse reconhecida, a maior ênfase caía sobre sua divindade, sobre a penetração da natureza divina na humana, na união das duas, no ser essencial de Cristo mais do que em seu aparecimento histórico, em sua encarnação, e não em sua satisfação. Portanto, com respeito à pessoa de Cristo, o que importava mais era sua essência divina, que foi comunicada em forma humana e, assim, foi recebida e desfrutada pelos seres humanos. Nenhuma necessidade particular foi sentida, portanto, de uma distinção nítida entre as duas naturezas. Ela está ausente em Atanásio, nos capadócios e até mesmo, em parte, em Cirilo. A leitura grega do decreto de Calcedônia é uma correção do texto original: a expressão "duas naturezas" foi substituída por "de duas naturezas". O monofisismo era uma força no Oriente. Mesmo tendo sido condenado c suprimido, continuou vindo à tona no ensino dos teopasquitas, dos aftardocetas, actistetas aptartodocetistas, e dos monotelistas. Ele tendia a apagar o limite entre o divino e o humano e cada vez mais fazia com que as igrejas do Oriente ficassem prontas para sua dissolução no paganismo.[40]

Em comparação, o Ocidente fez uma clara distinção entre a natureza divina e a natureza humana de Cristo. Já desde Tertuliano, foi estabelecida a termino-

[37] A. Hahn, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirehe,* 3ª ed. (Breslau: E. Morgenstem, 1897), 321-30.

[38] A. Hahn, *Bibliothek,* 166.

[39] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmalics,* I, 134, n51 (#42).

[40] *Cf.* G. Kriiger, "Monophysiten", *PRE*[3], XIII, 372-401; *idem,* "Monotheleten", *PRE*[1], XIII, 401-13.

logia de uma pessoa e duas naturezas. A ênfase era mais sobre o ético do que sobre o físico; sobre a satisfação de Cristo, seu sofrimento e morte, do que sobre sua encarnação. Apesar disso, nem todos os perigos de deificação da natureza humana de Cristo foram evitados aqui também. O Oriente dificilmente tomou conhecimento do Ocidente e - para ser específico - de nenhuma forma se submete à influência de Agostinho. Inversamente, o Ocidente adotou a teologia e, particularmente, o misticismo do Oriente. Como resultado, a ideia de deificação do humano também penetrou na igreja e na teologia latinas. A contemplação mística, a doutrina dos dons acrescentados, a teoria da transubstanciação, tudo isso se apoia na ideia de que o finito é capaz de participar do infinito. Essa ideia teve impacto sobre a cristologia, pois, nela, a natureza humana é mais fortemente unida com a divindade do que em qualquer criatura. Se Adão já participava da natureza divina através dos dons acrescentados, se os crentes participavam dela pela graça infusa, se os místicos participavam dela pela contemplação e eram, em certo sentido, divinizados,[41] então isso tinha de ser verdadeiro em medida muito maior sobre o ser humano Cristo, cm quem habitava corporalmente a plenitude da divindade.

## AS DUAS NATUREZAS DE CRISTO

[357] Totalmente de acordo com João de Damasceno,[42] a teologia escolástica e a católica romana, portanto, ensinaram que, embora cada natureza, em Cristo, permaneça ela mesma e a comunicação dos atributos divinos à natureza humana não deva ser concebida realisticamente, a natureza divina permeia completamente e torna incandescente a natureza humana, como o calor faz com o ferro, e a torna participante da glória, da sabedoria e do poder divinos (uepixcopTDLÇ, Gecòoiç). Dessa premissa, então, inferiu-se que Cristo, como ser humano sobre a terra, já possuía o conhecimento bendito, a visão beatífica de Deus. Ainda sobre a terra, Cristo já era tanto um peregrino quanto aquele que entendia completamente (*comprehensor ac viator),* andando não pela fé, mas pelo que via. Nesse caso, portanto, não podemos e não devemos falar sobre fé e esperança. Além disso, todos os dons que a natureza humana de Cristo possuía foram dados a ele não gradualmente, mas de uma só vez, em sua encarnação. Como ser humano ele continuava sendo, de fato, finito e limitado; no estado de sua humilhação, ele também tinha uma variedade de defeitos (suscetibilidade ao sofrimento e à morte) e sentimentos (sensações de angústia, fome, frio e assim por diante). Não obstante, em sua encarnação, recebeu de uma só vez toda a sabedoria que sua natureza humana poderia suportar. Seu crescimento em sabedoria (Lc 2.52) deve ser entendido não objetiva, mas subjetivamente. Aos olhos das pessoas parecia que era assim. Além disso, quando orava, não

[41] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 359-62 (#99); II, 188-91 (#199); 539-42 (#287).

[42] João dc Damasco, *Exposition of the Orlhodox Faith,* III, *3,7,* 17, 19; *cf I.* A. Domcr, *Historyof lhe Develop menl of the Doctrine of the Person of Christ,* trad. William Lindsay Alexander, 5 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1863-78), III, 215ss.; F. A. Loofs, *Dogmengeschichte,* 324,

orava por necessidade, mas apenas por nossa causa, para nos dar um exemplo. Realmente, Jesus nunca foi uma criança. Ele era um homem desde o princípio. E como sua natureza humana foi de tal forma glorificada e divinizada por Deus, ela também pode ser adorada. Aliás, cada parte da natureza humana de Cristo, em particular seu sagrado coração, merece veneração divina.[43]

Na teologia luterana, encontramos a mesma ideia básica. Seu desenvolvimento e aplicação, porém, é diferente. A teologia grega e a romana, de fato, ensinavam uma comunicação de dons divinos, mas não de atributos divinos, à natureza humana. Elas também ensinavam uma comunicação verdadeira e real de atributos divinos não à natureza humana como tal, mas à hipóstase (a pessoa) das duas naturezas. Lutero, porém, ensinou que até mesmo no estado de humilhação, a humanidade de Cristo era o que a divindade era, e que as duas naturezas estavam "unidas e misturadas" com seus atributos, não apenas na pessoa, mas também mutuamente.[44] Consequentemente, os teólogos romanos podiam se opor unanimemente à cristologia luterana e especialmente à doutrina da ubiquidade.[45] Não obstante, há semelhança também na doutrina da Ceia do Senhor. Os luteranos, afinal, ensinam expressamente que as duas naturezas de Cristo nunca são misturadas ou transmutadas uma na outra, mas que cada uma permanece ela mesma em perpetuidade e preserva seus atributos essenciais e nunca recebe os atributos da outra natureza como seus.[46] Eles também não dizem que todos os atributos divinos são comunicados à natureza humana no mesmo sentido e na mesma medida. Os atributos fixos de infinidade, por exemplo, nunca foram dados a cia diretamente, mas apenas através da mediação dos outros atributos. Os atributos operativos, porém, como onipresença, onipotência e onisciência, foram imediata e diretamente uma possessão da natureza humana. As pessoas, frequentemente, atribuíam a ela não apenas multivolipresença [presença em tantos lugares quantos desejar] ou ubiquidade, como Chemnitz dizia, mas especificamente onipresença.[47] Materialmente, a teologia romana e luterana concordam no sentido de que ambas elevam a natureza humana acima

[43] *Cf* J. Klcutgen, *Die Theologie der Vorzeil verthedigt,* 2ª ed., 5 vols. (Münstcr: Thcissing, 1867-74), III, 3-333; H. Pcsch. *Lehrbuch der Naisniialökonomie* (Frciburg: Hcrder, 1905), IV, 1-174; II. T. Simar, *Lehrbuch der dogniatik,* 3° cd. (Frciburg i. B.: Hcrder, 1893), §94ss.; G. M. Janscn, *Praelectiones Theologiae Dogmaticae,* 3 vols. cm 2 (Utrecht: Van Rossum, 1875-79), II, 567ss.; P. Manners, *Theologiae Dogmaticae Institutiones,* 3 vols (Rocrmand: Romcn, 1910-15), II, 349ss. Nota do organizador: Bavinck também se refere aqui à literatura citada na edição holandesa no início deste capítulo (§45 da edição holandesa). Os itens relacionados ali são citados nas notas e não serão repetidos aqui. A adição digna de nota é a referência final dc Bavinck a *DC,* II, apêndice "que contém artigos sobre Cristo na igreja primitiva, nos tempos medievais, na teologia da Reforma, no século 17, no pensamento moderno, na literatura judaica, na literatura muçulmana, e, finalmente, um artigo sobre Paulo".

[44] J. Kōstlin. *Theology of Luther in Its Histórica! Development and Inner Uarmony,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Luthcran Publication Socicty, 1897), II, 415ss.

[45] R. Belarmino, "Dc Christo", *Controversiis,* III, 9; D. Pctavius, "De incarnation", *Op. Iheol., X, 7-10.*

[46] "Formula of Concordia", in *Die symbolischen Biicher der evangelisch-lutherischen Kirche,* org. J. T. Muller, 8ª cd. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 675-76. Nota do organizador: a versão inglesa pode ser encontrada em *Formula of Concord,* in vol. 3 dc *Creeds of Christendom,* org. Philip Schaff. rcv. David S. Schaff, 6ª. cd. (Nova York: Harper & Rovv, 1931; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983).

[47] "Formula of Concord", in *Die symbolischen Biicher der evangelisch-lutherischen. Kirche,* 685.

dos limites estabelecidos para ela e dissolvem em mera aparência tanto o desenvolvimento humano de Jesus quanto o estado de sua humilhação.

No curso do desenvolvimento da teologia luterana, isso se tornou muito evidente. No caso de Cristo tornar-se um homem, foi feita uma distinção - não temporal, mas logicamente - entre a encarnação (a apropriação da carne) e a exinanição (autoesvaziamento: concepção no ventre). Do primeiro, somente o Logos é o sujeito; consiste em fazer com que a natureza humana, que é inerentemente finita, seja adequada para a habitação da plenitude da divindade e em comunicar a ela os atributos divinos mencionados acima. Mas, dessa forma, não somente a distinção entre a natureza humana e a divina estava em perigo de ser perdida, mas também a distinção entre o estado de humilhação e o de exaltação. Por essa razão admitiu-se que, no segundo momento, no autoesvaziamento (exinanição), do qual não o Logos, mas o "Deus-homem" era o sujeito, este havia, em certo sentido, se despido novamente dos atributos que inicialmente lhe foram comunicados. Mas, a respeito da natureza dessa "exinanição", houve muita divergência. Entre os teólogos de Giessen e os de Tübingen, uma longa controvérsia (1607-24) foi travada sobre esse tema. De acordo com os teólogos de Tübingen, Cristo apenas se absteve do uso *público* de seus atributos divinos. Ele os conservou, veja você, e também os *usou* (pois a distinção entre potencialidade e ato não se aplica aos atributos divinos; uma onipresença ou onipotência potencial, por exemplo, é uma absurdidade), mas, no estado de sua humilhação, Cristo usou os atributos que lhe foram comunicados apenas de um modo latente ou oculto; o estado de exaltação é nada mais do que uma exibição visível daquilo que já existia invisivelmente desde o momento de sua concepção. Dessa forma, porém, todo o desenvolvimento humano de Jesus, seu crescimento em conhecimento e sabedoria, sua fome e sua sede, seu sofrimento e sua morte, tornam-se mera aparência. Por essa razão, os teólogos de Giessen e também os luteranos posteriores, preferiam dizer que, no momento da exinanição, Cristo cessou totalmente de usar os atributos que lhe foram comunicados. Embora os conservasse, ele os conservou somente como uma capacidade, mas não os usou. Somente depois de sua exaltação ele os exerceu.[48]

Os teólogos reformados estavam, desde o princípio, em uma posição muito mais favorável. Eles superaram a mistura greco-romana e luterana do divino com o humano também na cristologia. Embora sustentassem vigorosamente

[48] Além de Chemnitz, *De dttabus naturis Chrisii* (1570), ver também I. A. Dorner, *Person of Christ,* IV, 266-315; *idem, Geschichte derprotestantischen Theologie,* 2 vols. (Munique: J. G. Cotta, 1867), 569ss.; F. H. R. Frank, *Theologie der Concordienformel,* 4 vols. em 2 (Erlangen: T. Blaesing, 1858-65), III, 165-396; M. Sehnekkenburger, *Vergleichende Darstellung des Lulherischen und Reformienen Lehrbegrijfs, 2* vols. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1855), §26; *idem, Zur kirchlichen Christülhgie: Die orthodoxe Lehre vom doppellen Stande Christi nach lutherischer und refäntierter Fasstmg* (Pforzheim: Flammer & Hoffmann, 1848); E. W.C. Sartorius, *Die Lehre von Christi Person und Werk,* 3ª ed. (Hamburgo: F. Perthes, 1837), I, 520ss.; F. A. Philippi, *Kirch/iche Glaubenslehre,* 3ª ed., 7 vols. em 10(Gütersloh: Bertelsmann, 1870-90), IV. J.243ss.; E. Güder, "Stand Christi, Doppelter", *PRE',* XV, 784-99; J. Wagcnmann, "Kenotiker und Kryptiker", *PRE²,* VII, 640-46; R. Seeberg, "Communicatio idiomatum", in *PRE¹,* IV.254-61; H. E. Weber, *Der Einfluss derprotestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik* (Leipzig: Dcichert, 1908), 96ss., 153ss.

a unidade da pessoa, aplicaram a regra "o finito não pode conter o infinito" também à natureza humana de Cristo e sustentaram essa regra não somente no estado de humilhação, mas até mesmo no de exaltação. Dessa forma, a teologia reformada assegurou espaço para um desenvolvimento puramente humano de Cristo, para uma comunicação sucessiva de dons e para uma distinção real entre humilhação e exaltação. No entanto, no processo, ela evitou seriamente o nestorianismo, do qual sempre foi acusada. A razão para isso é que, na teologia grega, romana e luterana, a ênfase sempre cai sobre a encarnação do ser divino, sobre a *natureza* divina. Se essa natureza não se tornar carne, a obra de salvação, a comunhão com Deus, parece estar em perigo. No entanto, a teologia reformada enfatizou que foi a *pessoa* do Filho que se tornou carne - não a *substância* [a realidade básica], mas a *substância* [o ser particular] do Filho assumiu nossa natureza. A unidade das duas naturezas, apesar da nítida distinção entre elas, está inalteravelmente ancorada na pessoa. Assim como acontece nas doutrinas da Trindade, da humanidade à imagem de Deus e das alianças, aqui também, na doutrina de Cristo, a ideia reformada de vida pessoal consciente como a vida mais plena e sublime vem dramaticamente à tona.[49]

## A CR1ST0L0G1A MODERNA*. KANT, SCHLFIERMACHER, R1TSCHL

[358] Todos esses desenvolvimentos na doutrina de Cristo são baseados e ocorrem dentro dos limites do símbolo de Calcedônia. Mas - para falar suavemente - nem todos os cristãos ficam confortáveis com essa confissão. Em todas as épocas existiram aqueles que se desviaram dela para a esquerda ou para a direita e novamente seguiram os caminhos do velho ebionismo ou do gnosticismo. Reunidos de um lado estão arianismo, nestorianismo, socianismo, deísmo, racionalismo e outros; de outro, apresentam-se patripassianismo, sabelianismo, monofisitismo, anabatismo e panteísmo em todas as suas diferentes formas.[50] Particularmente, na teologia moderna, a opinião predominante é que, embora a doutrina das duas naturezas seja adequada para a teologia e a igreja gregas, para nós ela perdeu todo o valor religioso; que ela sucumbiu, irrevogavelmente, sob as críticas do socianismo e do racionalismo, e, portanto, agora deve ser redefinida em uma direção totalmente nova, eticorreligiosa.[31] Os representantes mais significativos dessa nova cristologia são Kant, Schleiermacher e Ritschl.

---

[49] Ver tambćm J. Ovvcn. "Dcclaration of the Glorious Mystcry of the Person of Christ, God and Man", in vol. I dc *The Works of John Owen,* org. William H. Goold (Edimburgo: T&T Clark, 1862); J. G. Walch, *Bibliolheca theologica selecta, litterariis adnotatiònibus instrueta,* 4 vols. (Jcnac: vid. Crocckcrianal, 1757-65), I, 259; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* V,45,202.

[50] Sobre esses desvios, *cf* H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* II, 288-322 (## 220-29); D. Petavius, "Dc incarnationc", *Op. theol.,* I, c. 1: "Synopsishaercsium omnium, quac cath. Incarnationis fidem oppugnarunt"; J. Forbcs, *Instriictiones historico-theologicae de doctrina Christiana* (Amsterdã: Ludovicum Elzcvirium, 1645), 2, 3, 5, 6; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* V,46ss.

[31] D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ilirer Geschichtlichen Entwicklung,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), II, 153ss.; A. von Harnack, *History of Dogma,* I, lss.; VII, 118ss., 168ss.; F. A. Loofs, *Dogmengeschichte,* 942ss.; G. Kríigcr, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Tübingen: Mohr, 1905), 267ss.

Kant, por sua parte, não podia aceitar a doutrina bíblica e eclesiástica de Cristo porque negava a cognoscibilidade do sobrenatural e, partindo do imperativo "farás" para o "podes", não tinha necessidade de um Redentor. Para Kant, Cristo podia, portanto, atuar apenas como um modelo de moralidade e um mestre de virtude. Tudo o que a Escritura e a igreja dizem sobre Cristo, além disso, tinha de ter meramente um valor simbólico. O Cristo da igreja é o símbolo de uma humanidade que agrada a Deus: ele é o verdadeiro, unigénito, amado Filho para quem Deus criou o mundo. A encarnação de Cristo simboliza a origem de uma vida verdadeiramente moral nos seres humanos. Seu sofrimento substitutivo significa que a pessoa moral em nós tem de pagar pelo mal praticado pela pessoa sensual. A fé em Cristo significa que, para nossa salvação, as pessoas devem crer na ideia de uma humanidade que é agradável a Deus. Em resumo, a pessoa histórica chamada Jesus não é nem um mediador nem um salvador. Tudo o que a igreja confessa sobre essa pessoa se aplica plenamente à ideia da humanidade como um todo.[52] Na nova filosofia, Kant começou - como os antigos gnósticos - a separar o Cristo histórico do Cristo ideal, e outros o seguiram nisso. Fichte partiu da ideia de que Deus e a humanidade são absolutamente um. Cristo, porém, foi o primeiro a reconhecer e a claramente articular essa unidade em si mesmo: isso é de grande importância histórica. Milhares de pessoas chegaram a esse reconhecimento, a essa comunhão com Deus, por meio dele. Mas, embora isso tenha acontecido historicamente, não significa que os seres humanos não possam chegar a essa comunhão por si mesmos, não possam alcançá-la de nenhuma outra forma senão por meio de Cristo. Se Jesus voltasse, ficaria completamente satisfeito em descobrir que o Cristianismo controlou o coração das pessoas muito embora sua pessoa tenha sido completamente esquecida. Somente a verdade eterna metafísica, o reconhecimento de nossa unidade com Deus, nos salva. A dimensão histórica é uma realidade passageira independente.[53]

Em Schelling, em seu primeiro período, o absoluto não é imutavelmente existente, mas um eterno tornar-se que, consequentemente, se manifesta no mundo como seu logos e filho. A teologia crê que Cristo é o Filho unigénito de Deus encarnado. No entanto, isso é um erro. Deus é eterno e não pode ter assumido a natureza humana em um momento específico no tempo. Como fato histórico, o Cristianismo tem importância passageira. A ideia, porém, permanece para sempre: o mundo é o filho de Deus. A encarnação de Deus consiste no fato de que o absoluto, para ser ele mesmo, se torna manifesto em um mundo, uma multiplicidade de indivíduos, uma história enormemente rica e um processo histórico. O mundo, portanto, é o próprio Deus no processo de tornar-se.

---

[52] I. Kant, *Religion wilhin lhe Limits of Reason Alone,* trad. Thcodorc M. Greene c Hoyt H. Hudson (Nova York: Harper & Brothers, 1934), 115ss.; *Cf* 1.A. Dorner, *Person of Christ...,* V, 35; J. W. Chapman, *Die Theologie Kants* (Halle: C. A. Kacmmcrer, 1905). Nota do organizador: Bavinck erroneamente cita este título como *Die Theologie Kants.*

[53] J. G. Fichte, *Die Anweisung um seligen Leben oder auch die Religionslehre* (Berlim: Vcrlagdcr Rcalschulbuchhandlung, 1806); *cf* I. A. Domer, *Person of Christ,* V, 95ss.

A encarnação de Deus é o princípio fundamental de toda a vida e de toda a história. O finito é a forma necessária da automanifestação de Deus. Todas as coisas devem ser entendidas em termos da ideia de encarnação. Essa é também a verdade esotérica do Cristianismo: a expressão histórica externa é apenas a forma dessa ideia eterna.[54]

Hegel, também, disse que aquilo que a teologia comunica simbolicamente, em representação gráfica, a filosofia converte em conceitos. Cristo não é a única figura divino-humana: os seres humanos são basicamente um com Deus e, no ápice de seu desenvolvimento, também se tornam conscientes desse fato.[55] Com base nessas premissas filosóficas, Marheineke, Rosenkranz, GõSchêl, Daub, Conradi e outros ainda tentaram manter a encarnação de Deus em Cristo, mas Strauss, dando o próximo passo lógico, disse, em sua *Life of Jesus,*[6] que a ideia não esvazia sua plenitude em um só exemplar, mas apenas no conjunto total de indivíduos. A própria humanidade é o Deus encarnado que foi concebido pelo Espírito Santo, vive uma vida sem pecado, ressurge dentre os mortos, ascende aos céus e assim por diante. Na moderna teologia sistemática, que está baseada nessa ideia filosófica, não há outro lugar para Cristo senão o de gênio religioso, um mestre de virtude, um profeta que teve um entendimento mais profundo da religião do que qualquer outra pessoa. Revelou o amor de Deus mais vividamente e expressou a unidade, a comunidade de Deus e da humanidade mais claramente do que qualquer outra pessoa. A própria pessoa de Cristo, portanto, não é, realmente, uma parte do Cristianismo básico.[57] Tendo em vista essa teologia moderna, portanto, Hartmann falou, com boa razão, de uma crise e da "autosubstituição" do Cristianismo.[58]

---

[54] F. W. J. Schelling, "Vorlesungcn iibcr dic Methode des akad. Studiums [1803J", in *Ausgewahlte IVerke, 4* vols. (Darmstadt: Wisscnschaftlichc Buchgcscllschaft, 1968), II, 520ss. *jWerke,* 1/5, 286ss.); nota do organizador: Bavinck está se referindo à lição 8, "Über dic historische Construktion des Christenthums". *Cf.* I. A. Dorner, *Person of Christ,* V, 100.

[55] G. W. F. Hegel, "Rcligionsphilosophie", in *Sàmtliche Werke,* 26 vols. (Stuttgart: F. Frommann, 1949-59), XVI, 235ss. *(IVerke,* XII, 235ss.); nota do organizador: Bavinck está se referindo à terceira parte da filosofia da religião dc Hegel (1831 lições), "The Consummatc (Absolutc) Religion", especificamcntc a sessão "The Kingdom of the Fathcr". Uma forma abreviada desse texto pode ser encontrada em *Hegel Lectures on the Philosophy of Religion,* vol. III, *The Consummate Religion,* org. Peter C. Hodgson (Bcrkclcy: University of Califórnia Press, 1985), 363-64; *Cf* I. A. Dorner, *Person of Christ,* V, 131 ss.

[56] D. F. Strauss, *Das Leben Jesu,* 2 vols. (Tübingen: C.F. Osiandcr, 1835-36), II, 716ss., 734ss.; nota do organizador: ET: *The Life of Jesus: Critically Examined,* trad. Marian Evans, 2 vols. (Nova York: Calvin Blanchard, 1860; reimpressão, St. Clair Shores, MI: Scholarly Press, 1970). A passagem que Bavinck cita é tirada de "Concluding Disscríation: The Dogmatic Import of the Life of Jesus", sessão 144-52, p. 867-901; *idem, Christliche Glaubenslehre,* II, 193; *cf* sobre Strauss, A. Hcin, "Dic Christologic von D. Fr. Strauss", *Zeitschrifi fiir Theologie undKirche* 16(1906): 321-46.

[5] D. F. Strauss, *Christliche Glaubenslehre,* II, 214ss.; *idem, The Old Faith and the New,* Mathildc Blind (Nova York: Hold, 1873), 26ss.; A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre* (Leipzig: S. Hirzcl, 1863-72), §116ss.; O. Pflcidcrcr, *Grundriss der christlichen Glaubens-itnd Sittenlehre* (Berlim: G. Rcimer, 1888), §128; A. E. Bicdermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Füssli, 1869), II, 580ss.; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwctschkc, 1893), §588; J. H. Scholtcn, *Dogmatices christianae initia,* 2ª cd. (Lcidcn: P. Engels, 1858), c. 4, 171.

[58] E. von Hartmann, *Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie* (Berlim: C. Duncker, 1880); nota do organizador: Bavinck, equivocadamente, cita o título como "Dic Krisis der Theologie in der modernen Theologie"; *idem, Die Selbstzerstzung des Christentums und die Religion der Zukunft,* 3ª cd. (Leipzig: Friedrich, 1888); *idem. Das Christentum des Neuen Testaments,* 2ª cd. (Sachsa i. H.: Haacke, 1905).

Outro caminho foi seguido por Schleiermacher. Embora também rejeitasse a doutrina eclesiástica de Cristo, ele tentou evitar o erro da filosofia especulativa, o erro de procurar a essência do Cristianismo em uma ideia abstrata e separá-la da pessoa histórica dc Cristo. Para isso, ele baseou sua interpretação na experiência da igreja, na consciência cristã, cujo conteúdo consiste em reconciliação e comunhão com Deus. Sua causa básica não pode ser encontrada em nenhum lugar a não ser no fundador da igreja cristã, em quem, consequentemente, a consciência de Deus deve ter estado presente com poder absoluto. Esse poder da consciência de Deus era o ser de Deus nele, de forma que ele é o arquétipo religioso da humanidade, sem pecado, o produto supremo da raça humana, simultaneamente produzido por um ato de criação divina como o objeto perfeito da religião. O que é importante, acima de tudo, não é sua doutrina, mas sua pessoa, não o que ele fez, mas o que ele era, não seu exemplo ético, mas sua vida religiosa.[59] Assim, localizando a realização da ideia religiosa não na humanidade de Cristo, mas em sua pessoa, Schleiermacher exerceu enorme influência e, novamente, assegurou à cristologia um lugar na dogmática.

A influência de Schleiermacher se tornou perceptível, primeiro, no fato de que, em contraste com Kant, Fichte e Hegel, os teólogos tentaram sustentar que Cristo era a mais extraordinária e totalmente única revelação de Deus. Se a autoconsciência de Deus em Cristo era absoluta e nunca foi perturbada pelo pecado, Deus deve ter habitado nele de uma forma totalmente única. Esses teólogos puderam, é claro, interpretar isso de várias formas, dependendo de sua interpretação da Trindade. Aqueles que rejeitavam a Trindade ontológica admitiam que, em Cristo, temos uma manifestação especial de Deus, uma perfeita habitação de Deus, a realização da eterna ideia de Deus do mundo e da humanidade.[60] Outros, embora reconhecessem uma Trindade ontológica, interpretaram a relação do Filho com o Pai de um modo mais ou menos subordinacionista e, assim, chegaram à cristologia ariana.[61] Outros, ainda, coordenaram o Filho com o Pai e, assim, se aproximaram da doutrina da igreja.[62]

Segundo, como resultado da obra de Schleiermacher, ocorreu um interesse insólito pelo desenvolvimento humano histórico da pessoa de Cristo na cristologia recente. Por isso a doutrina da *communicatio idiomatum* [a comunicação de qualidades próprias] foi virtualmente abandonada e a natureza humana de Cristo

---

[59] F. Schleiermacher, *The Christian Failh* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §91 ss.; D. F. Strauss, *Christliche Glaubenslehre,* II, 175: Schleiermacher's Christology; I. A. Dorner, *Person of Christ,* V, 98ss.

[60] R. Rothe, *Theologische Ethik, 2"* cd. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §533ss.; C. H. Weisse, *Pliilosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums,* 2ª ed., 3 vols. (Leipzig: Hirzel, 1855-62), 1,437-556; D. Schenkel, *Die christlicHte Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestallt, 2* vols. (Wiesbaden: Kreidel & Niedner, 1858-59), II, 2,717, 724.

[61] W. F. Gess, *Die Lehre von der Person Christi* (Basileia: Bahnmaiers Buchhandlung, 1856), 157ss.; Hofstede dc Groot, *De Groninger Godgeleerdheid in Hi/nne Eigenaardigheid* (Groningen: Scholtens, 1855), 157ss.

[62] C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrines* (Edimburgo: T&T Clark, 1849); F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogmatik,. historisch-genetisch dargestellt,* 3 vols. (Leipzig: Dörffling & Franke, 1861-68), II, 3, 69ss.; G. Thomasius, *Christi Person und Werk, 3* *ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1886-88), 1, 447ss.; J. R Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 594ss.; ver também as referências bibliográficas a Sartorius, Liebner, Ebrard, Philippi e Vilmar.

foi enfatizada; a doutrina dos dois estados se tornou a vida de Jesus e essa vida foi rastreada em sua origem, desenvolvimento e influência. A história de Israel, do mundo clássico da Antiguidade e especialmente do tempo de Jesus se tornou um objeto favorito de estudo.[63] Além disso, a encarnação teve de ser interpretada não como incidentalmente necessária por causa do pecado, mas como fluindo da ideia de Deus e dada com a própria criação[64], e o desenvolvimento de Jesus como ser humano teve de ser rastreado em seu desenvolvimento até que ele se tornou o segundo Adão, o cabeça da humanidade, o indivíduo central.[65]

Finalmente, na cristologia recente, que ainda sustentava a confissão de Cristo como o "Deus-homem", surgiu a tendência de sustentar a unidade dos dois de uma forma melhor do que a que foi feita na Confissão de Calcedônia e na dogmática da igreja. Para isso, a ideia de *tornar-se* foi aplicada, em parte, ao próprio Deus, mas, especialmente, ao Deus-homem. Schelling começou essa tendência em seu segundo período.[66] Admitiu que, em certo sentido, o Filho existia eternamente no Pai, mas, como gerado pelo Pai, como Filho que existia fora (*praetrer)* do Pai, ele apareceu pela primeira vez na criação. Nem mesmo nessa ocasião, porém, o Filho existia como uma pessoa real, mas como uma potência que pode e deve se realizar. Mas, como resultado do pecado humano, o mundo se tornou "extra-divino", algo que existe fora de Deus, e do Filho, que foi gerado por causa desse mundo, e continua unido a ele, adquire uma existência que é externamente (não internamente) independente do Pai.[67]

Ele estava em um estado intermediário, "em forma de Deus"; ele se torna o Cristo, permanece ligado ao mundo caído que o Pai deixa em suas mãos, leva-o de volta - pelo caminho da autonegação e da obediência - ao Pai, e, assim, se torna Filho no perfeito sentido no fim do mundo.[68] Essa ideia do tornar-se do "Deus-homem" exerceu grande influência em círculos teosóficos, por exemplo, sobre Baader, Steffens e outros. Até mesmo Rothe e Dorner adotaram a noção de que Deus ou o Logos começou a habitar na pessoa histórica de Jesus na medida em que o próprio Jesus se desenvolveu em urna personalidade religiosa, em "espírito". A humanização de Deus, aqui, aumenta na proporção da divinização do humano. De outro modo, mas ainda relacionado, a explicação do Deus-homem foi tentada através da doutrina da *ke.no.sis,* isto é, pela suposição de que, na encarnação, o Logos se esvaziou de algumas ou de todas as suas pro-

[1,1] M. Schneckenburger, *Vorlesungen iiber neutestamentliche Zeitgeschichte* (Frankfurt a. M.: Brönner, 1862); ver também referências bibliográficas a Hausrath, Schürer, O. Holtamann e W. Staerk.

[64] C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrines,* 258; H. L. Martensen, *Chrisliam Dogmatics,* trad. William Urwick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), 237ss.; L. Schöberlein, *Prinzip und System der Dogmatik* (Heidelberg: C. Winter, 1881), 627ss.; e muitos outros; *cf.* I.A. Dorner, *Person of Christ,* V, 236-48.

[65] R. Rothe, *Theologische Ethik,* §541; J. P.Lange, *ChrisjiiUiiK Dogmatik,* II, §60, e outros; *cf* I.A. Domer, *Person of Christ,* V, 232ss.

[66] Ç£ H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II. 322-29 (#230).

[67] F. W.J. Schelling, *IVerke,* II, 3, 317ss.

[68] *Ibid.,* 11,4,35ss.

priedades até que o nível do desenvolvimento humano fosse atingido e, então, gradualmente, adquiriu-as novamente na forma de desenvolvimento.[69]

A cristologia de Ritschl corresponde à de Schleiermacher. A diferença é que a cristologia de Ritschl, aderindo mais fortemente à filosofia de Kant, enfatiza a obra de Cristo mais do que sua pessoa, e, ao descrever a natureza do Cristianismo, atribui um papel maior à dimensão ética. Na doutrina de Cristo, Ritschl, também, rejeita toda metafísica e tudo o que é condenado pela ciência natural e pelo criticismo histórico, como, por exemplo, a preexistência de Cristo, sua concepção sobrenatural, ressurreição, ascensão e segunda vinda. A esse respeito, Cristo é um ser humano comum. Sua singularidade está em seu chamado, na obra que fez, isto é, em estabelecer o reino de Deus. Como pessoa ética, Cristo está muito acima de todos os outros seres humanos. Sua vontade era completamente umá com a vontade de Deus, com o plano e o propósito que Deus tinha em mente para o mundo e a humanidade. Por essa razão, porém, enorme importância religiosa é atribuída a Cristo. Nele, o próprio Deus - sua graça e fidelidade, sua vontade e propósito para a humanidade - se tornou manifesto. Cristo nos mostrou e confirmou por sua morte que o reino de Deus é o destino de todos os seres humanos, que sua vontade deve se tornar a vontade de toda a humanidade. Nisso consiste seu poder real, seu domínio sobre o mundo, e nisso consiste também sua divindade. Cristo não é Deus em um sentido metafísico; em vez disso, em seu caso, o nome "Deus" denota sua categoria e *status* no reino de Deus. Ele não é uma referência ao seu ser, mas ao seu ofício. Cristo pode ser chamado de "Deus" porque, em sua relação conosco, ocupa o lugar e o valor de Deus.[70]

---

[69] W. F. Gess, *Lehre von der Person Christi*, 281ss., 309ss.; G. Thomasius, *Christi Person und Werk,* 1,409-45; E. W.C. Sartorius, *Die Lehre von der heiligen Liebe* (Stuttgart: S. G. Liesching, 1861), II, 21; L. Schöberlein, *Prinzip und System der Dogmatik,* 167ss.; H. L. Martensen, *Christian Dogmatics,* §133; J. C. K. von Hofmann, *Der Schrijiheweiss* 2°. ed., 2 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60), II, 1,20ss.; F. Delitzsch, *A System of.Biblical Psychology',* trad. Robert E. Wallis (Edimburgo: T&T Clark, 1899), 384ss.; F. A. Kahnis, *Die luthersche Dogmatik,* II, 83; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 2ª. ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1884), II, 137ss.; R. B. Kiibel, *Überden Unterschied zwischen derpositiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie,* 2°. ed. (Munique: C. H. Beck, 1893), 124; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897), 1l, 107ss. (ensina que foi colocado de lado o uso, mas não a posse dos atributos divinos); II. Schmidt, "Zur Lehre von der Person Christi", *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1896): 972-1005, esp. 982ss.; *Steinbeck, sobre O. Bensow, "Die Lehre von der Kenosc", *Theologisclies Literaturblatt* 25/4 (22 de janeiro de 1904): 44-46; F. L. Godet, *Commentary on Jolws Cospel* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1978), sobre João 1.14; A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique,* 4 vols. (Paris: Fischbacher, 1885-92), IV, 180ss.; *Reeolin, *Lapersonne deJesus-Christ et la théorie de kenosis* (Paris, 1890); J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Amstrong, 1874), II, 752; P. D. Chantepie de la Saussaye, in H. Bavinck, *De theologie van Prof Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye,* 2°. ed. (Leiden: D. Dorner, 1903), 44. Essa hipótese foi recebida favoravelmente também por muitos teólogos ingleses e americanos, *e.g.,* Dr. Lewis Edwards of Bala (ca. 1850); 0'Brien, na Irlanda; H. W. Beecher (1871); H. M. Goodwin (1874); Howard Crosby, na América, e, especialmente depois de 1890, com o objetivo de harmonizar o entendimento que Jesus tinha do Antigo Testamento com o do criticismo histórico, por W. S. Swayne, *An Inquiry into Our Lord's Knowledge as Man* (Londres e Nova York: Longmans, Green, 1891); A. Plummer, 'The Advance of Christ in *Lo4ia",* *The Expositor* ("1891); C. Gore, *The Incarnation of.the Son of God* (Londres: Murray, 1891); *idem, Dissertatiiais on Subjects Connected with, the Incarnation* (Londres: Murray, 1895); A. J. Mason, *Conditions ofiur Lords Life on Earth* (Londres e Nova York: Longmans, Green. 1896); B. B. Warfield, "Recent Theological Literature", *Presbyterian andReformedReview* 10(1899): 701-25; W. Lock, "Kenosis", *DB,* II, 835; Alfred E. Garvie, "Kenosis", *DC,* 1,927-28.

[711] A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justifihuivn` and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), III, 379ss.; *idem, Unterricht in der christlichen Religion,* 3". ed. (Bonn: A. Marcus, 1886), 17ss.; *cf J.* Wendland, *Albrechi Ritschl undseine Schiiler im Verhaltnis zur Théologie* (Berlim: George Reimer, 1899), 84ss.

## O RETORNO AO JESUS HISTÓRICO

[359] Acristologia do século 19, como formada sob a influência de Schelling e Hegel, Schleiermacher e Ritschl, foi geralmente caracterizada pelo fato de que, em reação ao racionalismo e ao moralismo, ela voltou à pessoa de Cristo e tentou atribuir ao seu aparecimento na história importância permanente para a vida religiosa. Esse propósito também foi característico dos seguidores de Ritschl. Hermann, por exemplo, fez uma distinção entre o fundamento e o conteúdo da fé e considerou como primordial somente aquilo que até mesmo o mais rigoroso criticismo histórico tem de reconhecer e respeitar em Jesus, isto é, sua "vida interior", sua grandeza moral e sua bondade. Por menor que seja, em Hermann, a fé cristã ainda é bastante ligada à pessoa histórica de Jesus e considera sua bondade moral como prova da habitação e revelação de Deus nele.[71] Kaftan, adotando uma posição muito mais conservadora, não se considera totalmente obrigado pela "ciência" a restringir a imagem histórica de Jesus à sua vida interior. Ao contrário, o Senhor exaltado a quem a igreja confessa não é outro senão o Salvador histórico que caminhou sobre a terra. Mas, como Deus estava com ele de um modo totalmente único, porque a perfeita revelação de Deus veio a nós nele e Deus comunica seu espírito e vida a nós nele, a igreja corretamente fala de sua divindade e o confessa como seu Senhor e Deus.[72] Häring não considera particularmente necessário falar da divindade de Jesus porque esse termo cria todos os tipos de más interpretações e divisões, mas ele conserva o direito de a igreja usá-lo porque Cristo é a completa autorrevelação de Deus e ele vê essa revelação no Jesus histórico como os Evangelhos o descrevem, uma revelação que, entre outras coisas, também inclui sua ressurreição.[73] Entre os seguidores de Ritschl, portanto, há todos os tipos de divergência sobre aquilo que pode ser considerado certo no Jesus histórico. Alguns permitem que a imagem de Cristo atinja as pessoas diretamente a partir dos Evangelhos (Hermann, Haupt); outros pensam mais em termos de uma mediação pelo Verbo e pela igreja, pelo exemplo dos cristãos e pela obra do Espírito Santo (Joh. Weiss, O. Ritschl, Max Reischle, Gottschick); alguns (O. Ritschl, Max Reischlc, Háring) são mais avessos à filosofia e à metafísica, outros menos (Kaftan, Wobbermin,

---

"W. Herrmann, *Der Verkehrdes Christen mil Golt,* 4ª. cd. (Stuttgart: Cotta, 1903), 18ss., 92ss.; *idem, Warum bedarf unser Glaube geschichllicher Thalsachen?* (Hallc a.S.: Nicmcycr, 1893); R. Favre, "Lc Christ historique d'aprcs W. Herrmann", *Revue de Théologie et de. Philosopliie* 33 (1900): 454-76. *Cf*. H. Bavinck, *Reformed Dcgmaties,*. I, 168-70 (#52), 541-44 (#142).

[71] J. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion* (Basileia: C. Dctloff, 1888), 295ss.; *idem, Brauchen wirein neues Dogma?* 2ª. cd. (Bielcfcld: Vclhagcn & Klasing, 1890), 49-72; *idem, Dogmatik* (Tübingcn: Mohr, 1901), §45-47; H. Schultz, sobre Romanos *9.5, Jahrbuck fiir deutsche Theologie* (1868): 463-507; *idem, Die Lehre von der Gottheit Christi: Communicatio idiomatum* (Gotha: Pcrthcs, 1881); *idem, Grundriss der evangelischen Dogmatik :um Gebrauche bei akademischen Vorlesungen* (Gõttingcn: Vandcnhocck & Ruprccht, 1892), 72ss.; J. Gottschick, *Die Kirchlichkeit der sogenannten kirchlichen Theologie* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1890), 207.

[73] T. Háring, *The Christian Faith,* trad. John Dickie e George Fcrrics, 2 vols. (Londres: Hoddcr & Stoughton, 1913), II, 549; *idem,* "Gchõrt die Auferstchung Jesu zum Glaubcnsgrund? *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* 1 (1897): 332-51; também F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* preparado por Horst Stcphan, 3ª. cd. (Tübingcn: J. C. B. Mohr, 1902), 514, que prefere falar de Cristo como Filho de Deus, cm vez de Deus.

Wendt).[74] Todos, porém, admitem uma revelação especial de Deus na pessoa histórica de Cristo e todos se esforçam para preservar um lugar para a cristologia na dogmática.

Esses elementos os distinguem dos teólogos modernos que, como Biedermann, separam o princípio do Cristianismo de seu fundador e, portanto, têm de eliminar a cristologia da dogmática. Ao mesmo tempo, porém, eles também se separam das escolas teológicas que encontram nas confissões ou pelo menos no Novo Testamento uma reprodução fiel da pessoa histórica de Cristo. Todos eles se consideram impelidos, pelas ciências naturais e históricas dos tempos modernos, a fazer uma distinção entre o Jesus histórico e o Cristo da dogmática. A filosofia grega e a metafísica oriental, dizem eles, corromperam e falsificaram o evangelho original de Jesus. Há divergência sobre a ocasião em que essa síntese nociva começou. Alguns anos atrás, Lagarde já alegava que Paulo havia corrompido a religião de Jesus ao converter Cristo em seu conteúdo e objeto. Essa falsificação consistia especificamente nos quatro pontos seguintes. Antes de tudo, ele introduziu "a deificação do homem Jesus" e fez do Jesus histórico um ser preexistente que apareceu por um tempo sobre a terra e, depois, retornou novamente ao céu. Segundo, incorporou no evangelho original uma "redenção sobrenatural" que consiste na ideia de que a redenção da humanidade foi efetuada de modo objetivo, independente desses próprios seres humanos. Terceiro, ele atribuiu à morte sacrificial de Jesus uma "importância expiatória" e, assim, lançou o fundamento para o sacrifício católico da missa. Quarto, acrescentou a tudo isso a doutrina dos sacramentos como mistérios objetivos, auto-operativos.[75] Nem todos eles, porém, vão tão longe, e especialmente Harnack e Kaftan ainda tentam apreciar Paulo como uma pessoa que entendia Jesus corretamente.[76] Em virtude de seu ponto de partida, porém, sentiram-se forçados a admitir que Paulo "mudou" o evangelho original de Jesus. Para Jesus, o evangelho era um assunto entre Deus e a alma e a redenção era uma experiência subjetiva, mas, no pensamento de Paulo, Cristo fica entre Deus e os seres humanos e realiza nossa salvação independentemente de nós. Por essa razão, todos os seguidores

[74] E. Haupt, *Die Bedeutung der HeiligemSchrift fiir den evangelischen Christen* (Bielefeld e Leipzig: Velhagen & Klasing, 1891); J. Weiss, *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895), 134ss.; O. Ritschl, "Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft" *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* 3 (1893): 384ss.; O. Kirn, *Glaube und Geschichte* (Leipzig: Edelmann, 1901); *idem, Grundriss der evangelischen Dogmatik* (Leipzig: Deichert, 1905), 91ss.; F. Traub, "Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie: Eine Auseinandersetzung mit Tröltschs theologischen Reformprogramm", *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* 11 (1901): 323; M. Reischle, "Der Streit iiber die Begründung des Glaubens auf dem geschichtlichen Christus", *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* 7 (1897): 171-264; *idem, Leitsätze fiir eine akademische Vorlesung iiber die christliche Glaubenslehre* (Halle a. S.: Niemeyer, 1899), 89ss.; H. H. Wendt, *System der christlichen Lehre,* 2 vols. em 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907); *cf* O. Kirn, "Aus der dogmatischen Árbeit der Gegenwart", *Zeitschrift f f j r Theologie und KvtKltK;* 18(1908): 337-88.

[75] P. de Lagarde, *Deutsche Schriften,* 4ª. ed. (Göttingen: Horstmann, 1903).

[76] A. von Harnack, *Whai Is Christianity?,* 148; *idem, IIistory of Dogma,* I, 17; J. Kaftan, *Jesus und Paulus: Eine freundschaftliche Streitschrift gegem die religionsgeschichtlichen Volksbiicher von D. Bousset und D. Wrede* (Tübirígen: Mohr, 1906); *cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* 1,117 (#36).

de Ritschl têm em comum o moto "a partir de Paulo e João, temos de retornar ao Jesus dos Sinóticos, especialmente ao Jesus do Sermão do Monte".

[360] Essa interpretação, porém, totalmente ao contrário do que essas pessoas esperavam, levou a grande incerteza a respeito da pessoa e obra de Cristo. No inverno de 1899-1900, Harnack, falando em Berlim, deu suas palestras sobre a essência do Cristianismo, que, embora tenham sido tremendamente bem-sucedidas e recebido grande aprovação por parte de seus amigos teólogos,[77] provocaram grande agitação entre outros e salientaram a grande distância entre a confissão de Cristo segundo as Escrituras e a moderna teoria de Jesus, pois, de acordo com Harnack, a essência do Cristianismo consiste na confiança de que, através do aparecimento da doutrina e da vida de Jesus, as pessoas podem ter a experiência de que Deus é seu Pai e de que elas são seus filhos. Pára a pessoa moral, diz ele, há um profundo abismo entre o mundo visível e o mundo invisível, entre o externo e o interno, entre carne e espírito, entre o aqui e agora e o além, entre Deus e o mundo. Entretanto, a religião cristã coloca as pessoas acima dessa dolorosa dicotomia. Ela coloca os seres humanos do lado de Deus, oferece-lhes vida eterna no meio do tempo e coloca Deus e a alma juntos, em união e comunhão. Ela faz isso ao pregar consistentemente a paternidade de Deus e a nobreza da alma humana e ao se derramar nessas duas verdades. No evangelho original, como o próprio Jesus o pregou, portanto, não o Filho, mas o Pai é central. Jesus não pregou a si mesmo, não exigiu fé em sua própria pessoa. Ele não tinha uma cristologia: desconsolados, a mulher que procura as dracmas e o filho pródigo conspiram para deixar isso bem claro.

Isso não muda o fato, porém, de que Jesus, por seu exclusivo conhecimento de Deus, por sua pessoa, sua palavra e seus atos, é, na verdade, o guia para Deus e o caminho para o Pai. Milhares de pessoas chegaram a Deus através dele. Ele foi e ainda é, hoje, a realização pessoal e o poder do evangelho. A vida pessoal

[77] *Cf., e.g.,* E. Focrster, "Plarnacks Wcsen des Christenfums: Eine Bestreitung oder eine Verteidigung des christlichen Glaubens?" *Zeitschrif Jür Theologie und Kirche* 12(1902): 179-201; E. Rolffs, *Harnacks Wesen des Christentums und die religfâteari Strömungen der Gegenwarl* (Leipzig: Hinrichs, 1902). Em harmonia com Harnack sobre a essência do Cristianismo estão A. Sabaticr, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après lapsychologie et Vhistoric,* T. ed. (Paris: Fischbachcr, 1903), 139-215; c, cm grande medida, A. F. Loisy, *Evangelium und Kirche* (Munique: Kirchheim, 1904) (nota do organizador: ET: *The Gospel and the Church* [Filadélfia: Fortress Press, 1976]); G. Wobbcrmin, "Loisy contra Harnack", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 15 (1905): 76-102. Também é digno dc nota que as palestras dc Harnack foram aclamadas por escritores judeus, que produziram numerosas respostas, como: J. Eschclbachcr, *Das Judentum und des Wesen des Christentums* (Berlim: Poppclaucr, 1905); M. Joseph, *Zur Sittenlehre des Judentums* (Berlim: Poppclaucr, 1902); L. Bâck, *Das Wesen des Judentums* (Berlim: Nathansen & Lamm, 1905); F. Perles, *Waslehrt uns Harnack?* (Frankfurt a. M.: Kauffman, 1902); A. Ackermann, *Judentum und Christentum* (Leipzig: Kauffman, 1903). Eles levantaram objeções contra a contínua aceitação da originalidade e independência [do Judaísmo] do Cristianismo por parte dc Harnack, insistindo cm que não havia nada dc original no ensino cristão. No entanto, ficaram satisfeitos com o fato dc que as doutrinas da Trindade, da divindade dc Cristo, do pecado original, da satisfação c dos sacramentos tenham sido colocadas fora da essência da fé cristã. Isso representava a quebra da principal parede de separação entre o Judaísmo c o Cristianismo. Dc acordo com o Rabi Levy ("Actes du Illme Congrès International du christianisme libéral et progressif [Genebra, 1905] [Genebra, 1906], 121), se os autores judeus previamente citados se desfizessem dc sua ortodoxia talmúdica e viessem para o lado do Judaísmo liberal, não haveria nada no caminho da completa unidade entre os dois. Essa também é a conclusão dc Ficbcg cm *Die Christliche Welt,* 1907, n°. 40; *cf* Strack e Bicling in *Jahrbuch der evangelischen Judenmission* (Leipzig: Hinrichs, 1906), 1,20ss., 47ss.

que existe em nós deriva sua existência somente de seus poderes pessoais. Como Jesus obteve esse conhecimento totalmente exclusivo de Deus, o conhecimento pelo qual alcançou sua eminência, não é explicado por Harnack. Para isso, ele recorre exclusivamente ao mistério da personalidade. No entanto, alcançamos a comunhão com Deus, a paz da alma, a vitória sobre o mundo, apenas através da fé no evangelho de Jesus. Essa fé, porém, não consiste na aceitação de uma doutrina, pois o evangelho não é uma doutrina, mas boas novas, e consiste em uma experiência moral, em fazer a vontade do Pai, em uma vida em harmonia com o evangelho de Jesus, em uma "experiência" pessoal da alma, que Jesus realiza em nós por meio de seu aparecimento, palavra e vida.

Como todos podem dizer imediatamente, a descrição que Harnack ofereceu em suas palestras sobre a natureza do Cristianismo difere muito da que foi dada ao longo dos tempos nas confissões da igreja. E não foi um pequeno sinal de arrogância quando a escola de Ritschl contrapôs essa imagem de Jesus como um retrato puramente histórico dele à imagem de Jesus das igrejas e alegou, através de Wernle: "O Cristianismo, por milhares de anos, se esqueceu quem era seu mestre", como se, em oposição a todos os tipos de seitas, as igrejas não tivessem feito o seu melhor para confessar a não outro Cristo senão àquele que é descrito diante de seus olhos nas Escrituras. No entanto, o *slogan* "de volta para Jesus" levou ainda a um conjunto de conclusões muito diferente daquele que as pessoas inicialmente suspeitavam. Uma vez que uma dicotomia foi criada entre o chamado Jesus histórico e o Cristo apostólico, instantaneamente se encara a dupla questão de quem, então, realmente foi esse Jesus histórico e como, nas mãos dos apóstolos, ele foi transformado no Cristo. Embora Kähler tenha advertido contra essa posição e claramente afirmado que essa dicotomia não era possível e que, por exemplo, também a morte expiatória de Cristo e a ressurreição estavam incluídas no relato do Jesus histórico,[78] as pessoas seguem adiante nesse caminho, caindo na maior dificuldade com respeito a essas duas questões.

Na medida em que o estudo do Jesus "histórico" continuou, tornou-se ainda mais claro que a figura de Cristo não ocorre inicialmente em Paulo e João, mas já está presente nos Sinóticos. A glória de Cristo pode não ocorrer de forma tão brilhantemente enfatizada nos três primeiros Evangelhos quanto no quarto, mas é fundamentalmente o mesmo Cristo que está sendo descrito em todos os quatro. Também são atribuídos ao Jesus sinótico uma dignidade superior, autoconsciente, messiânica, filiação divina, o poder de realizar milagres e perdoar pecados, uma posição sem paralelo no reino de Deus, o poder expiatório de seu sofrimento e morte, a ressurreição e a glorificação com o Pai e a vinda novamente em juízo.[79] E tudo isso não é dito sobre ele por outras pessoas, mas,

[78] M. Kähler, *The So-Called fSsiorical Jatu and fh' Historie Biblical Christ,* trad. Carl E. Braaten (Filadélfia: Fortress Press. 1988).

[79] *" Cf. e.g.,* M. Kähler, *So-Called Iiistorical Jesus;* e também E. Schaeder, *Uber das Wesen des Christentums und seine modernen Darstellungen* (Gütersloh: Bertelsmann, 1904); W. Walther, *Ad. Harnacks Wesen des Christentums: fiir die christliche Gemeinde gepriift,* 5ª. ed. (Leipzig: Deichert, 1904); L. Ihmels, *Wiewar Jesus? Was wollte Jesus?* (Leipzig: Deichert, 1905).

desde suas primeiras aparições públicas, ele mesmo é responsabilizado por essa elevada autoconsciência e ele mesmo fala continuamente e age de acordo com esse poder real. É o mesmo Cristo que vem ao nosso encontro em todo o Novo Testamento. O que mais podemos esperar? Os Evangelhos Sinóticos não são menos apostólicos do que as cartas de Paulo e foram escritos ainda mais tarde do que as cartas. Nunca houve qualquer sinal de controvérsia entre os apóstolos a respeito da pessoa de Cristo. Todos eles confessaram sua fé e encontraram sua salvação no mesmo Cristo, muito embora seja verdade que - dependendo de seu caráter e de suas experiências - eles o retrataram a partir de várias perspectivas. Deixando de lado Paulo e João, portanto, esses teólogos falharam totalmente em encontrar o Jesus original, "histórico". Em vez disso, nos Evangelhos Sinóticos, tiveram novamente de distinguir entre os elementos que tinham pertencido originalmente a Jesus e aqueles que seus discípulos acrescentaram posteriormente. Eles tiveram de penetrar profundamente nos estratos da tradição até alcançarem a camada mais baixa e mais antiga. A redução tinha de continuar até que restasse somente o ser humano chamado Jesus.

No entanto, esse processo provou não ter fim e levou a fantasia sem limites. Cada um formou um Jesus particularmente seu e, por fim, encontrou o Jesus cuja imagem havia inventado anteriormente em sua mente. Para Carlyle ele era um herói, para Strauss, um gênio religioso, para Renan, um reformador liberal e pregador de humanidades, para Schopenhauer, um arauto da negação da vontade de viver, para Proudhon, um reformador social.[80] Kalthoff não estava totalmente errado quando zombou do Cristo dos professores, que parece muito diferente de uma universidade para outra e, apesar disso, ainda era apresentado às pessoas comuns como o caminho, a verdade e a vida.[81] Sobre o caráter e a obra de Jesus, sobre sua relação com o povo judeu e a lei, com a cultura e a humanidade, há divergência total. Até mesmo sobre a questão de se ele se considerava o Messias, as opiniões são muito divergentes. Muitos estudiosos ainda favorecem uma resposta afirmativa a essa questão, mas frequentemente interpretam o messianismo como a forma temporária nacional na qual Jesus teve de revestir seu chamado especial tendo em vista o reino de Deus, mas que, de fato, perdeu seu valor para nós (Harnack, Schürer, Jülicher, Holtzmann e outros) e outros ainda estão inclinados a responder a essa questão de forma mais ou menos decisiva negativamente (Lagarde, Wrede, Merx c outros).[82] Conside-

[80] H. Weinel. *Jesus in lhe Nineteenth Century and After,* trad. Alban Gregory Widgery (Edimburgo: T&T Clark, 1914); A. Schweizer, *The Questfor the Histórica! Jesus: A Criticai Studyfrom Reimarus to Wrede,* trad. W. Montgomery (Nova York: Macmillan, 1968); G. Pfannmüller, *Jesus im Urteil eter Jahrhunderte* (Leipzig: Tubner, 1908); G. W. Hollmann, "Leben und Lehre Jesu", *Theologische Rundschau* 7 (1904): 197-211; *idem,* "Das Leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu" *Theologische Rundschau* 9 (1906): 119-58; *idem,* "Die Berliner Kirchenvátcrausgabe", *Theologische Rundschau* 9 (1906): 239-86; S. Faut, *Harnack, Goethe, D. Strauss, undL. Feuerbach über das Wesen des Christentums* (Delitzsch: C. A. Walter, 1903); A. Hein, "Die Christologie von D. F. Strauss", 321-45; Hollensteiner, "Harnack and Bousset", *Neite kirchliche Zeitschrift* (1906): 517-33; W. Sanday, *The Life of Christ in Recent Research* (Oxford: Clarendon Press, 1907).

[81] A. Kalthoff, *Waswissen wir von Jesus?* (Schmargendorf-Berlim: Renaissance-Otto Lehrmann, 1904), 40.

[82] *Cf* H. J. Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu,* e a literatura citada ali; *cf* também W. Brandt, "Jezus en de Messiaansche verwachting",. *Teylers, Theologischi Tijdschrift* 5 (1907): 461-568; J. A. Bruins Sr., *Iloe*

rada essa ampla variedade de divergências, não deve causar surpresa a conclusão - de algumas pessoas - de que, por causa do caráter faltoso e tendencioso das fontes, provavelmente nunca chegaremos a conhecer nada com certeza a respeito de Jesus e que até mesmo sua existência está sujeita a dúvida.

[361] Esse radicalismo, porém, não resolve as objeções, mas acarreta dificuldades ainda mais graves, pois, nesse caso, a segunda das questões mencionadas acima surge com intensidade ainda maior, isto é, a que a figura de Cristo nos escritos do Novo Testamento deve sua existência? Sobre esse ponto, as ideias são ainda mais divergentes - se isso é possível - do que na pesquisa sobre a existência e o caráter do Jesus "histórico". Alguns creem que ainda antes da era cristã existia uma seita de nazarenos que venerava uma divindade sob o nome de Jesus, isto é, Salvador ou Libertador, e gradualmente começou a associar esse culto com o Messias, o Rei ungido esperado pelos judeus como seu Messias.[83] Outros descrevem a situação de forma diferente. Como resultado de condições sociais opressivas em Jerusalém, formou-se ali uma igreja constituída ao longo de linhas comunitárias e que, sob a influência das ideias da época, atribuiu a Jesus - uma pessoa que eles veneravam, que havia morrido como um mártir - todos os tipos de predicados nobres, como concepção sobrenatural, poderes miraculosos, ressurreição, assunção à mão direita de Deus e um rápido retorno para juízo.[84] Quanto às ideias que formaram a figura de Cristo, alguns favorecem as profecias do Antigo Testamento[85] ou as expectativas apocalípticas dos judeus da época.[86] Outros, os ensinos budistas, que gradualmente, começavam a penetrar no Ocidente[87] ou, de forma mais geral, a tendência sincretista

---

*onstond de overtuiging datJezus de Christus is?* (Lccuwardcn: Eckhof, 1909); c as revisões críticas dc Bruins por W. Brandt, in *Teylers Theologisch Tijdschrift* 7 (1909): 583-92; c também por H. dc Graaf, in *Teuylers Theologisch Tijsdschrift* 7 (1909): 413-34.

[83] H. U. Mcyboom, "Jczus dc Nazaoraccr", *Theologische Tijdschrift* 39 (1905): 512-36; W. B. Smith, *Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Enstehungsgeschichte des Urchristentums* (Gicsscn: Alfred Tõpclmann, 1906); e as revisões dc Smith feitas por P. Wcmle, *Theologische Lit. Zeitung* 31 (agosto dc 1907); e também por H. Mcyboom, "Loman Rcdivivus", *Theologische Tijdschrift* 41 (1907): 1-17.

[84] A. Kalthoff, *Das Christusproblem: Grundlinien zu eirter Sozialtheologie,* 2ª. cd. (Leipzig: Dicdcrichs, 1903); *idem, Die Entstehung des Christentums: Neite Beiträge zum Christusproblem* (Leipzig: Dicderichs, 1904); *idem, tVas wissen w&r von Jesus? Eine Afarechnung mil Prof D. Bousset vem Göttingen* (Berlim, 1904); K. Kautsky, *Foimdations of Christianity* (Nova York: Monthly Review Press, 1972); e a revisão do livro dc Kautsky feita por M. Maurcnbrcchcr, in *Sozial. Monatshefte* 6 (1909): 36ss., 94ss.; *cf* também a palestra do Dr. G. A. van den Bcrgh van Eysinga sobre o livro dc Kautzky na Conferência dc Teólogos Modernos (abril dc 1909) (nota do organizador: a Conferência de Teólogos Modernos *[Vergadering vand Moderne Theologen]* começou como uma associação dc estudantes na Universidade dc Lciden, cm 1866, c tornou-sc uma reunião geral para todos os membros interessados, teologicamente progressistas, da Igreja Reformada Holandesa); M. Maurcnbrcchcr, *Von Nazareth nach Golgotlia: Untersuchung iiber die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums* (Bcrlim-Schöncbcrg: Buchverlag der "Hilfe", 1909); K. C. Anderson, "The Collapse of Liberal Christianity", *Ilibbert Journal* 8/2 (janeiro dc 1910): 301-20.

[85] Schelling, e, depois dele, especialmente Strauss; *cf* K. Wcidcl, "Studien über den Einfluss des Weissagungsbcweises auf die evangclischc Geschichte", *Theologische Studien undKritiken* (1910): 83ss.

[86] W. Bousset, *Die Religion des Judentums;* P. Wcrnlc, *Die Anfange unserer Religion,* 2ª. cd. (Tübingen: Mohr, 1904).

[87] R. Scydcl, *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den EvangeHen,* 2ª. cd. (Wcimar: Fclbcr, 1897); G. A. van den Bcrgh van Eysinga, *Indische Einfliisse auf evangelische Erzdhlungen,* 2ª. cd. (Göttingcn: Vandcnhocck & Ruprccht, 1909); O. Pfleidcrcr, *Das Chrimisbiid des urchristlichen Glaubens und Sittenlehre* (Berlim: G. Rcimer, 1903). O anti-semitismo c a glorificação da raça ariana, juntamente com o Budismo, levaram Durhing, Chamberlain c outros a negarem a descendência judaica dc Jesus c a estabclcccrcm para ele uma linhagem asiática.

de uma variedade de ideias orientais e ocidentais, judaicas e gregas, que caracterizou os primeiros séculos da era cristã.[88]

Todas essas tentativas são muito insatisfatórias, se não houver outra razão, porque eliminam a personalidade e a substituem pela fantasia criativa da igreja. Além disso, porém, elas levaram a uma conclusão horripilante, pois, se os elementos da figura de Cristo - filiação divina, nascimento sobrenatural, messianismo, ressurreição e assim por diante - são produto da fantasia da igreja e devem ser explicados a partir de uma variedade de ideias estrangeiras comuns na época, embora se possa, por algum tempo, interpretá-las simbolicamente e, assim, remover as dificuldades, a verdade é que elas eram basicamente noções falsas e erros perniciosos. No momento em que se assume essa posição, a reverência pela pessoa de Jesus é perdida. As tentativas de fazer com que Paulo, João ou a igreja em geral sejam responsáveis pela criação do Cristo dogmático, todas ainda procedem de alguma piedade pela pessoa de Jesus. Os estudiosos ainda tentam protegê-lo dos erros que os discípulos formaram a respeito de sua pessoa e, assim, desculpam até mesmo esses erros. Mas, quando as coisas caminham, essa necessidade também desaparece. A reação em relação à pessoa de Jesus não refreia mais as pessoas. O próprio Jesus já era cúmplice nos erros de sua igreja. A chamada explicação histórica conduz à explicação mitológica e simbólica, e essa, por sua vez, conduz à explicação psicológica e patológica. Dessa forma, surgiram em tempos recentes, homens que consideraram Jesus uma pessoa que sofria de epilepsia, paranóia e alucinações, que alimentava ideias megalomaníacas sobre si mesmo e, quando ficou desiludido em suas expectativas com respeito às pessoas, tentou voltar ao topo através de uma grande proeza.[89]

---

*Cf* A. Müller, *Jesus einArier: Ein Be&tagzur vàlkischen Ermehung* (Leipzig: Mar Sängeward, 1904); T. J. Plange, *Christus-ein lnder? Versuch einer Entstehungsgeschichte . des Christentums unter Benutzung der indischen Studien Louis Jacolliots* (Stuttgart: Schmidt. 1907).

[88] J. M. Robertson, *Pagan Christs: Studies in Comparative Hierology* (Londres: Watts, 1903); *K. Brcysig, *Die Enstehurig des Gottesgedankens;* W. B. Smith, *Der vorchristliche Jesus;* P. C. A. Jensen, *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur* (Estrasburgo: Trübncr, 1906); A. Drcws, *The Christ Myth* (Amherst, NY: Promctheus Bóoks, 1910 & 1998); H. Gunkcl. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Gõttingcn: Vandcnhocck & Ruprccht, 1903); C. Clemen, *Primitive Christianity and Its Non-Jewish Sources,* trad. Robcrt George Nisbct (Edimburgo: T&T Clark, 1912); M. Brückncr, *Die sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum* (Tübingen: Mohr, 1908); G. J. R J. Bolland. *De evangelische Jozua: Eene Poging tot Aanwijizing van de oorsprong des Christendoms* (Lcidcn: A. H. Adriani, 1907); *idem, Ilet Evangelie: Eene "vernieuwde" poging tot aanwijzing van de oorsprong des Chrislendoms* (Lcidcn: A. H. Adriani, 1910); *cf* cm oposição a esse mito de Cristo, K. Dunkmann, *Der historisvtiftJesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ* (Leipzig: Dcichcrt, 1910); H. Wcincl, "Ist unsere Vcrkündingung von Jesus unhaltbar geworden?" *Zeitschrift fjir Theologie und Kirche* 20 (1910): 1-88.

[89] A. F. B. Dulk, *Der Irrgang des Lebens Jtísu. 2* vols. (Stuttgart: Dietz, 1884-85); J. Soury, *The Religion of Israel,* trad. Annie Wood Bcsant (Londres: Bradlaugh Bonner, 1895); E. Rasmussen, *Jesus: Eine vergleichende psychopathologische Studie* (Leipzig: Zcitler, 1905) (nota do organizador: Bavinck erroneamente cita este autor como F. Rasmussen); G. Lomcr, *Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters* (Bambcrg: Handcls-Druckrci, 1905); *Binct-Sanglé, *La fidlie de Jesus,* 2 vols. (Paris, 1908-10); A. Hculhard, *La mensonge Chrétien (Jésus Christ n 'a pas existé)* (Paris: A. Hculhard, 1908); *cf.* também O. Holtzmann, *War Jesus Ekstatiker?* (Tübingen: Mohr, 1903); J. Bãumãnri, *Die Gemiitsart Jesu nachjetziger wissenschafilflib&ei; insbesondere jetzigerpsychologisdnotie Me/hode erkennbar gemacht* (Leipzig: Krôncr, 1908). Entre aqueles que se levantam cm oposição estão E. G. Stcude, "Wie ein moderner Sccienarzt übér Jesus urteilt". *Der Beweis des Glaubens* (1906): 325-30; P. Knieb, *Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie* (Majnz: Kirchhcim & Co., 1908).

Mas esse tratamento rude e até mesmo violento do "problema Cristo", novamente abriu os olhos de outras pessoas e desencadeou uma reação notável. Ela esclareceu que o Jesus histórico e o Cristo apostólico não podem ser separados na forma pela qual os críticos da Bíblia inicialmente haviam descrito. O Cristo de Paulo e João não é outro senão o Cristo da igreja primitiva e corresponde, em todos os aspectos, ao Filho do Homem que nos é apresentado nos Evangelhos Sinóticos.[90] Não se pode honrar Jesus sem aceitá-lo como o Cristo, o Filho do Deus vivo. Em círculos modernistas de anos recentes, surgiu até mesmo a necessidade de uma cristologia não apenas em um sentido subjetivo e simbólico,[91] mas uma cristologia relacionada ao Jesus histórico e ao testemunho apostólico.[92] Entre outros, as pessoas que foram influenciadas por Schleiermacher e Ritschl se empenham para manter Jesus não somente como um profeta, mestre e um exemplo, mas, especificamente, também, como uma revelação de Deus, como uma pessoa que viveu em comunhão com Deus em um sentido inteiramente único, em quem Deus habitou como em ninguém mais e através de quem, portanto, Deus se revelou de uma forma particular e absoluta.[93] Mas

[90] Sobre a relação entre Jesus e Paulo, surgiu uma grande quantidade de literatura nos últimos anos: W. Bousset, *What Is Religion?,* trad. Florence B. Low (Nova York: Putnam, 1907); M. Briickner, *Die Entstehung der paulinischen Chrislologie* (Estrasburgo: Hcitz & Mündel, 1903); P. Wernle, *DieAnfange unserer Religion;* M. Goguel, *L 'apôlre Paul el Jésus-Chrisl* (Paris: Fischbacher, 1904); O. Michel, *Vorwälizzm Christus! Fort mit Paulus! Deutsche Réigiuni!* (Berlim: Secman. 1906) (nota do organizador: Bavinck erroneamente cita a data de publicação como 1905); A. Meyer, *Werhat das Christentum begriindet, Jesus oder Paulus?* (Tübingen: Mohr, 1907); J. Weiss, *Paul and Jesus,* trad. H. J. Chaytor (Nova York: Harper, 1909); *cf.* revisões críticas de uma variedade de obras sobre a relação entre Jesus e Paulo: E. Vischer, "Jesus und Paulus", *Theologische Rudschau* 8 (1905): 129-43; *idem,* "Wernles Einfiihrung in das theologische Studium", *Theologische Rundschau* il (1908): 301-12. Por outro lado, há aqueles que sustentam a convicção de que a doutrina de Paulo (e de João) é o verdadeiro desenvolvimento da pregação de Jesus e da obra que ele estabeleceu: W. Götz, *Paulus, der wahrhaftige Zeuge Jesu Christi* (Hannover: Feesche, 1903); P. Feine, *Jesus Christus und Paulus* (Leipzig: Hinrichs, 1902); L. Ihmels, "Jesus und Paulus", *Neue kirchliche Zeitschrift* 17 (1906): 453-83,485-516; E. Schaeder, *Über das Wesen des Christentums; idem. Das Evangelium Jesu und das Evangelium Gottes* (Gütersloh: Bertelsmann, 1904); G. Wustmann, *Jesus und Paulus: Die Allltängigkeit éf». Apostels von seinem Herrn* (Gütersloh: Bertelsmann, 1907); H. Bachmann, "Stehen der Jesus der synoptischen Evangelien und der Christus des Paulus in Widerspruch?" *Der Beweis des Glaubens* 44 (1908): 278-88; A. Scholtz, "Besteht ein wesentlieher Üntersehied zwischen dem Johann. Christusbíldc und dem der synoptiker?" *Glauben und Wissen* (1908): 243ss. Os exageros de Wrede, *Paul,* trad. Edward Lummis (Boston: American Unitarian Association, 1908) também foram enfrentados por P. Kölbing, *Die geistige Einwirkung der Person Jesu aiif Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1906); J. Kaftan, *Jesus und Paulus;* A. Jülicher, *Paulus und Jesus* (Tübingen: Mohr, 1907); *cf.* também G. A. Deissmann, *Die christi. Religion...* (in *Die Kultur der Gegen wart), 77-138.*

[91] Seguindo Kant, Hegel, E. von Hartmann, A. Drews, A. D. Loman e G. J. P. Bolland (nota do organizador: G. J. P. Bolland [1854-1922] foi professor de filosofia na Universidade de Leiden e um hegeliano), os seguintes estudiosos defenderam uma cristologia simbólica: J. G. Boekenoogen, "Christologische Beschouwingen", *Theologische Tijdschrift* **26 (1892)**; Eldering, "De plaats en de betekenis der Christusgestalte in ons geloofsleven", uma palestra dada na Conferência dos Teólogos Modernos, em 8 e 9 de abril de 1909 (nota do organizador: ver a nota 84, acima para mais informação sobre essa conferência); G. A. van den Bergh van Eysinga, *Christusbeschouwingen onder modernen* (Baarn: Hollandia, 1909), 223-71.

[92] H. T. de Graaf, "De waarde der moderne Christologische bewoging", uma palestra ministrada na Conferência dos Teólogos Modernos, em 8 e 9 de abril de 1909 (ver nota 84, acima). Essa revisão da cristologia já foi discutida por R. Hugenholtz, "De Christologie en de huidige godsdienstwetenschap", *Theologisch Tijdschrift* 15 (1881): 30-52; e repetida por A. Bruining, "Over de methode van onze Dogmatiek", *Tylers Theologisch Tijdschrift* 1 (1903): 426-58; G. A. van den Bergh van Eysinga, "Jezus van Nazaret en ons geloofsleven", in *Christusbeschouwingen onder modernen,* 3-41.

[93] J. Kaftan, *Dogmatik,* 411 ss.; *idem, Zur Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1904), 21 lss.; T. Häring, *Christian Faith.* II, 500ss., 548ss.; *idem,* "Einfachste Worte fiircinc grosse Sache, die Stellung Jesu im christlichen Glauben",

se Cristo deve ser mantido nesse papel e nessa categoria, se ele não deve ser o sujeito, mas o objeto e o centro da religião cristã e se essa religião cristã deve preservar sua singularidade e não se degenerar em um culto idólatra a Jesus,[94] não é suficiente que Cristo esteja em Deus (êveeoç), mas ele mesmo deve ser Deus (Oeóç), o unigénito do Pai. Dessa forma, a verdade e o valor da divindade de Cristo foi novamente colocada em primeiro plano.[95] Com isso, finalmente, a relação da dogmática com a confissão da igreja foi novamente restaurada, pois, ao longo de todos os séculos, a igreja tem confessado o Cristo crucificado e ressurreto como seu Senhor e Deus.

## A CENTRALIDADE DA ENCARNAÇÃO

[362] A doutrina de Cristo não é o ponto de partida, mas certamente é o ponto central de todo o sistema dogmático. Todos os outros dogmas ou preparam para ela ou são inferidos dela. Nela, que é o coração da dogmática, pulsa toda a vida eticorreligiosa do Cristianismo. Ela é o "mistério da piedade" (1Tm 3.16). A cristologia tem de proceder desse mistério. Se, porém, Cristo é o Verbo encarnado, então a encarnação é o fato central de toda a história do mundo. Então, também, ela deve ter sido preparada desde antes das eras e ter seus efeitos ao longo de toda a eternidade. Schelling corretamente diz que tem de ser difícil para uma pessoa "atribuir [o quê?] a uma personalidade a quem ela não conhece antes do momento em que essa pessoa apareceu em forma humana - que, para ela, é uma personalidade puramente histórica - deve ser excepcionalmente difícil para ela *posteriormente* atribuir a essa personalidade uma existência pré-humana, de fato, até mesmo uma existência pré-cósmica. Essa pessoa será, é claro, inclinada a interpretar isso somente como uma ideia com a qual, quando a história avançou, a pessoa do grande fundador de uma religião foi cercada e glorificada".[96] Tudo isso muda, como qualquer outro fato da revelação, quando também a pessoa de Cristo é interpretada teologicamente de

*Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* 19 (1909): 177-203; F. A. Loofs, "Christologie, KirçhenJ.çhre", *PRE*[3], IV, 16-56; K. Thicmc, "Dic ncucsten Christologicn im Verhältniss zum Sclbstbewutscin Jesu", *Zeitschrift fiir Theologie und Kfrtíbe* 18 (1908): 401-72; R. Seeberg, *The Fundamental Thuths of the Christian Religion,* trad. Rev. George E. Thomson e Clara Walleníin (Nova York: G. P. Putnan's Sons, 1908), 71ss., 109ss.; *idem, Die Persõnlichkeit Christi, desfeste Punkt imfliessenden Strame der Gegenwart* (Berlim: Berliner Stadmission, 1903); T. Kaftan, *Moderne Theologie des alten Glaubens* (Schleswig: J. Bergas, 1905); *idem, Der Mensch Jesus: Der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen* (Berlim: Edwin Runge, 1908); R. J. Campbell, *The New Theology* (Nova York: Macmillaíi, 1907), 66ss.; O. Lodge, *The Substance of Faith Allied with Science: A Catechism for Parents and Teachers,* 6ª. cd. (Londres: Mcuthcn, 1907), 86ss.

[94] *Cf a* advertência contra o culto a Jesus feita por A. Drews, citada cm F. Mcffcrt, *Die geschichtliche Existem Christi,* 2ª. cd. (Mônchengladbach: Vcrlag der Zcntrallstcllc des Volksvereins fur das katholischc Dcutschland, 1904), 94; R. Euckcn, *Der Íl'ahrheitsgehalt der ReligUn* (Leipzig: Vcit & Co., 1905), 42.8; W. von Schnchcn, *De moderne Jesuskultus* (Frankfurt a. M.: Ncuer Frankfurter Vcrlag, 1906); A. M. Weiss, *Die religiõse Gefahr* (Frciburg i. B.: Hcrder, 1904), 168.

[95] J. Kunze, *Die ewige Gottheit Jesu Christi* (Leipzig: Dõrffling& Frankc, 1904); Stcinbcck, *Das gõttliche Selbstbewusstein Jesu:* K. Braig *et. al., Jesus Christus* (Frciburg i. B.: Hcrder, J908); A. Arnal, *Personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain* (Paris: Fischbachcr, 1904); A. M. Fairbairn, *The Place of Çhrist in Modem Theology* (Londres: Hodder & Stoughton, 1905); P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ* (Boston: Pilgrim Press, 1909); J. M. S. Baljon *et.ai., Jezus Christus voor onzen tijd* (Baarn: Hollandia Drukkçrij, 1908).

[96] F. W. J. Schelling, *Werke,* 1,1,4, 35.

acordo com as Escrituras, como aquele que é designado por Deus para revelar seus atributos neste mundo de pecado, particularmente, os atributos dejustiça e graça, e, contra toda oposição, manter sua honra como Deus.

*Encarnação e Trindade*

Nesse caso, antes de tudo, a encarnação tem seu pressuposto e fundamento no ser trinitário de Deus. No deísmo e no panteísmo não há lugar para uma encarnação de Deus. No primeiro, Deus é abstraído e separado do mundo e da humanidade. No segundo, Deus se perde em suas criaturas e não tem existência nem vida própria. É totalmente natural, portanto, quando, sobre essa posição, a encarnação é rejeitada como absurda. Os socinianos foram totalmente francos sobre isso e fizeram com que sua exegese fosse útil a esse ditame da razão.[97] Eles disseram que a encarnação é uma fantasia humana e um dogma monstruoso, e consideraram mais fácil um homem se tornar um asno do que Deus se tornar um ser humano.[98] Spinoza, semelhantemente, comentou que a encarnação de Deus é tão absurda quanto dizer que "um círculo assume a natureza de um quadrado".[99] Somente a confissão teísta e trinitária da essência característica de Deus permite a possibilidade do fato da encarnação, pois, aqui, Deus continua sendo quem é e ainda pode se comunicar com as pessoas. Se, como diz Vinet, uma pessoa deve primeiro possuir-se para ser capaz de se dar, então o amor absoluto só pode ser concebido como a perfeição de um ser divino trino. Nesse caso, há uma distinção entre "ser" e "pessoa" e, portanto, comunhão de um ser humano, por meio da pessoa, com o ser de Deus, sem que esse ser seja identificado com o ser humano ou flua para o ser humano. Em uma palavra, a Trindade torna possível a existência de um mediador que participa tanto da natureza divina quanto da humana e, assim, une Deus e os seres humanos. Por mais aberrante que seja a teosofia de Bõhme e Schelling quando tenta inferir a encarnação a partir da essência de Deus, a essência trinitária de Deus é o pressuposto e a condição da encarnação de Deus.[100]

Também é importante, portanto, manter que, não a natureza divina como tal, mas especificamente a pessoa do Filho, tornou-se humana. O patripassianismo de Praxeas, Hermógenes, Noetus, Beron, Beryll e Sabélio[101] foi, em todas as épocas, condenado pela igreja (no Sínodo de Aquileia, por exemplo) e não ocorre mais nessa forma. No entanto, em termos de sua ideia básica, ele é inerente a todos os sistemas panteístas, especialmente o de Hegel, Schelling, Hartmann e outros, que concebem o absoluto não como *sendo,* mas como *tornando-se* e

---

[97] *The Racovian Catechism,* trad. Thomas Rees (Londres, 1609; reimpressão, Londres, 1818), q. 98, 111.

[98] O. Fock, *Der Socianismus* (Kiel: C. Schrõder, 1847), 525.

[99] B. *Spinoza, The Letters, trad. Samuel* ShirJey *(Indianápolis e Cambridge: Hackett Publication* Company, 1995), epístola 21 \ *cf.* também K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik,* 4ª. ed., 2 vols. (Leipzig: J. A. Barth, 1838), II, 195; J. A. L. Wegschcider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebaucr, 1819), § 128; F. Schleiermachcr, *The Christian Faith,* §96; D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre,* II, 153.

[100] I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Alfred Cave e Rev. J. S. Banks, 4 vols (Edimburgo: T&T Clark, 1888), III, 291.

[101] C. Vitringa, *Doctr. chr. relig.,* V. 52; I. A. Dorner, *Person of Christ,* IV, 60; F. A. Loofs, *Dogmengeschichte,* 184.

que permitem que o divino se espalhe pelo mundo e se finitize. Nesse caso, o mundo e a humanidade, com todo o seu pesar e mistério, é um momento na vida de Deus, e a história da revelação é a história do sofrimento de Deus.[102] Muito embora se possa reconhecer um elemento de verdade nisso - como será mostrado em um momento - a Sagrada Escritura também atribui a encarnação ao Filho (Jo 1.14; Fp 2.6; Hb 2.14-15). Os reformados preferem dizer que a *pessoa* do Filho, e não a *natureza divina* no Filho, como dizem os luteranos, tornou-se humana. Ao se expressarem dessa forma, eles não desejam negar que a plenitude da divindade habitou corporalmente em Cristo (Cl 2.9), que o Filho possuía a mesma essência que o Pai e o Espírito e que, nesse sentido, também, a natureza divina assumiu nossa carne. No entanto - contra toda tendência de misturar as duas naturezas - enfatizam que a pessoa do Filho, em quem a natureza divina existia de um modo próprio, assumiu a natureza humana.

A diferença, certamente, não é muito importante, como Mastricht e Moor comentaram,[103] mas é notável que muitos luteranos prefiram dizer que a natureza divina na pessoa do Filho tornou-se humana, uma formulação que, sem dúvida, está ligada à sua ideia básica. Entretanto, os reformados favorecem a formulação de que a pessoa do Filho foi imediatamente unida à natureza humana e a natureza divina foi [portanto] mediatamente unida a ela.[104] Foi assim que os pais da igreja ensinaram antigamente e a igreja confessava. O sexto Sínodo de Toledo (638 d.C.) declarou que, embora toda a Trindade coopere na encarnação, porque todas as obras de Deus são inseparáveis, "somente (o Filho) assume a natureza humana na singularidade da pessoa, não na unidade da natureza divina: naquilo que é peculiar ao Filho, não naquilo que é comum à Trindade".[105] Questões como essa foram discutidas no escolasticismo.[106] Se o Pai e o Espírito Santo podiam ter se tornado humanos, portanto, não é algo que deve nos deter. O Pai não podia ser enviado, pois ele é o primeiro na ordem e auto-existente; o Espírito procede do Filho, sucede-o e é enviado por ele. O Filho, por sua vez, era o único adequado para a encarnação. No ser divino, ele ocupa o lugar entre o Pai e o Espírito, é, por natureza, o Filho e imagem de Deus, foi mediador já na primeira criação e, como Filho, pode nos restaurar à nossa posição de filhos de Deus.[107] Apesar disso, embora subjetivamente, naquilo que se refere ao seu fim,

---

[102] *cf.* também A. von Oettingen, *Das göttliche "Noch nicht!" Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist* (Erlangen: Deichert, 1895).

[103] P. van Mastricht, *Theologia,* V, 4, 15; B. de Moor, *Comm. Theol.,* 111,480.

[104] J. Zanchi. *Op. theol.,* VIII, 47; A. Polanus, *Syn. Theol.,* VI, c. 13; H. Bavinck, org., *Synopsispurioris theologiae,* XXV, 8; H. Alting, *Loci communes,* in *Scriptorum theologicorum Ileidelbergensium,* 2 vols. (Freistadii [Amsterdã?]: Typographorum Belgicae Foederatae, 1646), 74; S. Marcsius, *Systema theologicum* (Groningen: Acmilium Spinneeker, 1673), IX, 12; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* V, 51,63.

[105] A. Hahn, *BibliöttM der Symbole und Glaubensregeln,* 237; *cf* também I.A. Dorner, *Person of Çhrist,* III, 312; P. Lombardo, *Sent.,* III, dist. 5; Tomás de Aquino, *Summa theol,* III, q. 3, art. 4; R. Belarmino, *Controversiis,* I, livro 3, c. 8; M. Beeanus, *Summa theologiae scholasticae* (Rothmagi: I. Behovrt, 1651), Hl, 1,c. 4, q. 1.

[106] P. Lombardo, *Sent.,* III, dist. I.

[107] P. Lombardo, *Sent.,* III, dist. I; Tomás de Aquino, *Summa theol.,* III, q. 3,arl. 8; D. Petavius, "De incarn.";Op. *theol.,* II, 15; J. Klcutgen, *Theologie der Vorzeit,* III, 180ss.; F. Turretin. *Institiites ofElenctic Theology,* XIII, q. 4; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª. ed., 3 vols (Nova York: Scribner, 1891-94), II, 266; I. A. Dorner, *System of Christian Doctrine.* III, 290.

a encarnação seja peculiar somente ao Filho, com respeito à sua origem, início e efetividade, ela é uma obra de toda a Trindade. Cristo foi enviado pelo Pai e concebido pelo Espírito Santo. A teologia reformada já expressava essa verdade em sua doutrina da aliança da redenção *(pactum saiu tis).* Toda a obra da criação é não somente um decreto: ela está arraigada na livre e consciente deliberação das três pessoas. Ela é uma obra pessoal, não uma obra natural. No Filho, o Pai é, desde toda a eternidade, o Pai de seus filhos; o Filho é, eternamente, o fiador e mediador dos filhos do Pai; o Espírito Santo é, eternamente, seu Consolador. Não somente depois da queda, nem primeiramente na criação, mas, na eternidade, os fundamentos da aliança da graça foram lançados. A encarnação não é um decreto incidental que emergiu mais tarde: ela foi decidida c determinada desde a eternidade. Não houve um tempo em que o Filho não existia e também não houve um tempo em que o filho não soubesse que assumiria e que não estivesse preparado para assumir a natureza humana da raça caída de Adão. A encarnação foi preparada desde a eternidade. Ela não se apoia na essência de Deus, mas na pessoa. Ela não é uma necessidade, como no panteísmo, mas também não é arbitrária ou acidental, como no pelagianismo.

*Encarnação e Criação*

[363] A encarnação, além de sua fundamentação na Trindade, também tem seu pressuposto e sua preparação na criação. A criação dá existência a seres finitos, limitados. É absolutamente impossível para Deus criar algo que seja idêntico a si mesmo e que seja Deus. Deus, portanto, desde toda a eternidade, concebeu criaturas finitas e lhes deu existência dentro dos limites necessários de espaço e tempo. Nessas criaturas, portanto, ele, por assim dizer, limitou seus pensamentos eternos e seu poder infinito. Especificamente, a criação dos seres humanos à imagem de Deus é uma suposição e preparação para a encarnação de Deus. Sob a influência da doutrina panteísta de identidade, e também em conexão com a ideia luterana de "comunicação de qualidades convenientes", a teologia moderna abusou grandemente dessa realidade. Ela substituiu a velha regra "o finito não é capaz do infinito" por "os seres humanos são capazes da natureza divina". Essa nova regra, embora aponte para a semelhança entre Deus e os seres humanos, apagou a distinção entre os dois e partiu da ideia de que a encarnação (humanização) era necessária para aperfeiçoar a ambos.[108] Essa linha de pensamento é proibida pelo teísmo cristão. Não obstante, o homem [gênero] *é* semelhante a Deus, é sua imagem, seu filho, sua geração. Dessa forma, a encarnação de Deus é uma possibilidade,[109] e a questão de se Deus pode assumir a natureza de uma pedra, de uma planta ou de um animal - que Occam respondeu de forma afirmativa[110] - está fora de ordem. Quando Deus cria os seres humanos à sua imagem, habita e age neles com seu Espírito, exerce

[108] 1.A. Dorner, *Person of Christi* V, 232.

[109] Tomás de Aquino, Boaventura e outros em *Seul.,* 111, dist. 1.

[110] In A. Stöcki, *Geschichte der Philosophie des Mittelehers,* 3 vols. em 4 (Mainz: Kirchheim, 1864), II, 1620.

influência em seu coração e em sua mente, fala com eles e se torna conhecido a eles e é entendido por eles, isso é um ato de condescendência e acomodação à sua criatura, uma antropomorfização de Deus e, assim, em certo sentido e nessa proporção, uma humanização de Deus. Dada com e na criação está a possibilidade da revelação e também da encarnação. Aqueles que consideram a encarnação impossível devem, sobre reflexão mais detalhada, também, em algum ponto, negar a criação. Aqueles que aceitam esta perderam fundamentalmente o direito de combater a primeira."[1] Já vimos que a possibilidade de criação é dada com a geração do Filho:"[2] Se Deus fosse incomunicável, ele não teria sido capaz de dar vida nem ao Filho nem a qualquer criatura. Devemos acrescentar que, se Deus fosse capaz de criar (e pudesse se revelar a) seres essencialmente distintos de si mesmo, então ele também deveria ser capaz de se tornar humano, pois, embora a encarnação seja certamente diferente de toda outra revelação, ela também é semelhante a ela: é seu clímax, sua coroa e complemento."[3] Toda revelação tende e se agrupa em torno da encarnação como o mais sublime, rico e perfeito ato de autorrevelação. Geração, criação e encarnação estão estreitamente relacionadas, mesmo que, as últimas não sejam necessariamente decorrentes das primeiras.

Mas há mais do que isso. Aprópria criação já deve ser concebida de modo infralapsariano e Adão era um tipo de Cristo. Essa interpretação é inaceitável do ponto de vista daqueles que pensam que Deus partiu da obra da criação sem um plano ou decreto e, na criação, esperou passivamente para ver o que os seres humanos fariam. Mas a Escritura nos ensina de outra forma. No ato da criação, Deus já tinha Cristo em mente. Nesse sentido, aprópria criação já serviu como preparação para a encarnação. O mundo foi criado de tal fornia que, quando caiu, pôde novamente ser restaurado. A humanidade foi organizada sob um só cabeça, de forma que, pecando, pudesse novamente ser reunida sob outro cabeça. Adão foi de tal forma designado cabeça que Cristo pôde imediatamente tomar seu lugar, e a aliança das obras foi estabelecida de tal forma que, uma vez quebrada, pudesse ser restaurada na aliança da graça. As pessoas, portanto, estavam erradas ao pensar que a encarnação do Filho de Deus também teria acontecido se não houvesse pecado. Esse sentimento ainda não ocorre claramente nos pais da igreja,"[4] mas no escolasticismo a questão foi ativamente discutida. Além da Trindade, a encarnação era um artigo de fé também antes da queda e necessário para conduzir os seres humanos ao seu objetivo sobrenatural."[3] A questão foi, portanto, respondida afirmativamente por Rupert von Deutz, Duns Scotus, Alexander de Hales, Alberto, o Grande, John Wessel, Catarino, Pighius,

[1n] A afirmação panteísta de que Deus não pode derramar sua plenitude em um indivíduo, mas pode fazê-lo na humanidade como um todo é, portanto, autocontraditória. Até mesmo uma multiplicidade de criaturas finitas continua sendo finita.

[112] H. Bavinck. *ReformedDogmatics,* II, 329-34 (#231), 420-23 (#255).

"'Atanásioc Gregório de Nissa, in A. von Harnack, *Histoiy of dogma,* III, 300.

[114] *Cf* somente Tertuliano, *On the Resurrection of the Body,* 5; *idem, Against Praxeas,* 12.

[115] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 609 (#158); II, 542.-48 (#288).

Suárez,"[6] e também por Osiander e Socínio,"[7] e, mais tarde, por muitos teólogos modernos, como Steffens, Gõschel, Baader, Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Schõberlein, Ebrard e outros."[8]

Pode-se entender como esses teólogos, dando um passo dedutivo depois do outro, chegaram a essa opinião. Um fato como a encarnação de Deus não pode ser acidental e não pode estar baseado no pecado como um ato acidental e arbitrário dos seres humanos. O pecado pode ser capaz de modificar o plano de Deus, mas não pode destruí-lo. A encarnação, portanto, tem de ser certa, independente do pecado. O pecado apenas fez com que a encarnação tivesse de ocorrer para a redenção do pecador. Acrescente-se a isso que a religião, antes da queda, não pode ser essencialmente diferente da religião depois da queda. Se um mediador é necessário agora, então esse mediador também era necessário na religião antes da queda. A pessoa e obra de Cristo, portanto, não se esgotam na expiação do pecado, *na* aquisição da salvação. Ele não é apenas o mediado, mas também o cabeça, não um meio, mas também um fim, um fim em si mesmo (ICO 15.45-47; Ef 1.10,21-23; 5.31-32; Cl 1.15-17). Ele não apenas existe para a igreja, a igreja também existe para ele: a predestinação de Cristo para a glória tem precedência sobre a dos seres humanos. Essas considerações contêm tanta verdade que a harmonia obtida com dificuldade pela hipótese da encarnação de Deus, independente do pecado, não é surpreendente. Se admitirmos a liberdade pelagiana da vontade e o pecado, portanto, for algo acidental e um desapontamento para Deus, não há melhor forma de harmonizarmos a vontade livre com o plano de Deus do que dizer que a encarnação foi, de qualquer forma, determinada e apenas modificada em um ponto secundário.

Com base no ponto de vista de Agostinho e, mais especificamente, no da teologia reformada, porém, não há necessidade de toda essa hipótese. Há apenas um plano e decreto de Deus. Levando-se em consideração o conselho de Deus, não há lugar para uma realidade diferente da que existe. Portanto, por mais que o pecado tenha entrado no mundo pela vontade da criatura, ele estava incluído no conselho de Deus desde a eternidade e, para ele, não foi contingente nem imprevisto. Nesse conselho eterno, a encarnação, por causa do pecado, também acontece. Ela depende somente do beneplácito de Deus, não dos seres humanos. Além disso, o Filho também era o mediador de união para a humanidade independentemente do pecado, como muitos estudiosos reformados reconheceram

---

[116] Veja, *e.g.,* Duns Scotus, *Sen!.,* III, dist. 7, q. 3; R. Belarmino, "Dc Christo", *Controversiis,* V, c. 10, não toma posição nessa questão.

[1,7] Socínio, *Prael. Theoi,* c. 10.

[1s] *Cf* I.A. Dorner, *Person of Christ,* V, 236-48; *idem, System of Christian Doctrine,* II, 205ss. Na Inglaterra, muitos teólogos chegaram à mesma conclusão, como B. F. Westcott, *Christus Consummator: Some Aspects of the Work and Person of Christ in Relation to Modem Thought* (Londres e Nova York: Macmiilan & Co., 1886), 99ss.; Illingworth, "The Incarnation in Relation to Development", 5®. ensaio in C. Gore, *Lux Mundi,* 13ª. ed. (Londres: Murray, 1892). Na Holanda, também J. J. van Oosterzee, *Christologie: Onderzoek naar den Bijbel en het werk des verlossers,* 3 vols. (Roterdã: Van der Meer & Verbrugen, 1855-61), III, 85ss.; *idem, Christian Dogmatics,* II, 464, 753.

com Calvino."[9] Como Quenstedt[120] não entendeu corretamente esse ponto, ele pôde contar Zanchius, Bucanus e Polanus entre os proponentes da encarnação sem o pecado. A ideia era apenas que a religião é, essencialmente, idêntica na aliança das obras e na aliança da graça, e que a salvação, portanto, sempre tem de consistir em comunhão com o Deus trino. Apenas Comrie - como resultado de seu rigoroso supralapsarianismo - chegou à teoria de que a predestinação do Cristo humano foi antecedente à da queda.[121] Quanto ao resto, a maioria dos teólogos se prende à Escritura, que sempre e exclusivamente associa a encarnação de Cristo com o pecado e a considera a mais magnífica prova da compaixão de Deus (Mt 1.21; 9.13; 20.28; Lc 1.68; 2.30; Jo 1.29; 3.16; Rm 8.3; G14.4-5; lTm 3.16; Hb 2.14; Uo 3.8; *etc.).* A interpretação oposta, também muito prontamente, conduz à ideia de que a encarnação, como tal, foi apropriada e necessária para Deus, isto é, ao ensino panteísta da autorevelação eterna de Deus no mundo.[122]

*Encarnação e a História da Revelação*

[364] Uma terceira, e final, preparação para a encarnação é a história da revelação desde o tempo do paraíso. A encarnação não aconteceu imediatamente depois da queda. De fato, muitos séculos se passaram entre o primeiro pecado e a vinda de Cristo em carne. A Escritura, ao falar da plenitude do tempo (Ef 1.10; G1 4.4), mostra que essa demora não foi um acidente ou algo arbitrário, mas algo assim determinado por Deus em sua sabedoria. Por todos os tipos de meios e formas, o fundamento para a encarnação teve de ser primeiramente lançado na história precedente. Assim como a encarnação pressupõe a geração [do Filho] e a criação [dos seres humanos à imagem de Deus], assim também é acrescentado outro pressuposto e preparação: a revelação. É especialmente João, em seu prólogo, que realça para nós essa preparação para a encarnação na história precedente. Não somente o Logos estava no princípio com Deus e ele mesmo era Deus, e não somente foram todas as coisas feitas por ele, mas, desde o momento da criação, esse Logos também comunicou sua vida e luz a todas as criaturas, pois nele estava a vida, e a vida era a luz de todas as pessoas. Mesmo depois da queda, essa revelação não cessou. Ao contrário, a luz desse

[119] J. Calvin, *Institutos,* II.xii.4, 6.

[1211] J. A. Quenstedt. *Theologia didactico-polemica sive syslema theologicum* (1685), I, 110; *cf* M. Schneekenburger, *Vorgleichende Darstellung,* II, 190.

[121] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dagmatics,* II, 361-68 (#238), 382-88 (#244).

[122] Irineu, *Against Heresies,* V, 14; Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* 36; *Agostinho, *De verbis apost.,* 8, 2, 7; Tomás de Aquino, *Summa theol.,* III, q. 1, art. 3; mas, de outra maneira, in *Sent.* III, 1, q. I, art. 3; Boaventura, *Sent.,* III, dist. 1, art. 2, q. 2; D. Petavius, "De incarn.", *Op. theol.,* II, c. 17; C. von Sehäzler, *Das Dogma von der Menschwerdung Gottes: Im Geiste des heiligen Thomas* (Freiburg i. B.: Herder, 1870), 307; J. Klcutgcn, *Theologié der Vorzeit,* III, 400; J. A. Quenstedt, *Theologia,* II, 108-16; A. Calovius, *Isagoge ad swnma theologia* (Witcmberg: A. Hartmann; typis J. S. Fincelli, 1652), 59-99; J. Calvino, *Institutos,* II.xii.4-7; P. van Mastricht, *Theologia,* V, 4, 17; F. Turretin, *Institutes o/F.kaulitL Theology,* XIII, 3; B. de Moor, *Comin. Theol.,* III, 759; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* V, 47; J. Miiller, *Dogmatische Mtwidlungen* (Brcmcm: C. E. Müller, 1870), 66-126; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* IV, 376; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* II, 80; J. Orr, *The Christian Viewof God and the World as Centering in the Incarnation* (Nova York: Randolph, 1893), 319-27.

Logos brilhou nas trevas e iluminou todas as pessoas que vêm ao mundo. Ele se revelou particularmente em Israel, que ele havia escolhido para sua própria herança e abençoado como o Anjo do Senhor. Ele veio continuamente aos seus e em teofania, profecia e milagre. Dessa forma, o Filho preparou todo o mundo, incluindo tanto judeus quanto gentios, para sua vinda em carne. O mundo e a humanidade, terra e povo, berço e estábulo, Belém e Nazaré, pais e parentes, natureza e ambiente, sociedade e civilização - tudo isso são componentes da plenitude dos tempos, na qual Deus enviou seu Filho em carne. Foi o próprio Filho que, imediatamente depois da queda, como Logos e como Anjo da aliança, preparou o mundo de gentios e judeus para sua vinda. Ele estava cm processo de vinda desde o início dos tempos e, no fim, veio, por meio de sua encarnação, fazendo sua habitação na humanidade.[123] A encarnação se une à revelação precedente, tanto a geral quanto a especial. Ela fica de pé ou cai com elas, pois, se Deus foi capaz de se revelar na forma que a Escritura testifica com respeito tanto ao mundo gentílico quanto a Israel, então a possibilidade da encarnação está inerentemente incluída nessa revelação e, se a encarnação não fosse possível, então também nenhuma revelação poderia ser mantida. A revelação, afinal, está baseada na mesma ideia que a encarnação: na comunicabilidade de Deus, tanto em seu ser, ao Filho (geração), quanto fora de seu ser, às criaturas (criação).

Ora, toda essa preparação da encarnação nos séculos precedentes está concentrada, por assim dizer, e completada na eleição e no favorecimento de Maria como mãe de Jesus. Maria é a agraciada entre as mulheres. Ela recebeu uma honra que não foi concedida a nenhuma outra criatura. No favor imerecido concedido a ela, ela excede em muito todas as outras pessoas e todos os anjos. Roma está certa em sustentar isso. Quem nega isso não está levando a sério a encarnação. Porém, a partir desse reconhecimento, Roma passou, sem qualquer fundamento, à doutrina da imaculada concepção e da Virgem Bendita. O que a levou a isso, nesse processo, não foi a autoridade da Escritura nem a tradição, nem foi isso uma tentativa de explicar e garantir a impecabilidade de Jesus, pois essa impecabilidade se baseia causativamente em sua natureza divina e, instrumentalmente, em sua concepção pelo Espírito Santo. No entanto, exercendo força por trás desse dogma novamente deve ser encontrada, para Roma, a ideia de hierarquia. Quanto mais perto a criatura fica de Deus, nessa mesma medida essa criatura deve participar de sua natureza e de seus atributos, fazer parte do processo de deificação. Ora, nenhuma criatura é maior do que Maria; ela é a criatura que está mais intimamente unida a Deus, a portadora de Deus (QSOIÓKOQ, aquela que gera o próprio Filho de Deus abaixo de seu coração, e foi habitada pelo próprio Deus. A questão não é se a Escritura ou a tradição nos permite chegar a esse ponto. O cristão católico só pode conceber a mãe do Salvador como sendo exaltada acima de todos os membros da raça humana e acima de todos os anjos do céu, agradando a Deus, pura e imaculada. Ela não estava unida ao "Deus-hornem", portanto, com a Pessoa divina do Verbo, com

[12:] W. Baldcnspcrgcr, *Der Prolog ées vierten Evengeliums* (Frciburg i. B.: Mohr, 1898).

a própria santidade, através do mais estreito e mais carinhoso de todos os vínculos? Deus, por meio do próprio fato de sua eleição a tão exaltada dignidade e a tão íntima familiaridade, não demonstrou muito claramente que amava essa virgem pura acima de todas as criaturas? E, por essa razão, independente de qualquer prova proveniente da Escritura e da tradição, não é muito plausível que Deus tenha capacitado a santa virgem com seus *charismata* acima de todas as outras criaturas? A honra do Salvador exigia que sua mãe eleita permanecesse isenta de todo vestígio ou sombra de pecado. É *apropriado* que uma criatura que tivesse de ter esse tratamento tão íntimo com Deus e desfrutasse de um relacionamento tão terno com ele devesse ser resguardada até mesmo do menor sinal de pecado. É *apropriado* que a casa do Senhor seja santa.[124]

A doutrina da imaculada concepção e da impecabilidade de Maria se encaixa na teologia e no sistema hierárquico da igreja romana e foi, portanto, gradualmente incorporada a ela. Até mesmo a doutrina da assunção de Maria ao céu é apenas uma questão de tempo. Por essa razão, os predicados atribuídos a Maria continuam crescendo em número e em categoria. Ela é a filha do Pai, a esposa do Filho, o templo e órgão do Espírito Santo, o completamento da Trindade. Ela é a causa instrumental e, em parte, meritória de nossa eleição eterna, a principal razão para a criação natural e sobrenatural, co-redentora. Ela é a governadora sábia, toda-maravilhosa em atividade na igreja, equipada com domínio ilimitado, toda-poderosa, como Deus, que governa o mundo, e assim por diante.[125] Em Roma, a mariolatria cada vez mais impede a entrada do verdadeiro culto cristão a Deus. O Professor Schoeler vê essa superstição caracteristicamente expressa em um mural do Vaticano, que apresenta a Madonna, colocada na parte de cima, no meio, enquanto o Pai e o Filho estão assentados à sua direita e à sua esquerda, como instrumentos de sua vontade toda-poderosa.[126] Não seria de surpreender que, por causa do temor dessa idolatria, a Reforma nem sempre desse a ela a honra que lhe é devida, mas esse não é o caso, embora a Reforma seja cautelosa em elogiá-la. Entre todos os protestantes que confessam a encarnação do Verbo, Maria é tida em alta estima. Ela foi escolhida e preparada por Deus para ser a mãe de seu Filho. Ela foi a favorecida entre as mulheres. O próprio Cristo desejou que ela fosse sua mãe, que o concebesse por obra do Espírito Santo, que o levasse bem abaixo de seu coração, que o amamentasse, que o instruísse nas Escrituras em quem, em uma palavra, a preparação da encarnação seria terminada.

---

[124] Thus Bcnsdorp, in *Die Katholiek* 112 (1897): 429,445.447.

[125] *Cf.* acima, a doutrina do pecado original, p. 121-123 (#326); e tambcm L, M. Wòrnhart, *Maria, die wunderbare Muller Goltes und der Menschen* (innsbrück: F. Rauch, 1890), 13, 19,244, 289; D. Petavius, "Dc incarnationc", *Op. theol.,* XIV; M. J. Schcebcn, *Ilandbook der katholischen Dogmalik,* 4 vols. (1874-98; reimpressão, Frciburg i. B.: Hcrder, 1933), III, 69ss.; (nota do organizador: ET: *A Manual of Catholic Theology: Based on Scheeben's "Dogmalik",* orgs. Joseph Wilhelm e Thomas Bartholomew Scannel, 4ª. ed., 2 vols. [Londres: Kegan Paul, Trcnch, Trubncr & Co.; Nova York: Benzigcr Brothers, 1909]); J. B. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmalische Theologie, 2".* ed., lOvols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), VII, 363-495; B. Bartmann, *Christus ein Gegner des Marienkultus?* (Frciburg i. B.: Herder, 1909).

[126] Schoeler, *Das vatikanische Bild* (Gütersloh, 1898).

*Encarnação e Testemunho da Escritura*

[365] Contudo, embora, em sua encarnação Cristo tenha se relacionado com a revelação precedente e preparado sua própria vinda por meio da natureza e da história, ele não é um produto do passado nem fruto de Israel ou da humanidade. Nesse sentido, é verdadeiro sobre todos os seres humanos que eles não podem ser explicados em termos de seus pais e de seu ambiente. Por essa razão, também Kucnen,[127] depois de haver descrito as condições e os materiais que compuseram a emergência do Cristianismo, teve de admitir que isso ainda não explica a pessoa de Cristo. Entretanto, é verdadeiro sobre Cristo em um sentido ainda mais elevado do que o que Kuenen tinha em mente, pois, de acordo com a Escritura, em Cristo, o Verbo que se tornou carne estava desde o início com Deus e era Deus. Em todas as épocas epor todas as direções, essa divindade de Cristo foi negada e sofreu resistência. No entanto, a Escritura não ensina outra doutrina. Como Chantepie de la Saussaye certa vez salientou, estamos acostumados aos superlativos da Escritura e frequentemente não entendemos mais a força de suas expressões. No entanto, se uma pessoa falasse sobre si mesma da forma que Jesus regularmente falava, se outros venerassem uma pessoa da forma como os profetas e os apóstolos veneraram Cristo, todos considerariam isso um fanatismo insano ou uma blasfêmia horrível. A Escritura atribui a Cristo - não em uns poucos casos raros, mas repetidamente - preexistência pessoal eterna (Jo 1.1; 8.58; 17.5; Rm 8.3; 2Co 8.9; Gl 4.4; Fp 2.6), filiação divina em um sentido sobrenatural (Mt 3.17; 11.27; 28.19; Jo 1.14; 5.18; Rm 8.32), a criação e sustentação de todas as coisas (Jo 1.3; ICo 8.6; Ef 3.9; Cl 1.16-17; Hb 1.3; Ap 3.14), a aquisição para tudo e todos de toda prosperidade e salvação (Mtl.21; 18.11; Jo 1.4,16; 14.6; At 4.12; ICo 1.30), reinado na igreja (Mt 3.2; 5.11; 10.32, 37; Jo 18.37; ICo 11.3; Ef 1.22; Cl 1.18), domínio sobre todas as coisas (Mt 11.27; 28.18; Jo 3.35; 17.2; At 2.33; ICo 15.27; Ef 1.20-22; Fp 2.9; Cl 2.10; Hb 2.8) e juízo sobre os vivos e os mortos (Jo 5.27; At 10.42; 17.31; Rm 14.10; 2Co 5.10), e o chama direta e inequivocamente pelo nome "Deus" (Jo 1.1; 20.28; Rm 9.5; 2Ts 1.12; Tt2.13;2Pe 1.1; Hb 1.8-9).[128]

Admito que toda oposição à divindade de Cristo começa com um apelo à Escritura contra as confissões. No entanto, essa ilusão só dura por um pouco tempo. A exegese imparcial logo mostra que a doutrina da igreja é maisfirme-

[12] A. Kuenen, *De godsdienst van Israel tot den ondergang van deu Joodschen slaat,* 2 vols. (Haarlcm: Kruscman, 1869-70), 158, 193; *cf.* A. von Harnack, *Whatls Christianity?* 126.

[128] Tudo isso é muito plenamente discutido cm H. Bavinck, *Our Reasonable Faith,* trad. H. Zylstra (Grand Rapids: Ecrdmans, 1951), cc. 15, 16; *cf.* H. Crcmcr, *Wörterbuch,* s.v. fk-óç, KÚpioç; B. B. Warfield, *Lord. of QJory;* Brõse, "Wird Chíistus Rom. 9.5 6cóç gennant?" *Neite kirchliche Zeitschrift* (1899): 645-57; J. Kunze, *Die ewige Goltheil Jesu Chri&ti;* J. Steinbcck, *Das göttliche Selbslbewusslsein Jesu;* K. K. Grass, *Zur Lehre von der Goltheil Jesu Christi* (Gütersloh: Bertelsmann, 1900); A. von Schlatter, *Jesu, Goltheil und das Kreuz* (Giitersloh: Bertelsmann, 1901); H. Crcmcr, *Die Bedeutung des artikels von der Gottheit Christi Jiir die Ethik* (Leipzig; Dõrffling& Frankc, 1901); M. Kähler, *Angewandte Dogmen,* 2ª. ed. (Leipzig: Dcichcrt, 1908), 132-55; T. Simon, *Der Logos: Ein Versuch erneuter IVurdigimg einer alten Wahrheit* (Leipzig: Dcichcrt, 1902); E. F. K. Müllcr, *Our Lord: Belief in the Deity óf Christ* (Nova York: Eaton & Mainz, 1908); A. Scitz, *Das Evangelium vom Gottessohn* (Frciburg i. B.: Hcrder, 1908).

mente fundamentada na Escritura do que originalmente se esperava. Assim, então, os críticos se acham forçados a voltar do Cristo da proclamação apostólica ao Jesus dos Sinóticos e a criticar o segundo, contanto que isso não o despoje de tudo o que é sobrenatural. A divindade de Cristo pode, então, ser explicada como fruto de profunda especulação teológica ou filosófica que era, originalmente, totalmente estranha à igreja.[129] Isso sempre dura somente enquanto, no entanto, houver alguém que estime e tenha interesse em representar a sua fé como Cristianismo em sua pureza original. No momento em que esse ponto de vista é abandonado, a imparcialidade novamente recupera sua voz e concorda com a confissão da igreja. "Não se pode negar que, nas palavras da Sagrada Escritura, estão realmente presentes algumas sementes das doutrinas da igreja".[130] "É inegável que também aquilo que a doutrina da igreja ensina sobre a natureza divina de Cristo tem pontos de apoio no Novo Testamento".[131] Com isso, então, a explicação desse dogma em termos de especulação teológica ou filosófica posterior novamente entra em colapso.

Assim como o estudo da Escritura, a pesquisa histórica do dogma também sempre coloca novamente o selo da verdade sobre a confissão da divindade de Cristo por parte da igreja. O desenvolvimento do dogma cristológico apresenta uma progressão lógica que, no fim, é notada e reconhecida por todos os estudiosos.[132] A fé com a qual a igreja apareceu no mundo foi uma fé simples, mas de uma coisa estava certa: em Cristo, o próprio Deus veio a ela e a inseriu em sua comunhão. Isso era certo, era algo de que não podia ser privada e que ela defendia contra uma ampla variedade de ataques e formulou clara e evidentemente em sua confissão. Na doutrina da divindade de Cristo, ela mantinha o caráter da religião cristã, a realidade de sua comunhão com Deus. No Cristianismo, Cristo ocupa um lugar muito diferente daquele que Buda, Zaratustra e Maomé ocupam em suas respectivas religiões. Cristo não é o mestre nem o fundador, mas o conteúdo do Cristianismo.[133] Por essa razão, julgados pela doutrina da Escritura e pela fé da igreja, homens como Irineu, Atanásio e Agostinho são finalmente sempre honrados em oposição aos seus oponentes. As pessoas consideram uma honra estar em harmonia com eles. Ninguém é ávido por ser contado depois de Ário, Pelágio e Socínio. Também está claro que a religião cristã, isto é, a verdadeira comunhão entre Deus e os seres humanos, não pode ser mantida de nenhuma outra forma senão através da confissão da divindade de Cristo, pois, se Cristo não é verdadeiramente Deus, ele é apenas um ser humano e, por mais exaltado que possa ser, ele não pode ser, nem em sua pessoa nem em sua obra, o conteúdo e o objeto da fé cristã. Então, se, com respeito a si mesmo, Cristo

[121] F. Nitzsch, *Lehrbuch der Evangelischen Dogmalik,* 522; H. Schultz, *Die Lehre von der Goltheil Christi,* 417ss,, 438, 468.

[130] J. A. L. Wegscheider, *Inst. theol,* §128.

[131] F. Nitzsch, *Lehrbuch der Evangelischen Dogmalik,* 518,52 I; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* 1,353,418; W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evang.,* 4ss.; J. Weiss, *Paul and Jesus,* 9.

[132] E. von Hartmann, *Die Krisis des Christ.,* 6; *idem, Das Christ. Des Neuen Test.,* VIIIss.

[133] F. W. I. Schelling, *Werke,* 11,4, 35; E. von Hartmann, *Die Krisis des Christ.,* I.

manteve uma comunhão ininterrupta com Deus (Schleiermacher), foi o primeiro a expressar a unidade de Deus com os seres humanos (Hegel), percebeu dentro de si mesmo a filiação de Deus (Lipsius), revelou o amor de Deus e fundou o reino de Deus (Ritschl), o Cristianismo, agora quê existe, certamente não é dependente dele. Sim, ele é seu fundador. Historicamente, sua importância permanece grande e seu exemplo ainda influencia as pessoas, mas ele mesmo existe fora da essência do Cristianismo. Acristologia ariana, a cristologia moral do racionalismo, a cristologia simbólica de Kant, a cristologia ideal de Hegel, a cristologia estética de De Wette, a cristologia antropológica de Feuerbach - nenhuma delas deixou um lugar para Cristo na dogmática. "Se alguém conservar a personalidade de Cristo como humana, por mais idealizada que seja, ela não pode, como personalidade, ser o poder redentor dos crentes".[134]

Ritschl e alguns de seus seguidores, como Schultz e Kaftan, ainda tentaram manter o título de Deus para Jesus, embora o considerassem meramente humano, porque, para a igreja, ele ocupa o lugar de Deus e tem valor de Deus. Anteriormente, isso havia sido tentado da mesma forma pelos socinianos. Eles se opuseram à divindade de Cristo tão fortemente quanto possível e diziam que Cristo, nas poucas passagens em que é chamado de Deus (como Jo 1.1; 20.28; Rm 9.5), recebia esse nome por causa de sua categoria, dignidade e papel ao qual havia sido elevado especialmente depois de sua ressurreição.[135] Cristo, pelo poder divino, realiza as mesmas coisas "que o próprio Deus, assim como o próprio Deus as realiza".[136] O nome "Deus" não é o nome próprio de uma substância ou pessoa, mas é o nome próprio de uma autoridade, um poder", assim como os anjos e as autoridades na Escritura, de acordo com a própria declaração de Jesus (Jo 10.34), às vezes são chamados de deuses.[137] Essa mesma interpretação é hoje propagada por Ritschl e sua escola. O nome "Deus", embora seja usado na Escritura e na igreja para se fazer referência a Cristo, é, nesse caso, uma referência ao seu ofício, não à sua essência característica. Essa interpretação, porém, é totalmente insustentável. Embora os anjos e as autoridades sejam, às vezes, na Escritura, chamados de "deuses", o sentido metafórico, referente ao ofício, nesses casos, é óbvio. Com Cristo, o caso é muito diferente. A ele é atribuída uma preexistência pessoal eterna. Sobre ele é dito que era Deus, existia na "forma" de Deus, era o resplendor da glória de Deus, o Filho unigénito de Deus, a imagem do Deus invisível, de fato, Deus acima de todos, para ser louvado para sempre. Como é possível que alguém entenda, disso, que um ser humano adquiriu o título honorário "Deus" somente em virtude do ofício que recebeu e da obra que realizou?

Além disso, a igreja cristã, ao chamar Jesus de "Deus", nunca tem a intenção de fazer uma referência ao seu ofício, mas sempre à sua essência característica. Quando as pessoas começam a usar a mesma palavra e o mesmo nome em um

[114] F. von Hartmann, *Die Krisis des Christ.*, 15.
[115] *The Racovian Catechism*, q. 94-190.
[116] *Ibid.*, q. 120, 164.
[137] F. Socinus sobre João 1.1.

sentido totalmente diferente, elas deliberadamente semeiam mal-entendidos e confusão e agem injustamente com a igreja. Além do mais, Se Cristo não é Deus em um sentido essencial, então ele também não pode ser chamado de "Deus" ou venerado como Deus. Dizer que ele manifestou perfeitamente o amor de Deus, que ele incorporou completamente dentro de si mesmo o plano de Deus para o mundo e para a humanidade, que ele cumpriu perfeitamente a vontade de Deus não é garantia - de um ponto de vista escriturístico e cristão ou sobre fundamentos lógicos e filosóficos - para conferir à pessoa humana Jesus o nome "Deus". Ser um com Deus em um sentido ético e religioso é algo totalmente diferente de ser um com Deus em um sentido metafísico. Um juízo de valor é falso a menos que esteja fundamentado em umjulgamento fatual.

Finalmente, chamar Jesus de "Deus" e venerá-lo como Deus, se ele, de fato, for apenas um ser humano, é fazer uma mistura panteísta do Criador com a criatura, um retorno à idolatria pagã e à deificação Católica Romana da criatura, sendo ambas as posturas diametralmente opostas ao princípio do Protestantismo. Se Jesus, embora seja considerado apenas humano, pode ser chamado e venerado como Deus, então há sinais de que nós, em princípio, justificamos a veneração católica de Maria, dos santos, dos anjos e toda a idolatria pagã. Ao mesmo tempo em que negam que Deus pode se tornar um ser humano, as pessoas ensinam que os seres humanos podem se elevar à categoria e à dignidade de Deus.[138] A encarnação é vista como impossível, mas a apoteose é considerada perfeitamente possível. A encarnação de Deus é vista como absurda, mas o processo pelo qual os seres humanos se tornam Deus é imaginado como razoável - muito embora o produto da evolução nunca possa ser Deus porque "aquilo que está se desenvolvendo não é Deus".[139]

## 0 NASCIMENTO VIRGINAL

[366] Esse Filho de Deus se tornou humano, segundo a Escritura, como resultado de ter sido concebido pelo Espírito Santo e nascido da virgem Maria. Essa concepção sobrenatural já era negada em tempos antigos pelos judeus,[140] pelos ebionitas, por Cerinto, Carpócrates e Celso;[141] pelos deístas e racionalistas do século 18, como Morgan e Chubb;[142] por críticos posteriores, como Strauss,

---

"[38]H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi,* 386. 389,407, 411,454,463.

[13,]Gregório de Nazianzo, citado cm C. von Scházler, *Das Dogma von der Menschwerdung Gottes,* 56; *cf.* também O. Fock, *Der Socianismus,* 538ss.; *R. A. Lipsius, *Tlieologisches Jahresbericht,* X, 378; *0. Pfleidcrer, *Jahrbuch fiir Protesiantische Theologie* (1889): 168ss.; A. Dieckhoff, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes* (Leipzig: Naumann, 1882); L. Stãhlin. *Kant, Lotze, Albricht Ritschl: Eine kritische Studie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1888), 165ss.; nota do organizador: ET: *Kant, Lotze, and Ritschl: A Criticai Examination,* trad. D. W. Simon (Edimburgo: T&T Clark. 1889); **llocnsbrocch, *Christ und IVitierehrist: Ein Beitragzur Verheic/igtwtgtler Gottheit Christi undzur Char.des Unglaitbens in derprot. Theol.* (Frciburg, 1892); J. Wendland, *A/brechi Ritschl und seine Schüler,* 114ss.; C. Stangc, *der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie nach Julius Kaftan* (Leipzig: Dieterich. 1906), IIOss.

[141]J. A. Eiscnmcngcr c F. X. Schicfcrl, *Entdecktes Judenthum,* 2 vols. (Konigsberg in Prcussen: si, 1711), 1,105.

""B. de Moor, *Comm. theol.,.* III, 722.

[142] K. G. Bretschneidcr. *Systematique Entwickelimg,* 4ª. cd. (Leipzig; J. *A.* Barth, 1841), 567.

Bruno Bauer, Renan e outros e, mais recentemente, por Harnack.[143] Sua opinião de que as palavras "concebido pelo Espírito Santo e nascido da virgem Maria" não eram parte da mensagem original do evangelho alimentou uma séria controvérsia na qual muitos se aliaram a ele,[144] mas outros tomaram uma posição firme contra ele.[145] Essa controvérsia se tornou ainda mais importante depois da descoberta, no verão de 1892, de uma tradução siríaca dos Evangelhos, feita por Mrs. Lewis e sua irmã, Mrs. Gibson, em um palimpsesto pertencente ao monastério de Santa Catarina, no monte Sinai.[146] O texto que essa tradução oferecia para a leitura de Mateus 1.16 produziu uma discussão calorosa, na qual Conybeare, Sanday, Charles e outros tomaram parte e que foi conduzida principalmente em *The Academy,* de novembro de 1894 a fevereiro de 1895. Muitos dos participantes consideraram a tradução siríaca mais antiga que o texto encontrado em nosso Evangelho de Mateus e deduziram, daí, que o nascimento sobrenatural de Jesus do ventre da virgem Maria foi algo que surgiu mais tarde e que Jesus era, originalmente, interpretado como o filho natural de José e Maria.[147] Na América, o interesse por essa questão aumentou significativamente quando o Dr. Crapsey, ministro da Igreja Episcopal, rejeitou a confissão da concepção sobrenatural de Jesus e foi condenado por sua igreja por causa disso. Quando, em novembro de 1906, a Diocese Episcopal Protestante de Nova York realizou sua 123ª convenção anual, o bispo Potter defendeu esse veredicto e disse que um ministro que contrariasse a confissão de sua própria igreja era obrigado a renunciar ao ofício. Essa circunstância explica por que o nascimento virginal emergiu novamente e foi discutido por vários estudiosos.[148]

A tradução siríaca de Mateus 1.16 traz: "Jacó gerou José; José, a quem a virgem foi prometida, gerou Jesus, que foi chamado o Cristo". Ora, se essa tradução siríaca teve o objetivo de negar a concepção sobrenatural de Jesus, esse fato teria permanecido isolado na história do evangelho entre os sírios e permaneceria sem influência, pois o *Diatessaron* siríaco de Taciano, os fragmentos do

[143] A. von Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntnis* (Berlim: Haack, 1892).

[144] E. C. Achelis, Zw *Symbolfragge ZweiAbhandlungen* (Berlim: Reuther, 1892): W. Herrmann, *Worum handelt esssdh indem Slreil um das Apostolikum?* (Leipzig: F.W.Grunow, 1893); A. Hering, "Die dogmatische Bedeutung und der religiöse Werth der übernaturlichen Geburt Christi", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 5 (1895): 58-91; P. Lobstein, *The Virgin Birth of Christ,* trad. Victor Leulictte (Londres: Williams & Norgate, 1903).

[145] G. Wohlenberg, *Empfangen vom Heili^an Geist, gehoren von der Jungfrau Maria* (Leipzig: Deichert, 1893); H. Cremer, *Zum Kampf um das Apostolikum* (Berlim: Wiegandt & Griebcn, 1893); T. Zahn, *Das apostolische Symbolorum* (Erlangen c Leipzig: Deichert, 1893).

[146] *The Four Gospels in Syriac,* transcrito do palimpsesto sinaítico pelo falecido Robert L. Bensley e por J. Rendel Harris e F. Crawford Burkitt, com uma introdução por Agnes Smith Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1894).

[147] **cf* também *Theol. Tijdschr* (maio de 1895): 258ss.; W.C. Van Manen, "Een ouodsyrische Vertaling", *De Gids* 13 (julho de 1895): 88-104.

[148] W. M. Ramsay, *Wds Christ Bom at Bethlehem?* (Londres: Hodder & Stoughton, 1898); B. W. Randolph, *The Virgin-Birth of Our Lord* (Londres e Nova York: Longmans Green, 1903); J. Gresham Machen, 'The New Testament Account of the Birth of Jesus", *Princeton Theological Review* 3 (1905): 641-70; 4 (1906): 37-81; C. A. Briggs; "Criticism and the Dogma of the Virgin Birth", *North American Review* 182/6 (junho de 1906): 861-74; *idem,* "The Virgin Birth of Our Lord", *American Journal ofTheology* 12(1908): 189-210; R. Knowling, "Birth of Christ", *DC,* i, 202ss.; G. H. Box, "The Virgin Birth", *DC, II,* 804ss.; Orr, *The Virgin Birth of Christ* (Londres: Hodder & Stoughton, 1908).

Evangelho siríaco, publicados por Cureton em 1858 e todas as edições siriacas posteriores ensinam claramente essa doutrina. Além disso, a tradução recém-encontrada desse mesmo versículo, Mateus 1.16, claramente chama Maria de virgem e a descreve como sendo prometida a José, tem o mesmo texto no versículo 18 que nosso Evangelho, e, portanto, ensina definitivamente a concepção pelo Espírito Santo, como acontece também no versículo 20 e em Lucas 3.23. Portanto, não há a menor evidência de que o tradutor siríaco, com seu texto de Mateus 1.16, tenha tentado negar a concepção sobrenatural de Cristo.[149]

Além disso, aqui não há apoio para a opinião de que a leitura da versão siríaca representa um texto diferente daquele encontrado em nosso Evangelho de Mateus. De fato, há várias traduções de Mateus 1.16 que diferem daquelas encontradas em nossa própria tradução e na tradução siríaca. Alguns minúsculos trazem: "Jacó gerou José, a quem foi prometida Maria, a virgem, que deu à luz a Jesus". O Evangelho siríaco publicado por Cureton traz: "Jacó gerou José, a quem foi prometida Maria, a virgem, que deu à luz Jesus Cristo". A tradução armênia traz: "Jacó gerou José, marido de Maria, a quem foi prometida Maria, a virgem, que gerou Jesus, que foi chamado o Cristo". Esse texto também é encontrado (com a omissão das palavras "a virgem") no diálogo, publicado por Conybeare, entre o cristão Timóteo e o judeu Áquila. A comparação desses textos diferentes deixa claro que a maior parte das mudanças no texto original foi produzida com o intento de enfatizar a virgindade de Maria. Por essa razão, a expressão "marido de Maria" é, às vezes, omitida, e a palavra "virgem' é acrescentada a Maria. A recém-encontrada tradução siríaca revela o mesmo intento quando omite a adição de "José, marido de Maria" e a substitui pelas palavras "a quem a virgem Maria foi prometida". No entanto, essa mudança levou o tradutor a repetir o nome "José" e a fazê-lo o sujeito da cláusula "gerou a Jesus". Isso podia ser feito com toda inocência porque, em Mateus 1.1, Jesus foi chamado de "filho de Davi" e é mencionado em outros textos como "filho de José" (Mt 13.55; Lc 2.27, 41, 48; 4.22; Jo 1.45; 6.42). Legalmente e no campo civil, ele tinha de ser chamado assim também.[150]

Pode, porém, ser considerado certo que a concepção sobrenatural de Jesus era parte da mensagem original do evangelho. Os dois relatos que temos em Mateus e Lucas têm caráter palestino e, indubitavelmente, têm sua origem judaica no círculo de cristãos judeus e também nos lábios de José e Maria. É natural que eles, inicialmente, conservassem entre si o segredo da concepção de Jesus e somente mais tarde o revelassem a um pequeno círculo de amigos depois que Jesus ressuscitou e foi confessado como o Cristo da igreja. Disso pode ser prontamente inferido que esse nascimento sobrenatural não teve proeminência na mensagem apostólica e não ocorre explicitamente na maioria dos escritos do Novo Testamento. No entanto, isso é muito diferente de dizer que essa verdade

[14]"T. Zahn, "Die syrischc evangelienübcrsetzung vom Sinai", *Theologisches Literaturblatt* 16/3 (18 dc Janeiro de 1895): 25-30.

[IVV]T. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament,* T. ed., 2 vols. (Leipzig: Dcichcrt, 1900), II, 298-300; W. Sanday, "Jesus Christ", *DB.* II, 644.

foi negada ou foi colocada de lado por ser considerada sem valor. Para essa tese não há sequer um fiapo de evidência. Ao contrário, os relatos de Mateus e Lucas - o primeiro derivado, talvez, de José e, o segundo, de Maria - admitem que o nascimento sobrenatural de Jesus era conhecido na igreja judaico-cristã por volta da metade do primeiro século e nunca foram submetidos a qualquer contradição ou oposição por parte dos crentes em geral. O antigo símbolo romano, que certamente existia antes da metade do 2º século e, provavelmente, já existia perto do fim do Iº, contém as palavras "que nasceu do Espírito Santo e da virgem Maria", palavras, posteriormente, bastante modificadas em favor de maior clareza. Os críticos da concepção sobrenatural, inclusive Cerinto, um contemporâneo de João, nunca alegaram que essa doutrina fosse de origem posterior. Em sua época ela deve, portanto, ter sido parte da fé cristã universal. É totalmente sem fundamento e também muito estranho considerar, com Harnack, o herético Cerinto e outros como puros transmissores e guardiões da fé da igreja cristã primitiva. No passado, a doutrina já podia ser encontrada nas cartas de Inácio, que morreu como mártir por volta do ano ll?[131] e também na apologia - encontrada algum tempo atrás - do filósofo Aristides de Atenas, que o enviou ao imperador Adriano no ano 125. É muito provável que isso tenha sido parte da mensagem apostólica porque as fábulas pagãs sobre os filhos dos deuses teriam espantado os cristãos de um ensino que parecia tão estreitamente familiar a eles. Em nenhum lugar há qualquer vestígio da influência dessas fábulas pagãs sobre a gênese do relato evangélico da concepção sobrenatural, como Usener, Hillmann, Hilgenfeld, Soltau, van den Bergh van Eysinga e outros dizem que há.[152] Por essa razão, embora exista uma semelhança superficial externa, há profunda diferença essencial. A glorificação descarada da luxúria sensual atribuída aos deuses no ensino das fábulas está milhões de quilômetros distante da simplicidade, delicadeza, e santidade dos relatos do Evangelho.[153] Harnack,[154] consequentemente, tentou explicá-los a partir de dados judaicos, especificamente a partir de uma exegese incorreta de Isaías 7.14. No entanto, não há evidência de que Isaías 7.14 fosse aplicado pelos judeus ao Messias e entendido como se referindo ao seu nascimento de uma virgem.[155]

Finalmente, embora seja verdade que a concepção pelo Espírito Santo esteja relatada no Novo Testamento, somente em Mateus e Lucas, aquilo que é

---

[151] Inácio, *Epistle to the Smymaeans,* I, 1-3; *idem, Epistle to the Ephesians,* VII, 1,2.

[152] H. Usener, *Religionsgeschichte Untersuchungen,* 3 vols. (Bonn: Cohen, 1889-1911), 69ss.; J. Hillmann, "Die Kindcshcitsgeschichtc Jesu nach Lukas", *Jahrbuch fiitr protestantische Theologie* 27 (1891): 192ss.; A. Hilgenfeld, "Dic Gcburts-und Kindhcitsgcschichtc Jesu", *Zeitschrift jfiir wissenschaftliche Theologie* (1901): 204-15; W. Soltau, *The Birth of Jesus Christ,* trad. Mauricc A. Canncy (Londres: Adam & Charles Black, 1903); E. Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes* (Tübingcn: Mohr, 1909); G. A. van den Bergh van Eysinga, *Indistdv EinfliiMe* 22ss.; P. Saintyvcs, *Les vierges mères et les naissances miraculeuses* (Paris: Nourry, 1908).

[1] G. H. Box, "The Gospel Narrativcs", *Zeitschrift fiir neutestament/iche Wissenschaft* (1905): 80ss.; L. M. Sweet, "Hcathen Wondcrbirths and the Birth of Christ", *Princeton Theological Review* 6 (1908): 83-117.

[1] *A. von Harnack, *Theologische Literatiirzeiturg* (1899): n. 8; *idem, Iiistory of Dogma,* 1,100; *cf.* B. Weiss, *Das Leben Jesu,* 2 vols. (Stuttgart: 1882), 1,217ss.

[155] G. H. Box, "Virgin Birth", *DC,* II, 806ss.; J. Orr, *Virgin Birth of Christ,* 124ss.; W. Schmidt, *Christliche Dogmatik,* 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1895-98), II, 346.

central nas narrativas de Mateus e Lucas é a doutrina de todos os evangelistas e apóstolos. Jesus é, antes de tudo, genealogicamente, um filho de Davi. Assim é como ele era considerado universalmente pelas multidões que se mantinham ao redor dele e por todos os seus discípulos (Mt 1.1,20; 9.27; 12.23; 15.22; 20.30-31; 21.9, 15; 22.42-45; Mc 10.47; 11.10; 12.35-37; Lc 1.27,32, 69; 18.38-39; 20.41-44; Jo 7.42; At 2.30; 13.23; Rm 1.3; 9.5; 2Tm 2.8; Hb 7.14; Ap 3.7; 5.5; 22.16). Além disso, ele é o Santo que nunca cometeu nem conheceu pecado (Mt 7.11; 11.29; 12.50; Mc 1.24; Lc 1.35; Jo 4.34; 6.38; 8.29,46; 15.10; 17.4; At 3.14; 22.14; Rm 5.12s.; ICo 15.45; 2Co 5.21; Hb 4.15; 7.26; IPe 1.19; 2.21; 3.18; lJo 2.1; 3.5). Finalmente, ele é aquele que nasceu de Maria, o Filho de Deus em um sentido totalmente exclusivo, que não começou a existir apenas em sua vinda em carne, mas que estava com o Pai desde a eternidade (Jo 1.1; 8.58; 17.5; Rm 8.3; 2Co 8.9; G1 4.4; Fp 2.6; Cl 1.15; Hb 1.3). Para se obter o resultado de que o Filho eterno de Deus fosse simultaneamente o Filho de Davi, um ser humano que descende de seres humanos, semelhante a nós em todas as coisas, exceto no pecado, era necessário que ele fosse concebido de forma sobrenatural pelo Espírito Santo em Maria. Foi o Filho de Deus que, dessa forma, preparou para si uma natureza humana no ventre de Maria. Embora tenha sido enviado pelo Pai, ele, ao mesmo tempo, veio por sua própria vontade e ato (Jo 3.13; 6.38). A concepção sobrenatural, portanto, não é uma questão indiferente e sem valor. Ela está muito intimamente ligada à divindade de Cristo, à sua preexistência eterna, sua impecabilidade absoluta e é, portanto, de grande importância para a fé da igreja.[136]

Antes de expandirmos nossa discussão sobre esse ponto, devemos indicar brevemente que esse interesse religioso não depende da interpretação teológica de que, durante e depois do nascimento, Maria continuou sendo virgem. Não encontramos essa ideia da virgindade contínua de Maria durante e depois do nascimento de Jesus nos pais da igreja antes de Niceia.

Tertuliano, Orígenes e Irineu não atestam uma virgindade no parto[157], e Tertuliano também rejeita a virgindade depois do nascimento.[158] A virgindade no parto surge pela primeira vez no Protoevangelho de Tiago (não antes de 150 d.C.), e chegou também ao conhecimento de Clemente de Alexandria como a opinião de algumas pessoas.[159] No entanto, depois de Niceia, a virgindade de Maria no parto e depois dele foi muito claramente ensinada em conexão com

[156] Em adição à literatura citada acima, *cf.* também A. Nebe, *Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn Jesu Christi nach Malthäus und Lukas* (Stuftgart: Greiner & Pfeiffer, 1893); T. Zahn, *Das Evangelium des Matlhäus,* 3ª. ed, (Leipzig; Deichert, 1910); F. L. Godet, *A Commentaryon the Gospelo/Sl. Luke,* trad. E. W. Shalders e M. D. Cusin, 2ª. ed. (Nova York: 1.K. Funk, 1887); *K. F. Nösgen, "Die Geburtsgeschichte Christi in Lukas", *Die Studienlsjtätffe* (1903); *Steudel, "Die Wahrheit von der Präexistenz Christi in ihrer Bedeutung fiir christliche Glauben und Leben", *Neite kirchliche Zeitschrift* (dezembro de 1900); J. Kreyher, *DiejungfráuUche Geburt des Herm* (Gütersloh: Bertelsiiiann, 1904); R. H. Griitzmacher, *Is Jesus bovennatuurlijke wijke geboren?* Trad. Do alemão por W. Back (Baarn: Hollandia Drukkerij, 1909); A. Tharaen, *Conférences apologétiques etdogm.,* (Paris, 1900), 51-161.

[157] Tertuliano, *On the Flesh of Christ,* 23. Orígenes, *Homilies in Luke,* trad. Joseph T. Leinhard (Washington DC: Catholic University of America Press, 1996), homilia 14; Irineu, *Against Heresies,* IV, 66.

[158] Tertuliano, *On the Flesh of Christ,* 7; *idem, Against Marcion,* IV, 19.

[159] Clemente de Alexandria, *Stromateis,* VII, c. 16; *cf.* F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 170,315.

a maternidade de Deus (GDICKOÇ *deipara)* por Epifânio, Jerônimo, Gregório de Nissa, Efraim, Ambrósio, Agostinho e outros e defendida contra os apolinaristas, Helyidio, Joviano e Bonosus.[160] O quinto concílio ecumênico (cânone 6) adotou o título de Epifânio, "virgem perpétua" (àeïTrccpOevoç) para Maria, e o Sínodo de Latrão, em 649, também estabeleceu (cânone 3) sua virgindade durante e depois do nascimento de Jesus.[161] O termo "virgem perpétua" *(semper virgo)* também foi incluído nos Artigos de Esmalcada, embora os teólogos luteranos e reformados ensinassem que o nascimento de Jesus tinha acontecido de forma usual e que a virgindade de Maria depois do parto, embora fosse aceitável em razão de piedade, não era um artigo de fé e em nenhum caso havia sido assumida por Maria através de um voto. A ideia de que Maria tenha dado à luz a Jesus enquanto seu ventre permanecia fechado *(útero clauso)* não tem uma só palavra de evidência na Escritura. Não pode ser inferido, de Gênesis 3.15; Isaías 7.14; Lc 1.34 e de certos, assim chamados, tipos (Jz 6.36; 11.29; Dn 2.34; Ez 44.2) que ela tenha se comprometido à virgindade com um voto. As opiniões são divididas ainda hoje sobre se Maria ainda teve outros filhos. Lightfoot[162] dividiu essas opiniões em três categorias, chamando-as segundo Jerônimo, Epifânio e Helvídio. De acordo com o primeiro, os irmãos de Jesus devem ser considerados como filhos de Clopas ou Alfeu, que foi casado com a irmã da mãe de Jesus, e eram, portanto, seus primos. No entanto, essa interpretação parece ser difícil de ser mantida contra as fortes afirmações da Escritura em Mateus 1.18,25; 12.46,47; 13.55; Marcos 3.21, 31; 6.3-4; Lucas 2.7; 8.19; João 2.12; 7.3, 5; Atos 1.14; 1 Coríntios 9.5 e Gálatas 1.19. De acordo com o segundo, os irmãos de Jesus eram filhos de José, oriundos de um casamento anterior e, portanto, seus meio-irmãos. De acordo com o terceiro, o de Helvídio, os irmãos de Jesus nasceram depois dele, fruto do casamento de José e Maria. A questão é complexa demais para ser tratada aqui e, dogmaticamente, é de importância secundária. É notável, porém, que enquanto os católicos, em geral, seguem a opinião de Jerônimo, muitos protestantes, ainda hoje, ou se inclinam à mesma opinião ou favorecem a de Epifânio ou a de Helvídio.[163]

---

""R. Belarmino, "Dc sacr. Euch.", *Conlroversiis,* III, c. 6; D. Petavius, "De incarn.", *Op. theol.,* XIV, c. 3.ss; F A. von Lchncr, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, 2".* cd. (Stuttgart: Cotta, 1886), 120ss.

[161] *Cf. Roman Catechism,* 1,4,8.

[162] Em um ensaio especial sobre os irmãos dc Jesus cm seu comentário sobre a Epístola aos Gálatas, J. B. Lightfoot opta pela segunda interpretação, a de Epifânio *(St. Paul's Epistle to the Galatians,* 10ª. cd. [Londres: Macmillan & Co., 1890]), 252-91.

[163] J. Calvino, sobre Lucas 1.34; A. Polanus, *Syn. theol.,* VI, c. 17; A. Rivctus, "Apol. Pro S. Virginc Maria", *Op. theol.,* 601-744; D. Chamier, *Panstratiae catholicae, 4* vois. (Genebra: Rouer, 1626), II, 4, c. 3; F. Turretin, *Institutes of.Elenctic Theology,* XIII, 10; P.van Mastricht. *Theologia,* V, 10, 12; B. dc Moor, *Comm. theol.,* III, 563, 716; J. Qucnstcdt, *Theologia.* III, 401; T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchilichen Literatur,* 10 vols. (Erlangcn: Dcichcrt, 1881-1929), VI, 328-63; *idem, Einleitung in das Neue Testament,* I, 73ss.; II, 74ss., considera os irmãos de Jesus como filhos dc Maria e José; Endcrmann, "Zur Fragc iiber die Brudcr der ITcrrn", *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1900): 833-62, considera os filhos dc Clopas; J. B. Mayor, "Brcthrcn of the Lord", *DD,* I, 320-26, também assume a posição dc Helvídio; C. Harris, "Brethren of Christ", *DC,* 1,232-36, assume a posição de Epifânio. *Cf.* O. Zòcklcr, "Maria", *PRE* XI, 309-36; A. Kuypcr, *De vleeschwording des Woords* (Amsterdã: Wormscr, 1887), 141 ss.; Kohlbruggc nega que Maria tenha permanecido virgem; J. van Lonkhuijzen, *Hermann Friedrich Kohlbrugge em zijn Prediking* (Wagcningcn: Vada, 1905), 425.

[367] As coisas são muito diferentes com respeito à concepção sobrenatural. Ela é de suprema importância para a pessoa de Cristo e, portanto, também de importância religiosa. A Escritura atribui a concepção de Jesus ao Espírito Santo ou ao "poder do Altíssimo" [Lc 1.35]. O Espírito Santo, autor de toda vida física, psíquica e pneumática,[164] é considerado - em Mateus 1.18,20, como fica evidente pela preposição €K-como a causa eficiente dessa concepção, embora ela seja atribuída, em Lucas 1.35, ao poder que procederá do Deus Altíssimo e virá sobre Maria. Disso fica evidente que a atividade do Espírito Santo com respeito a essa concepção não consistiu na infusão de uma substância celestial ou divina em Maria, mas em uma demonstração de poder que tornou seu ventre fértil no ato de cobri-la como uma nuvem *(cf.* Êx 40.34; Nm 9.15; Lc 9.34; At 1.8). Quando a antiga discussão entre "espermatistas" e "ovistas" é decidida em favor dos últimos - o que, porém, ainda está longe de ser o caso[165] - então essa atividade do Espírito Santo é também fisiologicamente mais transparente. No entanto, por mais que seja assim, o que é gerado de Maria tem o Espírito Santo como sua causa eficiente, tem sua causa na atividade do Espírito Santo, e não na vontade do homem ou da carne. Além da gravidez de Maria, o Espírito Santo também produziu a santificação da criança que nasceria dela. A criança que nasceria dela é santa e será chamada de Filho de Deus, Filho do Altíssimo (Lc 1.35).

Nesse ponto, é importante observar que essa atividade do Espírito Santo com respeito à natureza humana de Cristo absolutamente não se limita a isso. Embora tenha começado com a concepção, ela não para por aí. Ela continuou durante toda a sua vida, até o estado de exaltação. Falando de forma geral, a necessidade dessa atividade pode ser inferida do fato de que o Espírito Santo é o autor de toda vida no âmbito da criatura e, especificamente, da vida eticorreligiosa nos seres humanos. O verdadeiro ser humano que possui a imagem de Deus é inconcebível até mesmo por um momento sem a habitação do Espírito Santo.[166] Além disso, em Cristo, a natureza humana teve de ser preparada para a união com a pessoa do Filho, isto é, para a união e comunhão com Deus de uma forma tal que nenhuma criatura jamais possuiu. Se os seres humanos, em geral, só podem ter comunhão com Deus através do Espírito Santo, isso se aplica ainda mais poderosamente à natureza humana de Cristo, que teve de ser unida com o Filho de um modo totalmente único. Essa união especial, que

---

[164] *Cf* H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* II, 261 -64 (#213).

"" R. Schafer, *Die Vererbung* (Berlim: Reuther & Reichard, 1897). Em anos recentes, alguns tentaram defender o nascimento sobrenatural dc Cristo recorrendo à ideia da chamada partenogénese (o desenvolvimento dc óvulos [cm zigotos] sem fertilização). Entre outros, E. Griffith-Jones, *The Ascent through Christ* (Nova York: Edwin S. Gorham, 1901; reimpressão, 1978), 262, citado por J. Orr, *Virgin Birth of Christ,* 221. A propriedade dessa aplicação é questionável, mas a reprodução assexuada dc muitas plantas c animais tem levado a uma conclusão notável: "a união dc duas células sexuais não é a condição necessária para o estabelecimento dc um novo individuo" (E. G. G. Tcichmann, *Der Befruchtungsvorgang, sein IVesen und seine Bedeutung* [Leipzig: Tcubner, 1905J, 67). Dc qualquer forma, o comentário dc Huxlcy soa verdadeiro: "Os mistérios da igreja são brincadeira de criança comparados com os mistérios da natureza. A doutrina da Trindade não é mais desconcertantc do que as antinomias necessárias da especulação física; a procriação virginal c a ressurreição dc mortos aparentes são fenômenos ordinários para o naturalista" (citado por Orr, *Virgin Birth of Christ,* 221).

mi *cf H.* Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 557-61 (#292).

excede muito e difere essencialmente da imanência de Deus em suas criaturas, a manifestação de Deus em seu povo, torna provável e até mesmo necessária uma atividade muito especial de Deus, *a priori,* por parte do Espírito Santo, mas a Escritura também ensina isso expressamente. A profecia já anunciava que o Messias seria ungido em um sentido especial com o Espírito Santo (Is 61.1), e o Novo Testamento nos diz que Cristo recebeu esse Espírito sem medida (Jo 3.34). Ele não apenas recebeu o Espírito, mas o Espírito desceu sobre ele no batismo (Mt 3.16), encheu-o completamente (Lc 4.1, 18), levou-o para o deserto e para a Galileia (Mt 4.1; Lc 4.14), deu-lhe poder para expulsar demônios (Mt 12.18), para se oferecer a Deus sem mancha (Hb 9.14), para ser designado Filho de Deus em poder pela sua ressurreição como Senhor com um corpo glorificado (Rm 1.4), assim como havia se tornado Filho de Davi através da carne, para se justificar, assim como tal diante dos olhos de todos (lTm 3.16), deixar a terra e ascender ao céu (IPe 3.19,22) e para se manifestar aos seus como Espírito doador de vida, que é o Espírito e age pelo Espírito (ICo 15.45; 2Co 3.17-18).[167]

Inserida nesse contexto, a concepção pelo Espírito Santo se torna abundantemente significativa. Em termos de sua natureza humana, desde o primeiro momento, ao longo de toda a sua vida até o estado de exaltação, Jesus teve de ser formado no Messias, o Cristo, o Filho do Deus altíssimo. Ele não podia se tornar isso a não ser Ktxiá oápKa, segundo a carne, nascendo de uma mulher (Rm 1.3; 9.5; G14.4) e, precisamente para esse fim, ele não podia ser produto da vontade de um ser humano ou da carne. O que é nascido da carne é carne. Dado esse cenário, Jesus teria sido filho de Davi e herdeiro do reino terreno de Davi, mas não Senhor de Davi, o Messias, Filho de Deus, designado para ser rei no reino de Deus, e isso ele era desde toda a eternidade. Paulo diz que, pela ressurreição, ele foi designado Filho de Deus e Senhor (Rm 1.4), mas isso não exclui que, antes de sua concepção, ele já era o Filho de Deus (Rm 1.3), assim como a filiação a que os crentes aspiram no futuro (Rm 8.23) não exclui o fato de que eles possuem essa filiação agora (Rm 8.15). Cristo era Filho de Deus desde a eternidade. Ele estava no princípio com Deus: ele é o primogênito de todas as criaturas. Dessa forma, portanto, ele não podia ser gerado pela vontade do homem. Ele foi o sujeito ativo que, através do Espírito Santo, preparou um corpo para si no corpo de Maria. No Antigo Testamento, por essa razão, ele é prometido especialmente como o descendente da mulher (Gn 3.15), como alguém dado por Deus (Is 9.6), como alguém levantado pelo Senhor (Jr 23.5-6; 33.14-17), como um renovo do tronco de Jessé (Is 11.1), como o filho de uma (uma mulher jovem em geral, especificamente uma mulher solteira, Gn 24.43; Ex 2.8; SI 68.25; Ct 1.3; 6.8; Pv 30.19) que seria chamado Emanuel (Is 7.14)[168] A esse respeito, nada mais é dito no Antigo Testamento sobre o modo dessa concepção - somente que ele

[167] J. Gloel, *Der heilige Geist* (Halle: M. Niemeyer, 1888), U3ss.

[168] O relato do nascimento virginal dc Jesus não pode, como crccm Kcim, Bcyslag, Harnack c Lobstcin, ter se originado dc Isaías 7.14 (c/ acima, 391 [#366]), riias c* verdade que, no fato desse nascimento, as pessoas viram um cumprimento da profecia do Antigo Testamento registrada cm Isaías 7.14. *Cf.* Orr, *Virgin Birth,* 127-36.

seria filho de uma mulher e, ao mesmo tempo, um dom e uma revelação de Deus. Isso é cumprido em Cristo. Deixaremos de lado a difícil questão de se Lucas apresenta a genealogia de Maria e se a própria Maria tinha descendência davídica.[169] Jesus foi considerado um filho de Davi por causa da linhagem de José, não da de Maria. Toda a ênfase é sobre a descendência davídica de José, não somente em Mateus (1.16, 20), mas também em Lucas (1.27; 2.4). Embora Jesus não fosse filho natural de José, por meio de Maria, que era comprometida com José, ele era civil e legalmente o filho de José (Lc 2.27, 41,48) e herdou dele o direito ao trono de Davi. Também, por essa razão, José foi advertido por Deus a receber Maria como sua legítima esposa, agir como cabeça e pai da família, e, nessa capacidade, dar ao filho o nome de "Jesus" (Mt 1.18-21). Dessa forma, Cristo se tornou filho de Davi e, simultaneamente, continuou sendo Senhor de Davi.

A exclusão do homem de sua concepção, ao mesmo tempo, teve o efeito de que Cristo, como alguém não incluído na aliança das obras, permaneceu isento do pecado original e pôde, portanto, também ser preservado em termos de sua natureza humana, tanto antes quanto depois do pecado, de toda corrupção causada pelo pecado.[170] Como sujeito, como "eu", ele não descende de Adão, mas é o Filho do Pai, escolhido desde a eternidade para ser o cabeça de uma nova aliança. Não Adão, mas Deus é seu Pai. Como pessoa, ele não é produto da humanidade, mas veio à humanidade de fora e entrou em suas categorias. E como, dessa forma, no justo julgamento de Deus, ele permaneceu isento do pecado original, pôde ser concebido pelo Espírito Santo e, por esse Espírito, permaneceu livre de toda corrupção do pecado. A concepção pelo Espírito Santo não foi o fundamento mais profundo e a causa final de impecabilidade de Jesus, como dizem muitos teólogos,[171] mas foi a única forma pela qual aquele

[169] Os pais da igreja eram geralmente da opinião dc que Mateus c Lucas apresentaram a genealogia de José, mas, para escapar das dificuldades inerentes a essa posição, Anias dc Viterbo (aprox. 1490) apresentou a ideia de que o primeiro evangelista nos deu a genealogia dc José c o terceiro nos deu a dc Maria (B. Weiss. *Das Leben Jesu,* I. 221, c outros [ver G. W. Bacon. "Gencalogy of Jesus Chríst", *DB.* II. 139]; *cf.* especialmente P. Vogt,De/' *Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthaus undLukas* [Frciburg i. B.: Hcrder, 1907]). As palavras "da casa dc Davi", cm Lucas 1.27, são, então, aplicadas à virgem Maria, e Lucas 3.23 é, então, entendido como sc dissesse: "Jesus... sendo um filho (como se supõe, dc José, mas, dc fato. através dc sua mãe, Maria) dc Eli". Essa explicação não parcec provável, embora existam bons fundamentos, com base em Lucas 1.32, 69; 2.4, 5, para se estabelecer uma ancestralidade davídica para Maria. *Cf.* G. W. Bacon, "Gcncalogy of Jesus Christ", *DB.* II, 137-41; cP. M. Barnard, "Genealogies of Jesus Christ", *DC.* I, 636-39; J. M. Hccr, *Die Stammbäume Jesu nach Matthaus und Lukas* (Frciburg: Hcrder, 1910).

[170] É peculiar a interpretação dc Kohlbruggc de que a concepção pelo Espírito Santo consistiu não cm que o Espírito tenha engravidado Maria ou santificado alguma coisa nela, mas cm unir-se com o espírito dc Maria dc forma que cia, obedientemente, aceitou a mensagem do anjo, completamente submissa à vontade divina, c, através dessa fé, tornou-se grávida c gerou seu filho. Dessa forma, Jesus foi concebido pela fé dc Maria e é, portanto, "o puro fruto da fé". Essa interpretação peculiar é associada, cm Kohlbruggc, à sua doutrina da imagem dc Deus como um elemento no qual Adão viveu, como um estado no qual foi colocado por Deus; à sua doutrina da encarnação, que consistiu na assimilação dc uma natureza humana pecaminosa; e à sua doutrina da satisfação, cujo principal elemento é que, apesar dc toda tentação c oposição. Cristo, pela fé, sc manteve até o fim no estado que ocupava como Filho dc Deus. *Cf.* Dr. J. van Lonkhuijzen, *Kohlbrugge,* 423ss.

[u] R. Rothc, *Theologische Ethik.* 2ª. cd. rcv., 5 vols. (Witembcrg: Zimmerman, 1867-71), §533ss.; J. Miillcr, *The Christian Doctrine of.Sin,* trad. Rcv. Wm. Urwick, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1868), II, 535; J. H. A. Ebrard, *Apologetics,* trad. William Stuart c John Macphcrson, 2ª. ed., 3 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1886-87), 1.4-10.

que já existia como pessoa e havia sido designado cabeça de uma nova aliança poderia, agora, também em forma humana - na carne - continuar sendo o que era: o Cristo, o Filho do Deus Altíssimo.[172]

## A VERDADEIRA HUMANIDADE DE CRISTO

[368] Como resultado dessa concepção pelo Espírito Santo e do nascimento por meio de Maria, o Filho de Deus se tornou uma pessoa humana verdadeira e completa. Sua humanidade, porém, não foi menos vigorosamente contestada do que sua divindade. Os gnósticos, em virtude de seu dualismo, não puderam reconhecê-la e, portanto, afirmaram que o *aeon* Cristo tinha apenas assumido um corpo ilusório (Saturnino, Marcion); ou que havia trazido consigo, do céu, um corpo espiritual glorioso e tinha apenas passado através de Maria, como a água passa através de um cano (Valentino, Bardenases); ou que, em sua descida, ele havia, mesmo, formado para si um corpo com os elementos da terra e sofrido dessa forma, mas que, em seu retorno para o céu, ele o dissolveu e abandonou (Apelles); ou que ele havia apenas temporariamente, em seu batismo, descido sobre o homem Jesus, e, mais tarde, antes de seu sofrimento, o abandonou novamente (Cerinto); ou que ele havia sido trocado por Simão Cireneu antes de seu sofrimento e o abandonado à morte por crucificação (Basilides); ou que Cristo, o impassível Jesus que já havia descido do reino da luz para Adão e só apareceu sobre a terra em um corpo ilusório, deve ser claramente distinguido do Jesus passível, que era o filho de uma viúva pobre e um emissário do diabo e, por ter se oposto a Cristo, foi pregado por este em uma cruz (Mani).

Todas essas ideias foram propagadas em seitas medievais e, sob a influência do misticismo panteísta, da teosofia cabalista e da moderna filosofia da natureza, no tempo da Reforma ganharam uma nova e extensa predominância entre os anabatistas. Eles, também, ensinavam que Cristo não pôde assumir sua natureza humana a partir de Maria, da humanidade adâmica, porque, nesse caso, seria necessário que ele fosse um pecador, mas a assumiu desde a eternidade de si mesmo, portanto, trouxe seu corpo consigo do céu e passou através de Maria como por um canal (Hoffmann, Menno Simons; *cf* a ideia correlata de uma corporeidade eterna divina na cabala, com seu Adão Cadmon, em Swedenborg, Dippel, Detinger, Petersen); ou ele formou para si essa corporeidade celestial invisível desde a eternidade a partir da donzela eterna, a Eva divina, a sabedoria de Deus, e, dessa forma, imediatamente depois da queda habitou em Adão, Abel e outros e, depois, tornou-se visível e mortal por meio da concepção e do nascimento pelo ventre de Maria (Weigel); ou assumiu essa natureza humana gloriosa imediatamente na criação de Adão antes da queda, que, nesse momento,

[172] A. Polanus, *Syn. theol,* XI, 13; F. H. R. Frank, *System der Christ/ichen Wahrheit,* II, 109ss.; J. Orr adequadamente argumenta: "Objeta-se que o nascimento do ventre dc uma virgem não garante a impecabilidade. No entanto, modifique a questão c pergunte: 'a perfeita impecabilidade, por outro lado, não implica um milagre no nascimento?'". Aliás, nas palavras dc A. B. Bruce: "Um homem sem pecado é um milagre muito maior no mundo moral do que o nascimento virginal cm um mundo físico". Aqueles que negam a concepção sobrenatural de Jesus geralmente tendem a negar também sua divindade e sua impecabilidade (J. Orr, *The Virgin Birth,* 189ss.).

ainda possuía uma corporeidade celestialmente refinada, para, mais tarde, revesti-la, em Maria, de uma humanidade fraca e mortal (Antoinete Bourignon, Poiret, Barclay); ou formou sua natureza humana a partir de Maria, não da Maria carnal, mas da Maria regenerada, que, através de sua união com a sabedoria divina, recebeu dentro de si um elemento santo, divino, e teve recuperada a essência inocente de Adão antes da queda (Schwenckfeld e outros).[173] Essas ideias nos parecem bizarras. Apesar disso, em outras formas, elas expressam nada menos do que aquilo que a filosofia moderna desde Kant e Hegel, com sua separação entre o Cristo ideal e o Cristo histórico, tem proposto. O Cristo ideal é o Logos eterno, a razão absoluta, a *única* substância, que se realiza eternamente no mundo e não pode se derramar em sua plenitude em um só indivíduo, mas assume a natureza humana na humanidade como o Filho de Deus. O Jesus histórico, porém, não é o verdadeiro Cristo essencial. No processo de encarnação, ele forma um momento reconhecidamente importante, mas meramente passageiro. Ele era um ser humano fraco, mortal e pecaminoso que, embora tenha revelado a ideia do verdadeiro Cristo, absolutamente não coincide com ele e não é um com ele.[174]

Não é necessário um argumento longo para demonstrar que a Escritura é diametralmente oposta às interpretações acima. Prometido no Antigo Testamento como o Messias que viria como um descendente de uma mulher, de Abraão, de Judá e de Davi, ele é concebido na plenitude do tempo pelo Espírito Santo em Maria (Mt 1.20) e nasce dela, de uma mulher (G1 4.4). Ele é seu filho (Lc 2.7), fruto de seu ventre (Lc 1.42), um descendente de Davi e Israel segundo a carne (At 2.30; Rm 1.3; 9.5), compartilhando de nossa carne e sangue, semelhante a nós em todas as coisas, exceto no pecado (Hb 2.14, 17-18; 4.15; 5.1), um homem verdadeiro, o Filho do Homem (Rm 5.15; ICo 15.21; lTm 2.5), que cresceu como uma criança (Lc 2.40, $2), teve fome (Mt 4.2), sede (Jo 19.28), chorou (Lc 19.41; Jo 11.35), ficou angustiado (Jo 12.27), se entristeceu (Mt 26.38), ficou furioso (Jo 2.17), sofreu e morreu. Para a Escritura, é um fato tão bem estabelecido que Cristo veio em carne que ela diz que a negação desse fato é anticristã (Uo 2.22), e ensina que Cristo assumiu não somente uma natureza humana verdadeira, mas uma natureza humana completa. Ário, negando isso, disse que o Logos, ele mesmo uma criatura, não podia se tornar humano, mas simplesmente apareceu em forma humana e, para isso, assumiu um corpo, mas não uma alma.[175] Apolinário, por outro lado, desejou, acima de tudo, sustentar que Cristo era não meramente um ser humano iluminado pelo Logos, mas que era Deus e sua obra era divina, Assim ele chegou à doutrina de que o Logos havia assumido um corpo humano animado sem um espírito *(pneuma)* e que

[173] Para todas essas opiniões sobre a natureza humana dc Cristo, *cf* I. A. Dorner, *The Person of Christ;* ver também os volumes sobre a história do dogma cm Harnack. Seeberg, Loofs c Schwane.

[174] G. Runze, *Katechismus der Dogmalik* (Leipzig: J. J. Weber, 1898), §78.

[175] Dc acordo com seus oponentes, Ário interpretou o corpo de Cristo como um aú|ia áiᴬuxof, F. Loofs, *Dogmengeschichle,* 236.

ele mesmo tomou o lugar desse espírito *(pneuma).*[m] No entanto, a Escritura afirma claramente que Jesus era completamente humano e atribui a ele todos os elementos constituintes da natureza humana, não somente um corpo (Mt 26.26; Jo 20.12; Fp 3.21; IPe 2.24), carne e sangue (Hb 2.14), ossos e uma face (Jo 19.33-34), cabeça, mãos epés (Mt 8.20; Lc 24.39), mas também uma alma (Mt 26.38), espírito (Mt 27.50; Lc 23.46; Jo 13.21), consciência (Mc 13.32) e vontade (Mt 26.39; Jo 5.30; 6.38ss.). O apolinarismo, portanto, em todas as épocas foi condenado pela igreja cristã e pela teologia cristã. Elas entenderam a importante questão envolvida nisso: "Todo o Cristo me assumiu inteiramente para que pudesse conceder salvação a mim inteiramente, pois aquilo que não pode ser assumido não pode ser curado".[177]

A negação da verdadeira e completa natureza humana sempre resulta de um dualismo. A aáp[A], "matéria", é, então, por natureza, pecaminosa e não pode ser um elemento constituinte do verdadeiro Cristo. Cristo, portanto, derivou sua substância não do mundo sensível, material, mas do ser invisível celestial que está em Cristo, nele mesmo, na sabedoria divina, no Adão antes da queda ou na Maria regenerada. A relação entre esse Cristo ideal e o Jesus histórico, portanto, só pode ser acidental e mecânica. A verdadeira unidade não é alcançada, nem portanto, há verdadeira comunhão entre Deus e a humanidade, Deus e o mundo, criação e recriação, natureza e graça, o eterno e o temporal. O celestial e o terreno permanecem sempre envolvidos em uma relação dualista.

Entre os gnósticos e os anabatistas, tudo está claro. Por mais estranho que pareça, esse mesmo dualismo também é parte integrante da moderna filosofia panteísta, que adora se disfarçar com o nome de monismo. É um axioma dessa filosofia, afinal, que a ideia não pode se derramar completamente em um só indivíduo, isto é, nenhuma unidade, nenhuma comunhão entre Deus e o ser humano é possível. Para alcançar a comunhão com Deus, o indivíduo deve se perder, apagar sua personalidade, dissolver-se como uma onda no oceano do Tudo. Deus e os seres humanos, eternidade e tempo, especialmente santidade e finitude, são todos estranhos uns aos outros. O finito é, por sua própria natureza, deficiente, imperfeito: o pecado é uma necessidade. E por essa razão que Hegel, Strauss, Baur e outros não podem sustentar a impecabilidade de Jesus.[178] Um indivíduo finito não pode ser perfeito e desfrutar de comunhão plena com Deus. Esse panteísmo crê, porém, que pode compensar de outra forma aquilo que havia tirado anteriormente. Ele atribui ao todo aquilo de que privou as partes: nenhum ser humano sozinho, mas toda a humanidade é o verdadeiro Cristo, o Filho de Deus. A humanidade desfruta de união suprema e comunhão suprema com Deus. Nela, Deus assume a natureza humana. Essa compensação, porém, é meramente aparente e realmente fútil. Não somente a raça humana consiste apenas em indivíduos e é o Todo não

---

[177] F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 226ss.; G. Kriiger, "Apollinaris", *PRF.I.* 1,671-76.

[1] João de Damasco, *The Orthodox Failh,* III, 6; P. Lombardo, *Sent.,* III, 2; D. Petavius; "De incarn.", V, c. 11.

[178] Hegel, in I. A. Dorner, *Person of Christ,* V, I46ss.; D. F. Strauss, *Die Christliche Glaubenslehre,* II, 164; B. Weiss, *Das Leben Jesu,* II, 716-18; F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Ménschwerdung,* III, 963ss.

diferente do conjunto de suas partes, mas também não é verdade que o Todo, que a humanidade como um todo, está mais próxima de Deus que a pessoa individual. Embora Goethe tenha escrito que "se você quiser se familiarizar com o infinito, imeija em todas as dimensões do finito", aquilo que não tem fim é muito diferente do infinito. A eternidade é algo totalmente diferente do conjunto inexprimível de todos os momentos do tempo e a perfeição é algo totalmente diferente da totalidade de todas as imperfeições. Mesmo que o panteísmo troque o indivíduo pela humanidade e a parte pelo todo, ele não se beneficia disso. Ele deixa completamente sem explicação a transição do infinito para o finito, da eternidade para o tempo, de Deus para o mundo, e, como explicação, não oferece nada além de palavras e imagens.[179] Se Deus não pode se tornar homem em uma pessoa, ele também não pode fazer isso em todas as pessoas. Contra esse ponto de vista dualista e atomista, a Escritura apresenta o orgânico. Em um, Deus vem a todos, não em aparência, mas em realidade. Há um só mediador entre Deus e a humanidade, Cristo Jesus, homem [lTm 2.5]. Mas exatamente por essa razão sua humanidade é tão importante quanto sua divindade. Mesmo que um constituinte essencial da natureza humana de Cristo seja excluído da verdadeira união e comunhão com Deus, há um elemento na criação que permanece dualisticamente ao lado e oposto a Deus. Então há uma üÀr) - "matéria" - eterna. Então, Deus não éTodo-Poderoso, Criador do céu e da terra. Então, a religião cristã não é verdadeiramente católica, pois aquilo que não é assumido não pode ser curado.

## DIVINO E HUMANO UNIDOS

[369] Assim Deus e o homem são unidos em Cristo. Embora a Escritura não fale a linguagem da teologia posterior, materialmente ela contém aquilo que a igreja cristã confessa em sua doutrina das duas naturezas. "A cristologia paulina", diz Holtzmann, "é, evidentemente, uma primeira abordagem à doutrina eclesiástica das duas naturezas".[180] De acordo com a Escritura, o Verbo que estava com Deus e era Deus tornou-se carne (Jo 1.14). Aquele que era o reflexo da glória de Deus e a exata expressão de seu ser tornou-se participante de nossa carne e sangue e semelhante a nós em todas as coisas (Hb 1.3; 2.14). Deus enviou seu próprio Filho ao mundo nascido de uma mulher (Gl 4.4), Embora existindo "em forma de Deus", "ele se esvaziou, assumindo a forma de servo" (Fp 2.7). Dos patriarcas, segundo a carne (ncaxá σάρκα), vem o Messias, o qual está acima de todos, Deus bendito para sempre (Rm 9.5). Embora seja a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação, ele é também o primogênito dos mortos (Cl 1.13-18); embora seja filho de Davi, ele é, simultaneamente, Senhor de Davi (Mt 22.43); muito embora ande sobre a terra, continua a estar "no seio do Pai" (Jo 1.18), aquele "que está no céu" (Jo 3.13),[181] e existia antes

[179] *Cf.H.* Bavinck, *Reformed Dugmalics,* II. 412-15 (#252).

[180] H. J. Holtzmann. Lehrbuch der ncutestamcntlichen Theologie. II. 75; A. Drcws, *Christ Myth,* 103.

[181] Nota do organizador: *Cf* E. Nestlé, *Novum Testamentum Graece,* 27ª. ed., nota sobre João 3.13 para a leitura alternativa ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ

de Abraão (Jo 8.58). Em uma palavra, a plenitude da divindade habita corporalmente (atolaiikqç, Cl 2.9) nele. A todo momento, na Escritura, predicados divinos e humanos são atribuídos ao mesmo sujeito pessoal: existência divina e humana, onipresença e limitação geográfica, eternidade e tempo, onipotência criativa e fraqueza própria da criatura. O que pode ser isso senão a doutrina das duas naturezas unidas em uma pessoa?

A moderna teologia, porém, tem uma profunda aversão a uma parte dessa doutrina das duas naturezas, considera-a o auge do absurdo e a substitui por ""dois lados",[182] "dualidade de perspectivas",[183] pela doutrina de dois estados sucessivos, antes e depois da ressurreição,[184] pela ideia de aparência[183] e, especialmente, pela doutrina da imanência, segundo a qual Deus habita em Cristo de um modo especial e se revela a nós por meio dele. Essa interpretação pode, por sua vez, ser desenvolvida em uma direção mais teísta ou em uma direção mais panteísta. Na primeira, toda ênfase cai sobre a singularidade da pessoa de Jesus, às vezes tão fortemente que a revelação que recebemos na natureza e na história é negada e a religião é rigorosamente separada de toda metafísica. Na outra, a pessoa de Cristo é colocada no contexto de evolução, que oferece uma interpretação de todo o mundo e o interpreta como a flor e a coroa da humanidade. A primeira tendência pode ser observada em Ritschl e sua escola e está sob influência kantiana. A outra tendência encontrou sua voz especialmente em *The New Theology,* de R. J. Campbell, e sofreu influência de Hegel e Darwin. Essas duas escolas estão interessadas em tornar Jesus conhecido não somente como um mestre e um exemplo, mas especificamente como uma revelação especial de Deus. Elas tentam sustentar não sua deidade, exceto como juízo de valor, mas sua divindade: embora Cristo não fosse Deus no sentido em que a doutrina da igreja usa a palavra, ele estava *em Deus,* cheio de Deus e Deus habitava nele como em nenhuma outra criatura. Portanto, essa divindade de Cristo não consiste em que ele era o Logos, o Filho de Deus em um sentido metafísico, que estava com o Pai desde a eternidade, nem que, em sua pessoa, ele participava dos atributos metafísicos de onipresença, onipotência, onisciência e assim por diante. Em vez disso, sua divindade consistia no fato de que ele era um com o Pai em um sentido *moral,* cumpriu a vontade de Deus, fundou seu reino sobre a terra e manifestou a nós o amor de Deus em sua pessoa e obra.[186] Nesse sentido, como eles dizem, a humanidade prototípica e a divindade ectípica são uma coisa só.[187] "A humanidade é a divindade vista por baixo; a divindade é a humanidade vista por cima".[188] "Todo filho do homem é potencialmente

[182] H.J. Holtzmann, *Lehrbuch der neuteslamentlicher Theologie,* 11,65,94.

[183] O. Pfleiderer, *Grundriss,* §129; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmalik,* 513.

[184] H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi,* 417,

[185] A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre,* II, 12.

[186] Assim também Kaftan, embora queira manter o nome "Deus" para Cristo, *Dogmatik,* 427-430, 31; *cf.* C. Strange, *Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theol.,* 1lOss.

[187] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* II, 94.

[188] R. J. Campbell, *New Theology,* 67.

também um filho de Deus, mas a união foi profunda e completa no Gaíileu. A humanidade de Deus, a divindade do homem é a essência da revelação cristã. Isso foi verdadeíramente uma manifestação do Emanuel".[189]

No entanto, todas essas interpretações divergem seriamente daquilo que a Escritura ensina sobre a pessoa de Cristo. Pode-se sentir alguma simpatia pela tentativa de se fazer justiça à pessoa de Cristo - mais do que ocorreu no racionalismo do século 18 - mas não se pode, por essa razão, fechar os olhos para a profunda diferença que existe entre essa doutrina do ser divino-humano Jesus e a confissão escriturística de Cristo como o unigénito Filho de Deus. Embora seja verdade, especialmente em Paulo, que somente através de sua ressurreição Cristo entrou em plena filiação (Rm 1.4; *cf* At 2.36; 5.30), tornou-se Senhor do céu e Espírito vivificante (ICo 15.45; 2Co 3.17), e recebeu um nome que está acima de todo nome (Fp 2.9), Paulo nem por essa razão nega, de qualquer forma, que também antes de sua encarnação Cristo já possuía uma existência pessoal divina (2Co 8.9; Fp 2.6; Cl 1.15-17) e era o próprio Filho de Deus (Rm 1.3; 8.32; G1 4.4). A doutrina das duas naturezas é algo muito diferente da doutrina das duas dimensões ou dos dois estados na vida de Cristo. Na Escritura, Jesus não é o portador de todos os atributos gloriosos porque, por um lado, como ser humano, ele se dedicou completamente a Deus e, assim, provou ser um verdadeiro ser humano e, por outro lado, como esse mesmo ser humano, ele revelou perfeitamente o amor de Deus,[190] mas porque ele realmente era Deus e homem em uma só pessoa. Os seres humanos, por mais elevados que sejam em um sentido religioso e ético, não podem e não devem - seguramente de acordo com o rigoroso monoteísmo da Sagrada Escritura - possuir os atributos divinos que a Escritura atribui a Cristo. É significativo, portanto, que aqueles que substituem a doutrina das duas naturezas pela das duas dimensões ou pela doutrina dos dois estados não podem nem se atrevem, de forma nenhuma, a falar de Cristo como a Escritura fala. Os nomes "Deus", "Filho de Deus", "Logos", "imagem de Deus", "primogênito de todas as criaturas" e assim por diante são, portanto, privadas de seu sentido escriturístico e interpretadas era um sentido muito diferente ou completamente abandonadas.[191] Quando a teologia moderna admite que Jesus tem apenas uma natureza humana, ela não pode honrá-lo nem por seu lado religioso, como a revelação do amor de Deus, nem no estado de exaltação, no qual é dito que ele se fez Senhor com os nomes que a Escritura atribui a ele. Sua exegese, supondo que estivesse correta, não traria o menor benefício para

[189] 0. Lodgc, *The Substance ofFailh Allied with Science* (Londres: Mcuthcn, 1907), 87, 89.

[190] H. Schultz, *Die Lehre von der Gotlheit Christi,* 338.

[191] Alguns seguidores dc Ritschl, dc fato, tentaram sustentar a divindade dc Jesus, mas, como esse era não mais que um título relacionado ao ofício e honorário, pareceu a outros que isso estava mais próximo dc um uso falso e inapropriado da linguagem. Haring, embora creia que essa linguagem ainda seja bastante "justificada", acredita qiic élá sejá desnecessária e mais adequada para produzir divisão do que unidade *(Christian Faith,* II, 592).

sua própria cristologia, pois o assunto não existe mais se Jesus é somente um ser humano e não também o eterno e único Filho de Deus.[192]

Para fazer justiça a todos os dados escriturísticos a respeito da pessoa de Cristo, a teologia [cristã] chegou gradualmente à doutrina das duas naturezas. Ela não apresenta essa doutrina como uma hipótese, nem pretende que ela seja uma explicação do mistério da pessoa de Cristo. Nela, apenas se ajunta, sem mutilação e diminuição, toda a doutrina escriturística de Cristo e, assim, ela é sustentada contra os erros que afloram à esquerda e à direita: no ebionismo e no gnosticismo, no arianismo e no apolinarismo, no nestorianismo e no eutiquianismo, no adocianismo e no monotelismo e, em tempos modernos, na doutrina de Rothe e Doraer sobre o tornar-se do "Deus-homem" e na doutrina da kenose de Gess e outros. O nestorianismo foi produto da escola de Antioquia. Teve seu início no pensamento de Deodoro de Tarso e Teodoro de Mopsuéstia e foi, posteriormente, desenvolvido por Nestório de forma que o eterno e natural Filho de Deus foi distinto do Filho de Davi, que nasceu de Maria, pois, como Nestório argumentava, há uma diferença entre o templo e aquele que habita nele; entre aquele que existia na forma de Deus e aquele que veio em forma de servo; entre Deus e homem em Cristo, ambos os quais existem pessoalmente. Maria, portanto, não pode ser chamada "mãe de Deus" (OCDIÓKDQ e o ser humano que nasceu dela não é o eterno Filho de Deus, mas seu Filho adotivo (adocianismo). A união entre Deus e o homem em Cristo não é natural, mas moral, semelhante à que existe entre homem e mulher no casamento, não uma união (èvcooiç), mas uma conjunção (auva4>eia) de duas naturezas. A morada de

[192] O Prof. Bruining concede a Jesus importante significado histórico, mas chega a uma posição que está em conflito com a cristologia moderna em *Teyler's Theologiscli Tijdschrift* ] (1903): 426-58. Todos aqueles que, em um sentido ou outro, querem sustentar uma cristologia semelhante podem escolher; uma das seguintes opções (as referências a seguir são tiradas de G. A. van den Bergh van Eysinga, *Christusbeschouwingen onder Modernen):* (a) distanciá-la completamente do Jesus histórico e criar para cia seu próprio ideal religioso, ótico e social (R. Hugenholtz, "De Christologie em de huidige godsdienstwetenschap", 45-78); (b) extrapolar dos séculos de influência de Jesus sobre a vida religiosa e moral de seus seguidores para sua existência histórica e ver, çm sua vida, a encarnação e revelação do amor e do poder de Deus (A. W. van Wijk, 81-32); (c) enfatizar que a existência e a vida de Jesus podem ser conhecidas em seu perfil principal, apesar do criticismo histórico, e que ele pode ser chamado de "Cristo" por nós porque é o fundador de um reino espiritual de Deus. Em outras palavras, ele cria no progresso da raça humana, um progresso que não pode ser imaginado de nenhuma outra forma senão através da mensagem que proclamou (C. J. Nicmeyer, 135-83); (d) honrar Jesus como o Cristo porque ele foi não somente um redentor religioso, mas também aquele que liberta da angústia social e política, aquele que renovou nossos relacionamentos terrenos (humanos) (J. A, Bruins, 187-222); (e) tratar a doutrina cristã ao modo hegeliano, pela representação de uma interpretação especulativa na qual o Pai representa o Divino *acima* da natureza como Criador; Cristo, sem qualquer relação com o Jesus histórico, torna-se o Deus revelado, o Divino *na* natureza como a alma e a essência de todas as coisas; e o Espírito Santo é o Divino que se eleva *acima* do natural *na* natureza e recria a natureza para se tornar o reino de Deus (G. A. van den Bergh van Eysinga, 225-71).

Todas essas perspectivas oscilam entre o Jesus histórico e o Cristo filosófico (ideal), dependendo do grau no qual seus proponentes são inclinados a ser mais críticos ou mais místicos. Para aqueles que são historicamente inclinados, Jesus é primariamente um mestre e exemplo que não tem direito ao nome "Cristo"; para os outros, Cristo é primariamente uma ideia religiosa, ou melhor, filosófica, que tem apenas conexão acidental com o Jesus histórico. A Escritura, ao contrário, distintivamente insiste que o Jesus histórico de Nazaré *é* o mesmo Cristo, o Filho do Deus vivo. Hugenholtz (65) reconhece que, segundo Paulo, está muito claro como o Cristo ideal é dependente do Jesus histórico. Porém, essa convicção [ele crê] é singularmente errada e foi totalmente desacreditada por, entre outros, j. Weiss *(Pauíus und Jesus* [Berlim, 1909]; TI: *Paul and Jesus,* trad. H. J. Chaytor [Nova York: Harper, 1909]) muito embora Hugenholtz não concorde com Weiss que Paulo conheceu Jesus pessoalmente.

Deus em Cristo não difere em tipo, mas apenas em grau, da morada de Deus nos crentes; ela aumentou até o grau em que o homem Jesus avança em virtude e se torna cada vez mais um órgão e instrumento, um templo e uma vestimenta para a divindade na medida em que é possuído por Deus (0eocj)opoç).[193] Relacionado a essa interpretação, em tempos recentes, está o ensino de Dorner de que o Logos, gradual e progressivamente, se comunica ao homem Jesus e entra em uma união mais orgânica com ele na medida em que este se desenvolve moralmente sob a influência do primeiro.[194]

Toda essa interpretação é condenada pela Escritura. A Escritura atribui todos os tipos de predicado e predicados muito diferentes a Cristo, mas sempre ao mesmo sujeito, o "eu" indivisível que habita nele e fala por meio dele. Ela também diz, especificamente, que não que o Logos tenha habitado um ser humano, mas que o Logos se tornou carne (Jo 1.14). Uma pessoa é o que se tornou. Se o Filho de Deus se tornou um ser humano, ele é humano. Muitas coisas podem servir de predicado a uma pessoa, mas nunca outra pessoa. Em um aspecto ou outro, pode-se dizer que uma multiplicidade de seres humanos é uma pessoa, mas nunca se pode dizer que uma pessoa é outra. Um marido e uma esposa são uma carne, mas o marido nunca é a esposa ou vice-versa. Portanto, se o sujeito humano em Cristo era outro que não o Logos, a Escritura nunca poderia ter dito que o Logos se tornou, e, portanto, é carne. Em Nestório, portanto, a união entre Deus e o homem em Cristo não é uma união natural e pessoal, mas uma união moral. Por mais que os dois se tornem moralmente um, continuarão sendo perpetuamente dois sujeitos distintos, e até mesmo essa união moral não é um ponto de partida, mas um objetivo final e um resultado. Ela não é nem mesmo, como em Orígenes, fruto dos méritos da alma preexistente (uma alma que não caiu, mas, em sua preexistência, alcançou a união com o Logos),[195] mas acontece gradualmente na vida terrena de Jesus e depende de uma variedade de condições. Ela só difere em grau da união de Deus com outras pessoas, isto é, Cristo perde seu lugar totalmente único: ele é somente uma pessoa em quem Deus se manifesta mais do que em outras. A ideia do "Deus-homem" é perdida e a obra de redenção é solapada. O ncstorianismo é semelhante ao deísmo e ao pelagianismo.

Calcedônia, portanto, declarou corretamente que a união da natureza divina e da natureza humana em Cristo era sem divisão (áôicapeioç) e sem separação (áxGjpLotoç). No entanto, em oposição à escola oposta, Calcedônia sustentou com igual firmeza que a união era sem mudança (áipeirioç) e sem confusão (áouYXDToç). Em oposição a Nestório, Cirilo sustentou que a união em Cristo não era uma união moral, mas uma união em "natureza" ou em "substância",

[193] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II, 317ss. Em anos recentes, com novas descobertas, as próprias opiniões de Nestório se tomaram muito mais conhecidas; *cf* F. Loofs, *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius* (Halle a.S.: M. Niemeyer, 1905); idem, "Nestorius", *PRE!,* XIII, 736-49; *idem, Dogmengeschichte,* 289ss.; 3. F. Bcrthunc-Bakcr, *Nestorius and Hií Teraching: A Fresh Examination of the Evidence* (Cambridge: Cambridge Univcrsity Press, 1908).

[194] 1. A. Domcr, *System of Christian Principies,* II, 6, 3; *idem. Against Celsus,* VI, 47.

[195] Orígenes, *On First Principites,* II, 6, 3; *idem, Against Celsus,* VI, 47.

uma "união natural", mas, como ele ainda não distinguia as palavras npóocoirov (pessoa), Dntt́oaLc; (substância) e 4)úoiç (natureza) tão claramente quanto os teólogos posteriores, ele não hesitou em falar de "duas naturezas" em Cristo, ao mesmo tempo em que, ocasionalmente, também falava que "de duas naturezas", Cristo havia se tornado uma só, que, de fato, ele é uma natureza (|iía 4>úaiç) e que as naturezas divina e humana se uniram nele "em uma só coisa", "em um só ser". Isso estava sujeito a más interpretações e, de fato, foi mal interpretado por Êutico, de acordo com quem depois e por meio da união, cada uma das duas naturezas perdeu suas propriedades peculiares e foram mudadas e transformadas em uma nova natureza divino-humana.[196]

Relacionado a esse monofisitismo, em tempos modernos, está a doutrina da kenose. Ela teve sua origem na doutrina luterana da comunicação de qualidades próprias *(communicatio idiomatum),* foi posteriormente desenvolvida pelo Conde Zinzendorf[97] e, depois, no século 19, sob influência da filosofia de Schelling e Hegel (que adotou a ideia de "tornar-se" em Deus), foi defendida com ardor por muitos teólogos como a única explicação possível da pessoa de Cristo. Isso significa que, em sua encarnação, o Logos se despiu de todos os seus atributos divinos, inclusive os imanentes, ou, pelo menos os transcendentes, desceu ao nível de potencialidade pura e, a partir daí, de novo, gradualmente, em união com a natureza humana, desenvolveu-se em uma pessoa divino-humana.[198] No entanto, essa teoria também é tão inaceitável quanto a de Dorner. A Escritura conhece apenas uma pessoa, um sujeito, um Cristo, mas atribui a ele dois tipos de atributos, divinos e humanos. Ele é Logos e tornou-se carne. Segundo a carne, ele é da linhagem de Israel, mas, apesar disso, é Deus acima de todos, bendito para sempre [Rm 9.5], Agora se, como foi feito no passado, permite-se que a natureza humana se transforme na divina, ou, como é feito hoje, permite-se que a natureza divina se esvazie até o nível humano, ou se se permite que as duas naturezas se misturem, no todo ou em parte, em uma terceira, uma natureza mista - sempre, ao modo panteísta, o limite entre Deus e a humanidade é apagado e a ideia de "Deus-homem" é falsificada. A doutrina monofisita e kenótica não se harmoniza com a imutabilidade de Deus, com todos os atributos e a essência de Deus, e, semelhantemente, com a natureza da criatura, do ser humano finito. Uma divindade ou um atributo divino que é puramente uma "potencialidade", e não "efetivo", é inconcebível e um ser humano que, por meio do desenvolvimento, pode se apropriar da natureza divina deixa de ser uma criatura e passa do tempo para a eternidade, do finito para o infinito. Até mesmo a própria ideia de "Deus-homem", na qual a união de duas naturezas foi substituída pela combinação das duas é uma anomalia, com a qual ninguém pode fazer qualquer associação. Esse ser não pode ser o mediador entre Deus e a humanidade, pois ele não é nem um nem outro. Ele não pode verdadeiramente

[196] J. Schwanc, *Dogmengeschichte,* II, 351 ss.; F. Loofs, "Eütyches", *PRE*.* V, 635-47; *idem, Dogmengeschichie,* 291 ss., 297ss.

[19/] H. Plitt, *Zinzendorfs Theologie,* 3 vols. cm 1 (Gotha: F. A. Pcrthes, 1869-74), II, 166ss.

[19.i] Ver acima, 262-64 (#358).

produzir união, reconciliação e comunhão entre os dois, já que, pela mistura das duas naturezas, ele é diferente de ambos e um "terceiro tipo" de existência *(tertium genus).*[199]

"NATUREZA" E "PESSOA"

[370] A teologia, se verdadeiramente quiser ser escriturística e cristã, não pode fazer nada melhor, no momento, do que sustentar a doutrina das duas naturezas. No processo, ela pode se convencer totalmente do caráter inadequado de sua linguagem, especificamente também em sua doutrina de Cristo, mas todas as outras tentativas feitas até agora para formular um dogma cristológico e deixá-lo bem claro para nós não fazem justiça às riquezas da Escritura e à honra de Cristo. No entanto, estar atenta a essas riquezas e à honra de Cristo é a tarefa primária da teologia. Sejam quais forem as objeções levantadas em tempos anteriores e posteriores contra a doutrina das duas naturezas, ela tem a vantagem de não negligenciar nenhum dos dados escriturísticos, sustentar o nome de Cristo como o único mediador entre Deus e a humanidade e, ainda, oferecer o mais evidente e mais claro entendimento do mistério da encarnação. Essa encarnação, afinal, não está sozinha na história. Admito que ela é essencialmente diferente de todos os outros fatos e ocupa um lugar exclusivamente seu mas está relacionada a tudo o que aconteceu antes, durante e depois dela. Como vimos anteriormente, sua preparação e pressuposição é a geração pelo Pai, a criação à imagem de Deus, revelação e inspiração. Agora deve-se acrescentar, finalmente, que ela também está integralmente ligada à essência da religião. Religião é comunhão com Deus. Sem ela, os seres humanos não podem ser verdadeira e completamente humanos. A imagem de Deus não é um dom acrescentado, mas pertence à natureza humana. Essa comunhão com Deus é uma união mística. Ela excede muito a nossa compreensão. Ela é a mais íntima união com Deus através do Espírito Santo, uma união de pessoas, uma aliança inquebrantável e eterna entre Deus e nós que definitivamente não pode ser descrita de modo adequado pela palavra "ética" e é, por isso, chamada "mística".

[199] Cf *Formula of Concord,* in J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche.* 8ª. ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 550, onde a kenose é repudiada; I. A. Dorner, *Person of Christ.* V, 249-56; *idem. System of Christ Doctrine,* III, 332; *idem, Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie* (Berlim: Hertz, 1883), 207-41; A. F. C., Vilmar, *Dogmatik,* 2 vols. (Giitersloh: C. Bertelsmann, 1874), II, 54; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* IV, 386; M. Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre,* 3ª. ed. (Leipzig: A. Deichert, 1905), 340; A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtferligung und Versohnung,* 4ª. ed., 3 vols (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), III, 377-81; H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi,* 277ss.; R. A. Lipsius, *Dogmatik,* §579; F. Loofs, "Kenosis", *PRE*[3], X, 246-63; P. Lobstein, "Études critiques de dogmatique protestante", *Revue de théologie et de philosophie* 24/2 (março de 1891): 186ss.; *idem, Études christologiques* (Paris: Fischbacher, 1891); P. Chapuis, "La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne", *Revue de théologie et de philosophie* 24/5 (setembro de 1891): 426ss.; A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ: Its Philosophical, Ethical and Official Aspects,* 3ª. ed. (Edimburgo: T&T Clark, 1889); E. H. Gifford, *The Incarnation: A Study of Philip/fiiais 2:5-11* (Nova York: Dodd, Mead & Co., 1897); W. Bright, *Waymarks in Church Hislory* (Londres: Longmans Green, 1894); H. C. Powell, *The Principie of the Incarnation* (Londres: Lôngmans Green, 1896); F. J. Hall, *The Kenotic Thewory* (Nova York: Longmans Green, 1898); B. B. Warfield, "Recent Theological Literature", *Presbyterian and R/tffmmttl Review* 10(1899): 701.-25; J. H. Scholten, *De Leer der Hetmotrmtóe Kerk,* 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), II, 385ss.

Ela é tão estreita que transforma os seres humanos em imagem divina e os torna participantes da natureza divina (2Co 3.18; G1 2.20; 2Pe 1.4).

Quando essa comunhão entre Deus e a humanidade é verdadeiramente - não como uma ficção, mas como realidade verdadeira - entendida, sua semelhança e sua analogia com a encarnação saltam sobre nós. Aqueles que verdadeiramente confessam a geração, criação, imanência, revelação, inspiração e religião - isto é, a comunicabilidade de Deus - fundamentalmente reconhecem também a encarnação, não no sentido de que a encarnação seja uma implicação natural da essência da religião, mas no sentido de que o reconhecimento de uma exclui o direito de negar a outra, pois, se a encarnação é impossível, seja do lado de Deus ou do lado da humanidade, então a religião também não pode consistir verdadeiramente em comunhão entre Deus e as criaturas humanas.

Mas como a religião, nesse sentido, foi interrompida pelo pecado, não há comunhão verdadeira e bem-aventurada entre Deus e a humanidade. Pôr essa razão, a união estabelecida em Cristo entre a natureza divina e a humana tem de ser de um tipo muito especial. Ela não pode ser idêntica à relação religiosa entre Deus e a humanidade, pois sua natureza específica tem de ser o começo, o princípio fundamental, a realização objetiva da verdadeira religião. Uma aliança não é algo que possa ser improvisado. Ela tem de ser feita com um povo na pessoa de seu rei ou representante. Semelhantemente, Deus, para fazer com que sua comunhão com a humanidade fosse uma realidade, uniu-se com ela em Cristo como seu cabeça. Cristo, portanto, não é um indivíduo ao lado de outros, mas o cabeça e representante da humanidade, o segundo Adão, o mediador entre Deus e a humanidade. Assim também, a união das naturezas divina e humana em Cristo também difere essencialmente da habitação de Deus em suas criaturas e nos crentes. Essa não é uma união de pessoas, é uma união pessoal e substancial; não é uma união moral, como em um casamento, nem uma questão de conformidade em disposição e vontade, nem uma comunhão somente de amor. Ela é, porém, uma união natural (ÉVOCOÇ <ü)DOIKTI), como dizem Atanásio e Cirilo.[200] Isso não significa dizer que essa união resultou necessária e automaticamente de uma das duas ou de ambas as naturezas. Em vez disso, ela recebe essa designação porque não é de natureza moral, mas uma união de naturezas na pessoa do Filho, não uma união natural, mas pessoal.[201] O resultado dessa união não é uma nova natureza, nem mesmo uma nova personalidade, mas apenas a pessoa de Cristo como Cristo. Aquele que existia na forma de Deus, desde esse momento existiu também na forma de homem.

Em virtude de sua natureza totalmente única, essa união só pode ser concebida como uma união da pessoa do Filho com uma natureza humana impessoal, pois, se a natureza humana em Cristo tivesse sua própria existência pessoal, nenhuma outra união a não ser a moral teria sido possível. Nesse caso, também, Cristo não seria pessoalmente divino, mas apenas um ser humano que vive em

[200] Atanásio, *Against Apollinaris,* I, 8; Cirilo, *TheAnathemas,* 3.

[201] D. Petavius, "Dc inçam.", *Op. theol.,* 111,4; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XIII, 6, 3-

estreita comunhão com Deus e Cristo também teria sido um ser humano especifico com uma individualidade própria, não o segundo Adão, cabeça da raça humana. Ele, porém, não podia ser um indivíduo ao lado de outros. Sua obra não consistia em restaurar à comunhão com Deus uma pessoa individual com a qual havia se unido. Ao contrário, sua missão era assumir a semente de Abraão, ser cabeça de uma nova humanidade e o primogênito de muitos irmãos. Para isso, ele teve de assumir uma natureza humana impessoal. Isso não deve ser interpretado, com Atanásio e outros, no sentido de que Cristo assumiu a natureza humana em sua generalidade, no sentido de uma ideia platônica, pois essa natureza, embora exista na humanidade como um todo, não existe por si mesma em singularidade numérica.[202] Ao contrário, a natureza humana em Cristo é muito definitivamente uma natureza individual na medida em que, por ela, embora participando da mesma natureza, era distinto de todos os outros seres humanos por certas características. No entanto, isso não faz de Cristo um ser humano ao lado de outros, pois a natureza humana não tinha existência pessoal nele juntamente com o Logos, mas foi, desde o início, preparada de tal forma pelo Espírito Santo para a união com o Logos e para sua obra que, nela, esse Logos podia representar toda a raça humana e ser o mediador de Deus para todos os seres humanos de todas as raças, classes e faixas etárias de todas as épocas e lugares.[203]

É precisamente essa distinção entre "natureza" e "pessoa", porém, que encontra mais resistência tanto na doutrina da Trindade quanto na doutrina de Cristo e é, portanto, a origem da maior parte dos erros em ambas as doutrinas. Nem Nestório nem Êutico foram capazes de apreciar essa distinção e, consequentemente, raciocinaram a partir das duas naturezas para duas pessoas ou de uma pessoa para uma natureza.[204] A teologia cristã, porém, foi levada a essa importante discussão tanto na doutrina de Deus quanto na de Cristo. Em Deus, eles dizem, há uma natureza e três pessoas. Em Cristo, há uma pessoa e duas naturezas. A unidade das três pessoas no ser divino é, em sentido pleno, natural, consubstancial, coessencial; a unidade das duas naturezas em Cristo é pessoal. Essa distinção também é filosoficamente justificada. "Natureza" e "pessoa" não estão relacionadas, como na filosofia de Hegel, como essência e aparência, como potência e ato, de forma que a "natureza", que é essencialmente uma em todas as criaturas, por uma força imanente se desenvolve em "pessoas" humanas, Mas a "natureza" é o substrato, o pressuposto, aquilo pelo que uma coisa é o que é, o "princípio pelo qual"; e "pessoa" é o sujeito não de uma dada natureza em geral, mas de uma natureza racional, a substância individual de uma natureza racional, o "princípio que". "Pessoa" é aquilo que existe em e por si mesmo, o proprietário,

[202] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II. 369.

[203] Gregório dc Nissa, Hilário, Basílio, Efraim, Apolinário c outros; I. A. Dorner, *Person of Christ,* V, 23ss.; João dc Damasco, *The Orthodox Faith,* 111,3,6, 11; Tomás de Aquino, *Siimma theol.,* III, q. 4, art. 4; D. Petavius, "Dc incarn.", *Op. theol.,* V, 5; B. dc Moor, *Comin. Theol.,* III, 776; B. Pictet, *Christian. Theology,* trad. Frederick Reyroux (Filadélfia: Prcsbytcrian Board of Publication, 1845), 1,552; M. Schneckenburgcr, *Zur kirchlichen Christologie,* 74ss.; A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versohnung,* III, 405; W. G. T. Shedd, *Dogma tic Theology,* II, 295.

[204] Leôncio dc Bizâncio já demonstrou que nestorianos e cutiquianos partiam dos mesmos pressupostos incorretos, mas extraíram conclusões diferentes delas. O. Bardenhewer, *Patrologie* (Freiburg i. B.: Herder, 1909), 507.

possuidor e mestre da natureza, uma conclusão da existência, que Sustenta e determina a existência de uma natureza, o sujeito que vive, pensa, deseja e age por meio da natureza com todo o seu conteúdo abundante, pelo qual a natureza se torna autoexistente e não é um acidente de outra entidade.[205] É assim que a natureza humana de Cristo é unida com a pessoa do Filho. O Filho não somente se torna uma pessoa em natureza humana e por meio dela, pois ele era isso desde a eternidade. Ele não precisava nem da criação nem da encarnação para chegar a si mesmo, para se tornar uma personalidade, um espírito ou uma mente. A encarnação significa, porém, que a natureza humana que foi formada em Maria e a partir dela nem por um instante existiu por si mesma e para si mesma, pois desde o primeiro momento da concepção, foi unida e incorporada na pessoa do Filho. O Filho a incorporou dentro de si mesmo e, criando-a, assumiu-a em si.

No entanto, essa natureza humana nem por essa razão é incompleta, como Nestório e, atualmente, Dorner afirmam,[206] pois, embora ela não se complete com uma personalidade e individualidade próprias, ela era, desde o princípio, pessoal no Logos, que, como sujeito, viveu, pensou, desejou, agiu, sofreu, morreu e assim por diante nele e por meio dele com todos os seus constituintes, capacidades e energias. O fato de que ela não recebeu um completamento distinto de existência em um eu independente não foi resultado de deficiência, mas resultou de seu propósito de ser a forma humana de existência pertencente ao Logos. "A natureza assumida não tem sua personalidade própria, não porque alguma perfeição da natureza humana esteja faltando, mas porque algo que ultrapassa a natureza humana foi acrescentado, *i.e.,* a união com uma pessoa divina".[207]

Portanto, a natureza humana em Cristo não é coordenada com o Logos através de uma personalidade própria, mas subordinada ao Logos. As duas naturezas, de fato, são e continuam sendo "uma coisa e outra" *(ἄλιο* «ai *ἄλιο),* mas não "uma pessoa e outra" *(ἄλλος,* KQ *>'âlloç).* É sempre a mesma pessoa, o mesmo sujeito, o mesmo "eu" que vive e pensa, fala e age através da natureza divina e da natureza humana. A natureza humana é tenda na qual o Filho adota residência; a vestimenta que ele mesmo preparou e vestiu; a forma (jiop<|)ή|) na qual apareceu a nós; o instrumento e órgão que ele consagrou para si mesmo e que, com sabedoria divina, emprega para seu ofício e obra. "A natureza humana em Cristo deve ser considerada como se fosse um tipo de órgão da natureza divina".[208] Não há nada aqui a que precisemos fazer exceção. Sem, portanto, deixar de fazer justiça à autoatividade das criaturas, confessamos que todo o

[205] Schwane, *Dogmengeschichte,* 11, 369ss.; J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* III, 71ss.; C. von Schalzler, *Das Dogma,* 3ss.; Em anos recentes, vem sendo feita uma significativa quantidade de estudos dedicados à ideia de personalidade. *E.g.,* E. Pfennigsdorf, *Persönlichkeit,* (Schwerin: Bahn, 1907); A. Richter, *(jeschichtsphilosophische Untersuchungen iiber den Begriff der Perfönlichkeit* (Lagansalza: H. Beyer & Sohne, 1907). Esse estudo, porém, é de maior importância para a ética do que para a dogmática e mais para a antropologia do que para a cristologia.

[206] I. A. Dorner, *Person of Christ,* V, 230.

[207] Tomás de Aquino, *Summa theol.,* III, q. 4, art. 2, ad. 2.

[208] Tomás de Aquino, *Compendiumi ofTheology,* trad. Cyril O. Vollert (St. Louis: B. Herder Book Co., 1947), c. 212; *idem, Summa theol.,* III, q. 19, art. 1; D. Petavius, "De incam.", *Op. theol.,* IV, 8, 6; *F.* Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XIII, 6, 7.

mundo é um instrumento da revelação de Deus na qual ele simultaneamente se revela a nós e se esconde de nós. A igreja e todos os crentes não têm maior objetivo do que estar a serviço de Deus com toda a sua alma, com todo o seu corpo e com todas as suas forças para ser um instrumento em suas mãos. Então, que objeção haveria à ideia de que, em uma medida muito maior - em um sentido absoluto - a natureza humana em Cristo é o órgão esplêndido, espontâneo, de sua divindade? O mistério da união das naturezas divina e humana em Cristo excede totalmente toda a nossa capacidade de falar e pensar nele. Toda comparação falha, pois ela não tem igual. Mas é, portanto, o mistério da piedade, que os anjos desejam investigar e a igreja adora religiosamente.

### COMUNICAÇÃO DE PROPRIEDADES

[371] No entanto, como uma séria objeção à doutrina das duas naturezas, afirma-se sempre que ela não faz justiça à natureza humana de Cristo e torna o desenvolvimento humano nele uma impossibilidade. Tanto a cristologia católica quanto a luterana, de fato, dão alguma base para essa objeção. Na dogmática primitiva, a união das duas naturezas em Cristo levava consigo três consequências: a comunicação de qualidades próprias *(communiicatio idiomatum),* o completamento de uma obra *(apotelesmatum)* e os *carismata.* A primeira implicava que, na encarnação, as duas naturezas, juntamente com todos os seus atributos, foram comunicadas a uma pessoa e a um sujeito que pode, portanto, ser descrito com as naturezas divina e humana. Portanto, pode-se dizer que o Filho de Deus nasceu, sofreu e morreu (At 20.28; Uo 1.7), mas também que o homem Jesus Cristo existe desde a eternidade e desceu do céu (Jo 3.13). A segunda significa que as verdadeiras obras do mediador ou de redenção possuem um caráter divino e humano, isto é, todas elas têm como sua causa eficiente o sujeito pessoal não dividido em Cristo. Todas elas foram realizadas por Cristo com a cooperação de suas duas naturezas e com uma dupla operação (èvepyeia) e, no resultado, formam novamente uma unidade indivisa porque são a obra de uma pessoa. A terceira indicava que, desde o primeiro momento de sua existência, a natureza humana de Cristo foi adornada com todos os tipos de dons esplêndidos e copiosos do Espírito Santo.

Esses três efeitos da união *(effectautiionis)* provocaram significativa discussão.[209] Os luteranos usaram a comunicação de qualidades próprias para significar que não somente os atributos das duas naturezas foram comunicados a uma pessoa divina, mas que os atributos da natureza divina também foram comunicados à natureza humana. Através de sua união com a natureza divina, a natureza humana foi elevada à posição de onipotência e onipresença divina.[210] Ela recebeu "prerrogativas singulares, muito excelentes, supergrandes, sobrenaturais, indescritíveis e celestiais de majestade, glória, virtude e poder que eram não apenas dons criados, finitos, mas capacitações divinas

[209] *Cf* acima, 256-59 (#357).

[210] J. T. Müller, *Die symbolischen Bucher,* 679-80.

e infinitas, tais como a capacidade de fazer viver, onipotência, onisciência e onipresença discricionária".[211] Está claro que essa interpretação da comunicação de qualidades próprias priva completamente a comunicação de dons de seu significado: por que os dons são necessários quando os atributos divinos são compartilhados? Embora a cristologia luterana ainda fale em dons,[212] ela realmente não sabe o que fazer com eles[213] e não tem mais lugar nem mesmo para a unção de Cristo com o Espírito Santo.[214]

Os estudiosos católicos, por outro lado, embora, de fato, ensinem uma comunicação de dons e se oponham à doutrina luterana da comunicação de qualidades próprias, dizem que, em virtude da união hipostática, a natureza humana de Cristo, no primeiro momento de sua concepção, recebeu um "copioso suprimento do Espírito de Deus e uma abundância de dons espirituais".[215]

A união das duas naturezas em Cristo, afinal, é tão íntima que se interpenetram e se chocam internamente. A comunicação de qualidades próprias, portanto, não significa definitivamente que somente os atributos das duas naturezas podem ser descritos como predicados a um e o mesmo sujeito. Ela não é exclusivamente de natureza gramatical e lógica, mas verdadeira e real. A concomitância das duas naturezas e de suas qualidades próprias é intrínseca e substancial, de forma que não correm paralelamente uma à outra, mas, por assim dizer, são inseparáveis. Como resultado, Deus é humanizado em Cristo e, inversamente, a natureza humana em Cristo é deificada. De fato, não é o caso de que os atributos da natureza divina formalmente se tornam propriedade da natureza humana, como é a posição romana, segundo os luteranos. Esses atributos, porém, atingem internamente a natureza humana; fluem para a natureza humana como resultado de sua energia excessiva; levam essa natureza humana ao seu ápice; equipam-na com uma plenitude de graça e verdade, com todos os dons e virtudes espirituais; e, assim, fazem com que ela se torne participante da dignidade, glória e poder divinos e merecedora de adoração e veneração divinas.[216] A cristologia romana e a luterana, consequentemente, contêm dentro de si um elemento docetista. Nelas, o desenvolvimento puramente humano não Se destaca. Em reação, os teólogos do século 19 foram para o outro extremo e negaram a divindade do Senhor.

Os teólogos reformados, porém, interpretaram de tal forma a comunicação dos dons que tornaram possível um desenvolvimento humano em Jesus. Em-

[211] Miillcr, *Die symbolischen Bucher,* 685, 86, 689, 691, 92.

[212] Müller, *Die symbolischen Bucher,* 686.

[213] I. A. Dorner, *Person of Christ,* IV, 368-71.

[214] M. Schnackcnburger, *Zur kirchlichen Christologie,* 30.

[215] *Romair Catechism,* I, 4, 4.

[216] P. Lombardo, *Sent.,* III, 12-16; Tomás dc Aquino, *Summa theol.,* III, q. 7-26; d. Pctavius, "Dc incarn.", *Op. theol.,* IX-XII, I; *Theol. Wirceb.,* IV, 233-95; J. Klcutgcn, *Theologie der Vorzeit,* III, 193-333; J. Hcinrich, *Dogmatische theol,* VII, 689-775; M. J. Schccbcn, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 4 vols. (1874-98; reimpressão, Frciburg i. B.: Hcrder, 1933), III, 20ss.; 157-261; H. T. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 420-28; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* 9 vols. (Frciburg: hcrder, 1902-10), IV, 86-175; G. M. Janscn, *Theologia dogmático specialis* (Utrccht, 1877-79), II, 640ss.; P. Manncns, *Theologiae dogmaticae institutions,* 11,397-432.

bora fosse o segundo Adão, Cristo era outra pessoa. Adão foi criado como um adulto, recebeu o paraíso como o local de sua residência e não estava sujeito ao sofrimento e à morte. Cristo, porém, foi concebido pelo Espírito Santo e nasceu como um bebê indefeso. Ele não foi colocado no paraíso, mas veio a um mundo que jaz no maligno e foi submetido a tentação por todos os lados. Ele possuía uma natureza que era suscetível ao sofrimento e à morte. Ele não possuía a natureza humana de Adão antes da queda. Em vez disso, Deus enviou seu Filho em semelhança de carne pecaminosa, isto é, em carne que tinha a mesma forma e aparência de uma carne pecaminosa (Rm 8.3).

Em virtude dessa esplêndida doutrina da comunicação de qualidades próprias, a teologia reformada foi capaz, melhor do que qualquer outra, de sustentar, além da divindade de Cristo, também sua verdadeira e genuína humanidade. A esse respeito, ela prestou excelente serviço.

Mas entre os reformados houve demorada divergência sobre a questão de se a encarnação, como tal, independente da condição de pecado na qual ocorreu, foi realmente um ato de humilhação. Por um lado, pode-se recorrer à ideia de que a distância entre Deus e a humanidade é tão enorme que a adoção de uma natureza humana como tal já é humilhante. Por outro lado, pode-se alegar que, nesse caso, Cristo estaria até agora, glorificado à mão direita do Pai, em um estado de humilhação.[217] A controvérsia pode ser melhor estabelecida dizendo-se que a encarnação, como tal, sem qualquer outra qualificação, sempre foi e continua sendo um ato de bondade condescendente mas não, estritamente falando, um passo no estado de humilhação. Ela se tornou isso como resultado do fato de que era uma *encarnação,* a adoção de uma fraca natureza humana. Não havia divergência, afinal, sobre o fato de que Cristo assumiu uma fraca natureza humana, uma natureza que estava sujeita ao sofrimento e à morte e que, para o Filho de Deus, isso foi um ato de humilhação. A Escritura certamente estabelece esse ponto além de qualquer sombra de dúvida (Is 53.2-3; Jo 1.14; 17.5; ICo 2.8; 2Co 8.9; Fp 2.7-8; *etc.).* Porém, no momento em que tentamos encaixar as coisas que estão incluídas nessa fraca natureza humana, a questão se torna mais difícil. Jesus, muito certamente, precisou de uma grande variedade de coisas: comida, bebida, descanso, sono e assim por diante, mas essas necessidades também caracterizavam Adão antes da queda. Inversamente, é difícil pensar que, em sua natureza humana, Jesus fosse de si mesmo, suscetível a enfermidade e morte. Ele mesmo, afinal, tinha o poder de entregar sua vida (Jo 10.17) e não estava automaticamente - independente de sua vontade - sujeito à morte. Desde tempos antigos, portanto, as opiniões sobre esse assunto estão divididas.

Há divergência até mesmo sobre a aparência física de Jesus. Alguns, como Orígenes, Crisóstomo, Jerônimo, Ambrósio, Agostinho e outros, recorrendo ao Salmo 45.2 ["tu és o mais formoso dos filhos dos homens"] atribuem a ele uma boa aparência; outros, como Justino, Clemente, Tertuliano e Basílio, pensavam que ele era fisicamente sem forma e formosura (SI 22.7; Is 53.2-3). Ainda ou-

[217] A. Kuyper, *De vleeschwording des IVoords,* 38ss., 180ss.

tros tomaram uma posição intermediária e se abstinham de emitir um juízo sobre isso.[218] Semelhantemente, com respeito à suscetibilidade ao sofrimento e à morte, os aftartodocetas e ftartólatras [esses termos se referem a dois grupos opostos entre os monofisitas da igreja antiga. Phthartos significa "corruptível" e aphthartos, "incorruptível". Portanto, os aftartodocetas eram os que afirmavam que o corpo humano de Cristo, antes da ressurreição, era incorruptível. Já os chamados ftartólatras diziam o contrário. Daí serem apelidados de "adoradores do corruptível". (N. do T.)] tomam posições opostas.[219] Ora, a esse respeito não havia dúvida de que o Filho de Deus assumiu uma natureza humana que era suscetível ao sofrimento e à morte. Caso contrário, seu sofrimento e morte teriam sido mera aparência, não reais. Até mesmo os católicos e os luteranos têm de reconhecer isso. Por outro lado, também é verdade que Cristo assumiu essa natureza humana de forma totalmente voluntária e, abstratamente falando, sempre conservou o direito de entregar essa natureza humana novamente ou transformá-la em uma natureza gloriosa que estivesse acima do sofrimento e da morte. Nesse sentido, o sofrimento e a morte sempre foram uma questão de sua livre escolha. Ele tinha e continuou tendo o poder de tomar ou entregar sua vida. Ninguém podia provocar nele alguma tristeza ou privá-lo de sua vida, a menos que ele mesmo desse a essa pessoa o poder de fazer isso. Ele determinou a hora e o poder das trevas. Mas, pressupondo essa vontade, temos de dizer que o sofrimento e a morte, para ele, eram um dado natural da natureza humana que assumiu. Hilário e outros, porém, frequentemente retratavam a situação de forma inversa, vendo o anti-natural na tristeza e no sofrimento de Cristo, e o natural em seus milagres.[220]

Embora isso possa ser interpretado em um sentido positivo, não leva suficientemente em conta o fato de que Jesus assumiu uma fraca natureza humana e, a esse respeito, diferiu de Adão. Mas não se pode inferir disso que Cristo também era suscetível a todos os tipos de enfermidades, pois, embora tenha tomado sobre si as consequências gerais do pecado - sofrimento e morte - que agora pertencem à natureza humana, ele não assumiu particularmente cada uma das enfermidades, o que é consequência de circunstâncias especiais, uma fraca

[ix] Obviamente, não temos o verdadeiro retrato de Cristo. Nos primeiros séculos, nenhuma semelhança foi feita dele, mas ele sempre era representado por símbolos, tipos e monogramas. As representações mais antigas, portanto, diferem grandemente na forma que atribuem a Cristo, mas são todas idealistas. A tendência ascética que, mais tarde, surgiu na igreja, geralmente levava os artistas a negarem a Cristo toda beleza de forma e representá-lo de acordo com isso. Não obstante, o idealismo conseguiu a vitória e, sem dúvida, era mais coerente com a Sagrada Escritura, que atribui à aparência, palavras e atos de Jesus uma majestade impressionante. *Cf.* C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 501; J. G. Walsh. *Bihliotheca theologica selecta,* 111,439; W. Menzel, *Christliche Symbolik,* 2ª. ed. 2 vols. (Regensburg: Manz, 1855), I, 177ss.; E. Richm, *Handworterbuch des biblischen Altertums,* I, 724; N. Miiller, "Christusbilder", *PRE',* IV, 63-82; E. von Dobschultz, *Christusbilder: Untersuchimgen zur christlichen Legende* (Leipzig: Hinrichs, 1909); G. A. Müller, *Die leibliche Gesalt Jesu Christi nach der schriftlichen und monumentàlen Urtradition* (Graz: Verlagsbuchhandlung Styria, 1909); Hojne, "Wandlungen des Christusbildes bei seiner Wanderung durch die Geschichte", *Der Beweis des Glaubens* 40 (1904): 33-49; K. L. R. Jenner, *Christ inArt* (Londres: Meuthen & Co., 1906); G. D. J. Schotel, *leis over de uitwendigegedaante van Jezus Christus* ('s Hertogenbosch: Genrooders Müller, J852).

[21u]F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 303.

[220] Hilário, in J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II, 260.

constituição, um estilo dc vida irregular ou imprudente.[221] Além disso, a natureza humana em Cristo era muito mais desenvolvida que a de Adão, pois, no estado de integridade, simplesmente não havia ocasião para muitas emoções, como ira, tristeza, piedade, compaixão e assim por diante, mas Cristo não somente nos visitou com os movimentos internos da misericórdia de Deus. Em vez disso, em sua natureza humana, abriu para nós o mundo abundante da mente e do coração que não podiam existir e não existiam em Adão.

[372] Além disso, havia, em Cristo, uma faculdade humana de saber, desenvolvimento intelectual, um aumento de sabedoria e conhecimento. Arianos e apolinarianos, segundo os quais o Logos ocupa o lugar do espírito (irveüp.a) em Cristo, não podiam aceitar a presença de conhecimento humano em Cristo. Os monofisitas, também, tiveram de rejeitar essa presença, mas podiam igualmente bem ensinar um tipo de onisciência em Cristo (isto é, quando a natureza humana de Cristo foi absorvida na divina) e também (no caso oposto) um tipo de ignorância (Themistius, líder dos agnósticos)[222] recorrendo a textos como Mateus 20.32; 21.19; Marcos 5.9; 13.32; Lucas 2.52; 8.30; João 11.34. Contra esses partidos, os pais da igreja se inclinaram cada vez mais a apresentar o conhecimento humano de Cristo como perfeito desde o primeiro momento e não suscetível de aumento. Deles, esse sentimento passou para a cristologia escolástica, católica e também a luterana. Em consequência, entraram em conflito com os claros pronunciamentos da Escritura citados acima e tiveram de recorrer a uma explicação docetista. O verdadeiro fundamento para essa doutrina, portanto, é somente a "propriedade" que requer que Deus, de fato, tivesse de dar à natureza humana, que era tão estreitamente unida a ele, esse dom de conhecimento.[223] As passagens da Escritura às quais eles recorrem (tais como Jo 1.14; 2.24-25; 6.64; 13.3; Cl 2.3, 9) não provam o contrário, porque falam de todo o Cristo, não especificamente de sua natureza humana, muito menos de sua natureza humana em seu desenvolvimento histórico.

A reação dos teólogos reformados foi, antes de tudo, que o conhecimento infuso c adquirido de Cristo não foi imediatamente completo, mas aumentou gradualmente e, segundo, que Cristo, sobre a terra, foi um peregrino, não um conhecedor completo, que ele andou por fé e esperança, não pelo que via, que ele ainda não desfrutava do conhecimento beatífico (*scientia beata)* aqui na terra. Naturalmente a fé, para Cristo, não era, como é para nós, confiança na graça e na misericórdia de Deus, pois esse elemento é fé apenas obtida como resultado do estado de pecado no qual nos encontramos. Por natureza, a fé, para Adão e Cristo, era nada mais do que o ato de apegar-se às palavras e às promessas de Deus, apegar-se ao Invisível. Isso foi o que Jesus também fez (Mt 27.46; Hb 2.17-18; 3.2). No caso de Cristo, essa fé e essa esperança não eram vacilantes e hesitantes, mas firmes e fortes. Elas o mantiveram, o autor e

[221] Tomás de Aquino, *Summa theol.,* III, q. 14; B. dc Moor, *Comm. Theol.,* III, 591; IV, 26; J. H. A. Ebrard, *Dogmatik,* §417; A. Kuypcr, *De vleeschwording des IVoords,* 116ss.

[222] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II, 366; F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 303.

[223] J. Klcutgcn, *Theologie der Vorzeit,* 111,251.

consumador de nossa fé, de pé em meio à tentação, capacitando-o, para a alegria que o esperava como recompensa pelo seu trabalho, a sofrer a cruz e desprezar a vergonha (Hb 12.2). Assim, houve um aumento de sabedoria e conhecimento em Cristo, como a Escritura também claramente ensina não somente em Lucas 2.40, 52, mas em todas as situações nas quais Jesus questiona ou investiga alguma coisa (Mc 5.30; 6.38; 9.21; 11.13; *etc.).* A consciência humana nele, embora tenha o mesmo sujeito como a consciência divina, somente em um pequeno grau sabia que sujeito, que "eu" de fato, a conhecia como um todo, mas não exaustivamente. Assim como por trás de nossa consciência limitada também está dentro de nós um mundo de existência, assim também por trás da consciência humana de Cristo estão as profundezas de Deus, que apenas muito gradualmente e em um grau limitado, podia brilhar através dessa consciência humana.[224] Disso não se pode inferir, porém, que, em várias áreas, Jesus podia errar. Isso, reconhecidamente, está sendo ensinado atualmente em círculos amplos para se escapar da autoridade de Jesus no tocante à sua posição sobre possessão demoníaca, suas predições escatológicas e especialmente em relação ao Antigo Testamento. Mas, ao fazer isso, viola-se o próprio Cristo. Admito que Jesus não deu instrução sobre nenhuma ciência humana, nem veio à terra para isso. Ele veio fazer com que o Pai fosse conhecido por nós e realizar sua obra. Mas, para isso, ele também precisava conhecer o Pai, em sua revelação e em suas obras e, portanto, saber se o Antigo Testamento era ou não era a Palavra dc Deus. Esse conhecimento não era de natureza puramente científica, mas de natureza religiosa, um conhecimento que era da maior importância para a fé da igreja. Aquele que, a esse respeito, acusa Jesus de erro entra em conflito não somente com sua natureza divina, mas também com o ofício profético e com todos os testemunhos nos quais ele atribui seu ensino ao Pai (Jo 7.16; 8.26, 28, 38; 12.49-50).[225]

Além disso, em Cristo, também há desenvolvimento moral. Teodoro de Mopsuéstia, Nestório e todos os que tomam seu ponto de partida na natureza humana de Cristo admitem que, através de todos os tipos de luta e tentação, ele se aperfeiçoou. Jesus não era positivamente santo. Ele não trouxe consigo a incapacidade de pecar (*non posse peccarè).* Ao contrário, dizem eles, essa santidade inata é impossível e não tem valor ético. Em vez disso, Jesus era

---

[234] F. Gomnarus, *Opera theologica omitia* (Amsterdã: J. Janson, 1664), I, 196; G. Voctius, *Select. Disp.,* II, 155ss.; F. Turretin. *Institutes ofElenctic Theology,* XIII, 12, 13; B. dc Moor, *Comm. theol.,* III, 804; C. Vitringa, *Doctr christ.,* V, 246; H. Hcppe, *dogmatic der evangelischen reformierten Kirche* (Elbcrscld: R. L. Friedrich. 1861), 315; W. G. T. Shcdd, *Dogmatic Theology,* II, 281. 307, 329; A. Kuypcr, *De vleeschwordiitgg des Woords.* 152; *idem, Het ÎVerk van den Heiligen Geest,* II, 281 ss.; nota do organizador: TI: *The Work of the Holy Spirit,* trad. Henri dc Vries, 3 vols. (Nova York: Funk & Wagnalls, 1900); C. Lucassen, "Der Glaubc Jesu Christi", *Neue kirchliche Zeitschrift* (1895): 337-47; A. Meyer, "Der Glaubc Jesu und der Glaubc an Jesum", *Neue kirchliche Zeitschrift* (1900): 621-44.

[235] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 394-402 (#107); H. Voigt, *Fundamentaldogmatik* (Gotha: F. /\. Pcrthes, 1874), 527ss.; A. Tholuck, *Das Al te Testament in Neuen Testament,* 4ª. cd. (Gotha: F. A. Pcrthcs, 1854); W. Cavcn, "The Tcstimony of Christ to the Old Testament", *Presbyterian and Rçtiomtgki Rt&iew* 3 (1892): 401-20; I'. Sclnvatzkopff, *Konnte Jesus irren?* (Gicssen: J. Rickcr, 1896); *idem, Die Irrtumslosigkeil Jesu Christi und </kM' christliche Glaube* (Giessen: J. Rickcr, 1897); L. Lemme, *Jesu Irrtumslosigkeil* (Berlim: Rungc, 1907); J. Dcnncy, "Authority of Christ", *DC,* I, 146-53; D. W. Forrest, *The Authority of Christ* (Edimburgo: T&T Clark, 1906).

um ser humano que trouxe consigo a possibilidade de pecar, mas, pelo esforço e pelo empenho moral manteve-se livre de todos os pecados, desenvolveu-se eticamente no mais alto grau e se fez merecedor da união com Deus.[226]

Essa concepção está arraigada, porém, no erro de não se levar em conta a divindade de Cristo. Ela parte da ideia errada de que não há outra virtude além daquela obtida pelo esforço e, na melhor das hipóteses, alcança uma impecabilidade fatual, histórica, que é insuficiente para Jesus como mediador. Tentativas de se provar a impecabilidade de Jesus apenas sobre fundamentos históricos,[227] embora não sejam destituídas de valor, são inadequadas.[228] A certeza histórica, que é em pouco tempo feita incerta por outros, não é suficiente para nós. Por mais que apreciemos que tantos estudiosos, como Daub, Marheineke, Rosenkranz, Vatke, Schleiermacher, Beyschlag, Hase, Schenkel, Lipsius e outros - dos quais, em termos de princípios fundamentais se esperasse outra coisa - ainda tenham uma profunda noção da perfeição moral de Jesus, a fé que não está baseada no testemunho da Escritura é instável e, portanto, sempre sobrecarregada e ameaçada por uma variedade de objeções filosóficas e históricas. A Escritura, porém, nos leva a reconhecer em Cristo não somente uma impecabilidade empírica, mas também uma impecabilidade necessária. Ele é o Filho de Deus, o Logos, que estava no princípio com Deus e era Deus. Ele é um com o Pai e sempre realiza a vontade e a obra do Pai.[229] Para aqueles que confessam isso sobre Cristo, a possibilidade de que ele peque e caia é insustentável.[230] Por essa razão, a teologia cristã sustentou, contra arianos, pelagianos e nominalistas, como Duns Scotus, Biel, Durandus, Molina e outros que Cristo não podia pecar, pois, nesse caso, ou o próprio Deus teria de ser capaz de pecar - o que é

[226] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II. 319, 325; essas mesmas objeções à impecabilidade de Jesus retornam mais tarde no nominalismo dc Kant, Fichte, Strauss c outros. Argumentos adicionais são elaborados, tais como a alegação de que as tentações sofridas por Jesus necessariamente implicam falibilidade; que certos dados dc sua vida o apresentam como menos que perfeito, tais como seu batismo por João (Mt 3.13), seu relacionamento com seus pais (Lc 2.49; Jo 2.4; Mc 3.33), seu aparecimento no templo (Jo 2.15; Mt 21.12), suas bruscas repreensões aos fariseus (Mt 23.13), o ato de expulsar os demônios para os porcos (Mt 8.31), e dc amaldiçoar a figueira sem fruto (Mt 21.19)- especialmente observados por F. Pćcaut, *La Christ et la conscience* (Paris: Cherbuliez, 1859) e E. Renan, *The Life of Jesus* (Búfalo: Promcthcus Books, 1991)- e, finalmente, argumentos que tentam provar que Cristo, para ser nosso mediador, tinha dc nascer sob a maldição do pecado original e assumir carne pecaminosa. Esse argumento é elaborado por, entre outros, Irving e especialmente Bula, cujas interpretações são criticadas por A. Kuypcr, *De vleeschwording des Woords.*

[227] Como as de C. Ullmann, *The Sinlessness of Jesus,* trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T&T Clark, 1882); I. A, Dorner, "Übcr Jesu sundlose Völlkommcnhcit", *Jahrbiicher fiirr deutsche Theologie* 7 (1862): 49-107; **"Sundlosigkcit Jesu", *Ilerzog;* I'. J. Gouda Quint, *De zondeloosheid van Jezus Christus* (Utrccht: s.l., 1862); P. Schaff, *The Person of Christ: the Miracie ofUistory* (Nova York: C. Scribncr & Co., 1866); J. J. van Oostcr7.çc, *HetLeven van Jezus,* 3 vols. (Uírecht: Kcmink, 1846-51), 1,569ss.; *idem, Christian Dogmatics,* §93; P.Chapuis, "La Sainttré dc Jésus", *Revue de theólogie et dephilosophie* 30 (1897): 297-321,409-27, 539-69; M. Meyer, *The Sinlessness of Jesus* (Nova York: Eaton & Mains, 1897); J. Stalkcr, "Sinlessness", *DC,* II, 636-39; E. A. Rumball, "The Sinlessness of Jesus", *Hibbert Journal* 5/3 (abril de 1907): 600-605.

[228] F. A. Philippi, *Kirchliche Gluubenslehre,* IV, 161.

[229] *Cf* acima, 254-259 (#355).

[230] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* II, 446; F. II. R. Frank, *System der christlichen tVahrheit,* II, 178.

uma blasfêmia - ou a união entre as naturezas divina e humana é considerada quebrável e, de fato, negada.[231]

Não obstante, isso não anula a distinção essencial entre a santidade de Deus e a santidade de Cristo como um ser humano. Com referência a essa distinção, Jesus podia dizer que ninguém é bom, nada é bondade em si mesmo, somente Deus (Mt 19.16-17; Mc 10.17-18; Lc 18.18-19).[232] A bondade ou santidade de Cristo segundo sua natureza humana não é uma bondade divina e original, mas uma bondade que foi dada, infusa, e, por essa razão, também deve - através do esforço e da [vitória sobre a] tentação - revelar-se, manter-se e confirmar-se. A bondade infusa não exclui a bondade adquirida. A segunda pressupõe a primeira: o bom fruto nasce somente de uma boa árvore, mas a bondade da árvore ainda tem de ser mostrada na bondade do fruto. Semelhantemente, Cristo tem de manifestar sua santidade inata através da tentação e do esforço. Esse esforço não é redundante e inútil em virtude da incapacidade de pecar (*non posse peccare),* pois, embora a verdadeira tentação não pudesse vir a Jesus de dentro, mas apenas de fora, ele possuía uma natureza humana, que temia o sofrimento e a morte. Assim, ao longo de toda a sua vida, ele foi tentado por todos os lados - por Satanás, por seus inimigos e até mesmo por seus discípulos (Mt 4.1-11; Mc 1.13; Lc 4.1-13; Mt 12.29; Lc 11.22; Mt 16.23; Mc 8.33).[233] Nessas tentações ele tinha, lutando como lutou, de permanecer fiel. A incapacidade de pecar *{nonposse peccare)* não era uma questão de coerção, mas era ética por natureza e tinha, portanto, de se manifestar de forma ética.

O mesmo é verdadeiro sobre o poder de Cristo. Embora, como Filho de Deus, fosse onipotente, ele era limitado no que se refere ao poder de sua natureza humana. Os monofisitas não distinguem as duas e permitem que as duas naturezas, as duas vontades e os poderes distintos se dissolvam um no outro. No entanto, a Escritura e a igreja fazem uma distinção entre as duas naturezas e as interpretam como sendo unidas de tal forma que, em uma obra divino-humana, cada natureza faça aquilo que lhe compete. Por essa razão, a realização de milagres, o perdão de pecados, a concessão de vida eterna e tudo o que pertence à obra do mediador é atribuído não somente à sua divindade, mas também à sua humanidade. Cristo, como Filho do Homem, como Messias, portanto, atribui

---

[231] Agostinho, *Enchiridiow,* 36, 40, 41; P. Lombardo, *Sent.,,* III, dist. 12 (e também os comentários de Tomás de Aquino e Boaventura nesse mesmo lugar); B. de Moor, *Comin, theol.,,* III, 692; W. G. T. Shedd, *Dogmalic Theology,* II, 330; F. A. Philippi. *Kirchliche Glaubenslehre,* IV, 161ss.; K. F. Nosgen, *Der einzige Reine unter der Unreinen* (Gütersloh: Bertelsmann, 1908).

[232] Outros interpretam essa passagem como significando que Jesus, aqui, condena a prática frívola de chamar alguém de bom. Outros, ainda, entendem "bom" significando não perfeição moral, mas a generosidade de Deus, segundo a qual somente ele é o doador de tudo o que é bom e perfeito.

[233] A tentação à qual Jesus foi exposto, segundo a Carta aos Hebreus (2.18; 4.15), não está estritamente falando, no campo da moralidade e não foi uma tentação para pecar, mas consistiu no fato de que o múltiplo e pesado sofrimento que teve que sofrer provou-o no ponto de se ele perseveraria até o fim em seu ofício messiânico, em seu chamado como Redentor, em seu ofício como Salvador. Mas Jesus era e continuou sendo Cristo. Ele *aprendeu* a obediência, não no sentido de que mudou gradualmente da desobediência para a obediência, mas no sentido de que, em e através do sofrimento, provou cada vez mais sua perfeita obediência através de seus atos. *Cf.* Karl Bornhauser, *Die Versuchimg Jesu nach dem Hebraerbrief* (Leipzig: Deichert, 1905).

a si mesmo esse poder de perdoar e de vir em juízo (Mt 9.2-8; Jo 5.27). Ao ser tocado, poder saía dele (Lc 6.19). Sua carne é o pão que dá vida ao mundo (Jo 6.51). O Pai colocou todas as coisas em sua mão (Jo 3.35; 13.3; 17.2). Ninguém pode arrebatar as ovelhas de sua mão ou da mão do Pai (Jo 10.28-30). Assim como o Pai, ele responde orações (Jo 14.13; *cf* 16.23), envia o Espírito (Jo 15.16; *cf* 14.26) e dá vida eterna (Jo 10.28; 17.2). Não obstante, tudo isso não impede que seu poder, como poder humano, seja suscetível a aumento. Ele nasceu como uma criança pequena, fraca e indefesa; precisou de comida e bebida; ficou cansado por causa da viagem e se sentou junto ao poço (Jo 4.6). Até mesmo na realização de milagres ele dependia da fé das pessoas (Mt 13.58). No jardim, ele foi confortado por um anjo (Lc 22.43). Somente depois da ressurreição ele diz que todo o poder lhe foi dado no céu e na terra (Mt 28.8; Mc 16.20; Lc 24.19). Então, como mediador, ele recebe a glória que possuía anteriormente com o Pai como Filho (Jo 17.5), e faz com que sua natureza humana desfrute dela. Através de sua ressurreição Cristo - também como um ser humano - se tornou Senhor sobre vivos e mortos, recebeu um nome que está acima de todo nome e poder sobre todas as criaturas (Mt 28.18; Cl 2.3, 9; Fp 2.9; Hb 2.7-8).

## ADORAÇÃO A CRISTO

[373] A confissão a respeito de Cristo tem sua aplicação prática na veneração estendida a ele, na honra da adoração. Para aqueles que, com Ário, negam a divindade de Cristo, ou, com Nestório, separam-na de sua natureza humana, ou, com Socínio, vêem em Jesus apenas um ser humano, todo o fundamento para a adoração do mediador desaparece. Não obstante, de todas as formas, as pessoas tentam mantê-la. Nestório afirmava que também o Jesus humano, como confessor e defensor da honra de Deus, devia ser adorado: "Embora eu separe as duas naturezas, eu as trago juntas em adoração".[234] Socínio a defendeu dizendo que Cristo foi elevado ao *status* de Senhor e recebeu todo poder e podia, portanto, nos ajudar em nossa angústia. Muitos membros de sua escola, porém, como Davidis, Francken e outros se opuseram a essa ideia porque somente Deus deve ser adorado e o poder de Cristo era, de qualquer forma, limitado. Socínio, portanto, viu-se obrigado a fazer uma distinção entre a adoração a Deus como a causa primária de nossa salvação e a de Cristo como a causa secundária.[235] Além disso, os remonstrantes derivaram o fundamento para a adoração de Cristo do fato de que ele era mediador, Rei e Senhor e, como tal, havia recebido do Pai uma "honra de adoração" que, embora fosse "verdadeira" e "divina", não era suprema.[236] Ritschl e a defesa feita por sua escola da

[234] J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II, 349.

[235] O. Fock, *Der Socianismus,* 538ss.; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* V, 252.

*"Apol: Conf:* c. 2, p. 39; c. 3, p. 50; c. 16. p. 153; J. Armínio, *Opera theologica* (Lugduni Batavorum [Leidcn]: Godcfridum Basson, 1629), 436; P. van Limborch, *Theologia Christiana* (Amsterdã: Johan Blacu, 1650), IV, 35; VII, 27, 6; *cf. Censura in conf. rem.,* c. 2, 3, 12; J. Trigland. *Antapologia* (Amsterdã: Joannum Janssonium *[et. ai),* 1664), c. 44; A. Hcidanus, *Causa Dei,* V, 12; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* 268.

adoração a Cristo concordam materialmente com a de Socínio: Cristo, como um ser humano em relação com Deus, embora possa ser honrado, não pode ser adorado; mas Cristo, interpretado religiosamente, como uma revelação de Deus, como a pessoa em quem a igreja possui Deus, deve ser adorado, pois, nesse caso, não o adoramos juntamente com Deus, mas adoramos a Deus nele. Essa adoração de Cristo, além disso, embora seja apropriada no culto público, não é apropriada no culto particular dos indivíduos. Esta é doentia, faz de Cristo um sujeito distinto de Deus, alimenta o sentimentalismo e conduz à deificação da criatura.[237] Assim como acontece entre os socinianos, também entre os seguidores de Ritschl há aqueles que rejeitam totalmente a adoração a Cristo. Eles o chamam de objeto de fé e um exemplo a ser seguido, mas não um objeto de veneração religiosa.[238] Dessa forma, tanto o socianismo quanto ritschlianismo culminam no unitarismo, que priva Cristo de toda veneração religiosa. Na medida em que ainda procuram manter um tipo de adoração do ser humano chamado Cristo, porém, eles são semelhantes e oferecem apoio àqueles que, embora reconheçam a divindade de Cristo, também derivam de sua natureza humana um fundamento para a adoração.

Entre esses, em primeiro lugar, estão os monofisitas, contra os quais o quinto concílio ecumênico (c. 9) decretou[239] que a adoração a Cristo não se baseia em uma "mistura da divindade com a humanidade", mas deve ser dirigida a Deus, o Logos com sua carne. Mas os teólogos escolásticos e católicos romanos também decidiram gradualmente oferecer adoração religiosa à natureza humana de Cristo como tal. A base para isso foi o ensino universal dos pais da igreja de que a pessoa de Cristo tinha de ser honrada, na unidade indivisa das duas naturezas, como o Verbo Encarnado, como Deus e homem em conjunção, com o mesmo tipo de adoração. Daí, inferiu-se que a natureza humana de Cristo, por si mesmo, podia e devia ser o objeto da adoração divina (Àatpe'ta), não porém, por causa de si mesma, mas por causa de sua união hipostática com o Filho de Deus. A isso foi acrescentado também que, embora a natureza humana deva ser adorada e, portanto, seja objeto material de adoração, ela é sempre um objeto parcial e não total, isto é, aqueles que a adoram sempre a adoram juntamente com aquele que se uniu com essa natureza humana. Dessa forma, foi considerado permissível e possível fazer não somente da natureza humana de Cristo como tal, mas até mesmo uma parte dessa natureza, como, por exemplo, o sagrado coração de Jesus, um objeto de adoração. Essa adoração, afinal, não se refere apenas ao coração, mas ao Cristo todo, que habitou nesse coração com seu amor. E, finalmente, muitos teólogos acrescentaram que a natureza humana de Cristo podia ser não somente o objeto de adoração (Xatpeía) com base em sua união hipostática com o Logos, mas também, com base nos numerosos e abundantes dons concedidos a ela, podia ser objeto de veneração (õouXeía)

[237] *H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi,* 706ss.

[238] P. Chaouis, "Uadoration du Christ", *Revue de théologie et dephilosophie* 28/6 (novembro dc 1895): 560-86; *idem,* "Dic Anbctung Christi", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 7 (1897): 28-79.

[239] in Denzinger, *Enchiridion,* #180.

segundo a norma hierárquica: "a adoração é diversa em proporção à diversidade da excelência que é seu objeto formal".[240] Em virtude de sua doutrina da comunicação de atributos divinos à natureza humana, os luteranos também ensinaram que a natureza humana de Cristo deve ser adorada.[241] E, finalmente, entre os morávios, o Cristo humano quase assumiu completamente o lugar de Deus. Ele não é o mediador, mas o vigário de Deus e, virtualmente, o único objeto de adoração religiosa.[242]

Em contraste, totalmente em harmonia com sua doutrina de Cristo, os reformados disseram que o Mediador era, de fato, o objeto próprio de adoração, mas que o fundamento para essa adoração está somente em sua natureza divina. Apesar disso, entre eles ainda houve alguma divergência. Todos concordaram que Cristo tinha de ser adorado e venerado também como mediador, mas alguns criam que o fundamento para essa adoração estava somente na divindade de Cristo,[243] enquanto outros entendiam que o objeto formal era não somente a divindade de Cristo, mas também seu ofício mediador.[244] Ora, a Escritura não deixa dúvida sobre o fato de que Cristo tanto pode ser o objeto de nossa fé e confiança (Jo 14.1; 17.3; Rm 14.9; 2Co 5.15; Ef 3.12; 5.23; Cl 1.27; 1Tm 1.1; *etc.)* quanto o objeto de nossa veneração religiosa e adoração (Jo 5.23; 14.13; At 7.59; 9.13; 22.16; Rm 10.12-13; ICo 1.2; 2Co 12.8; Fp 2.9-11; Hb 1.6; Ap 5.12; 12.10-11; 22.17, 20).[245] Não obstante, o fundamento para a adoração a Cristo pode, segundo as Escrituras, ser derivado apenas de sua divindade. A palavra da Escritura é firme: "Ao Senhor teu Deus adorarás e só a ele darás culto". Essa é a palavra que, em princípio, condena toda deificação da criatura por parte de pagãos e católicos romanos. Se o poder real de Cristo ou seu ofício mediador também for usado como fundamento para adoração religiosa, esse mandamento é enfraquecido e violado. Como mediador, rei, sacerdote e profeta, Cristo não é absolutamente supremo, mas subordinado a Deus. Nessa capacidade, ele tem

---

[241] João dc Damasco. *The Orlhodox Faith.* III, c. 8; P. Lombardo, *Sen!.,* III, dist. 9; Tomás dc Aquino, *Suinnia theol..* III, q. 25; R. Belarmino, "Dc imag. Sanct.", in *opera omnia,* II, c. 12ss.; J. B. Heinrich *c C.* Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* Vil, 656ss.; M. J. Schccbcn, *Dogmatik,* III, 51ss.; c. Pcsch, *Prael. theol.,* IV, 97ss.; H. T. Simar, *Dogmatik,* 411.

[242] J. Gerhard, *Loci tlieologici,* 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), IV, §23; J. a. Quenstedt, *Theol..* III, 190-208; V, 353; J. F. Buddcus, *Institutiones theologiae dogmaticae* (Leipzig: T. Fritsch, 1723), 771ss.

[243] H. Plitt, *Zinzendorfs Theologie,* III, 20ss.; C. J. Romhcld, *Theologia sacrosanta.* 2 vols. (Gotha: Schlocbmann, 1888-89).

[244] G. Voctius, *Select. Disp.,* I, 520ss.; II, 304ss.; J. Maccovius, *Collegia theologica!,* 3ª. cd. (Francker, Joannis Fabiani Dcuring, 1641), 1, 369; *idem. Redivivus* Francker: Idzardus Albertus et Johannes Arccrius, 1654), c. 91; J. Hoornbcccck, *Socianismus confutatus,* 3 vols. (Utrccht, 1650-54), I, 36ss.; P.van Mastricht, *Theologia,* V, 2, 261.

[244] W. Ames, "Dc adorationc Christi", *Medulla theologica,* 12 vols. (Amsterdã: Loanncm Lanssonium, 1628); A. Walaeus, *Loci communes s. theologiae* (Lcidcn: F. Hackius, 1640), I, 389; J. Trigland, *Antapologia.* c. 46; H. alting, *Theol. Problem.,* in *Scriptorum theologicomm,* XII, 20; J. Çloppcnburg, *Theologica opera omnia,* 2 vols. (Amsterdã: Borstius, 1684), 1,461; G. Bucanus, *Institutiones theologicae* (Berna: Johannes & Isaias La Preux, 1605), XXXV, q. 9. f. Turrctin, *Institutes oJElenctic Theology,* XIV- q. 18; Hottingcr, Hcidanus, Burman, Heidegger, b. dc Moor, *Comin, theol..* III, 829; C. Vitringa, *Doctr. christ..,* V. 247.

[244] F. A. Loofs, "Christologie, Kirchcnlchrc", *PRE\'* IV, 21; T. Lahn, *Die Anbelung Jesu im zeitalter der Apostei* (Stuttgart: Buchhandlung der cvangclischen Gcscllschaft, 1885); *idem. Das apostolische Symbolum,* 271-308; W. Lutgcrt, *Die Anbelung Jesu* (Gütcrsloh: Bertelsmann, 1904); F. Barth, *Die Anrufung Jesu in der chrisliichen Gemeinde* (Gütcrsloh: Bertelsmann, 1904).

uma glória e um poder diferentes daquele que tem como o Filho com o Pai e o Espírito. Nessa capacidade, ele não é a causa eficiente de nossa salvação, que é somente Deus, mas a causa instrumental. Se, então, o fundamento para a adoração do mediador consiste, juntamente com sua divindade, também em sua mediação, então esse fundamento também, de fato, está em sua natureza humana, pois, como mediador, Cristo não pode ser concebido sem ela. Nesse caso, o Pai e o Espírito, que não são mediadores, têm um fundamento menor para serem adorados do que o Filho, e, assim, o Filho alcança uma posição mais elevada que o Pai e o Espírito Santo.

Então, há dois fundamentos para adoração: um derivado da divindade de Cristo, o outro de algo mais, algo pertencente à criatura; em princípio, a distinção católica entre adoração (Àaxpeía) e veneração (ÕouÀeía) foi introduzida e a deificação da criatura foi legitimada. Cristo, consequentemente, mais certamente deve ser adorado como nosso mediador, assim como Deus também deve ser venerado e invocado como Criador e assim por diante, mas o fundamento para isso está somente cm sua divindade. Ele não é Deus porque é o mediador, mas é o mediador porque é Deus, com o Pai e o Espírito, o único Deus, e deve ser adorado acima de tudo e para sempre. A dignidade e as obras do mediador podem e devem ser motivo de culto e adoração, assim como todos os tipos de benefícios nos levam a adorar a Deus. Eles também podem ser chamados de "fundamentos" para adoração porque o ser divino age e se revela neles. No entanto, o fundamento da adoração é somente o fato de que o mediador é Deus.

PARTE III

# A OBRA DE CRISTO

# 7

# A HUMILHAÇÃO DE CRISTO

*A noção universal de pecado e miséria entre os povos do mundo è acompanhada pelo sentimento da necessidade e esperança de redenção e reconciliação. A cultura, satisfazendo muitas necessidades, cria outras e é inadequada para saciar a sede de eternidade, de redenção. Esse desejo só pode ser saciado pela religião, a base de toda cultura. As pessoas tomam vários caminhos para a redenção, mas a virtual universalidade do sacrifício requer explicação. A religião veda, por exemplo, fala do sacrifício como o umbigo do mundo.*

*Não há uma só explicação para o sacrifício. Provavelmente, uma noção de sacrifício como um dom de comunhão com Deus existia antes da queda. O pecado mudou seu caráter e associou o sacrifício com reconciliação e expiação. Uma classe especial de sacerdotes para oferecer sacrifícios e servir como mediadores também surgiu gradualmente em todas as religiões. Os sacerdotes de Israel instruíam o povo na lei de Deus, realizavam os sacrifícios e abençoavam Israel em nome de Yahweh. A chave para o sacrifício veterotestamentário é expiação, cobertura para o pecado por meio do sangue derramado. Esses sacrifícios eram, porém, incompletos, precisavam ser repetidos interminavelmente, e antecipavam a vinda do Servo Sofredor, que faria de si mesmo uma oferta pelos pecados do povo.*

*De acordo com o Novo Testamento, Cristo cumpriu a lei e os profetas do Antigo Testamento com seu sistema sacrificial. Ele é o verdadeiro sacrifício da aliança, o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Por meio de seu sacrifício, ele alcançou sua própria exaltação e, para os seus, as bênçãos da salvação, notavelmente o perdão e a remoção de nossos pecados, paz com Deus.*

*A história da doutrina da obra de Cristo não possui as fortes controvérsias e a formulação bem definida que caracterizam os dogmas trinitário e cristológico. A rica diversidade do ensino da Escritura produz uma variedade de interpretações, todas as quais contêm um núcleo de verdade. Cristo é profeta, sacerdote e rei; sua morte é resgate, sacrifício, satisfação, pagamento, cura e reconciliação. No entanto, algumas interpretações, como as que consideram a obra de Cristo primariamente*

exemplar ou como uma realidade mística nos crentes, são inadequadas e devem ser rejeitadas. Outras incluem o ensino de Stancaru, que diz que Cristo é nosso mediador somente em sua natureza humana, e a negação feita por João Piscator da real obediência de Cristo.

O mais sério desafio veio dos socinianos racionalistas, que negavam a doutrina da satisfação e também a da Trindade e a da divindade de Cristo. Em sua opinião, a satisfação não è bíblica, não é necessária e é impossível - um inocente não pode morrer pelos culpados. Embora os teólogos ortodoxos tenham levantado sérias objeções contra eles, os socinianos influenciaram grandemente a teologia moderna. Para Schleiermacher, a reconciliação mística è efetuada por Cristo em nós, enquanto Ritschlfez de Cristo o homem perfeito que traz o reino moral de Deus à humanidade. Onde surgiu insatisfação com a teologia moderna, notavelmente no mundo de fala inglesa, e a expiação foi novamente enfatizada, o entendimento vicário substitutivo da morte de Cristo ainda foi rejeitado.

Na posição bíblica, Jesus é o Cristo, o mediador ungido que cumpre o oficio de profeta, sacerdote e rei. Ele é o mediador perfeito entre Deus e o homem porque é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Todos aqueles que estão em comunhão com Cristo são chamados de "cristãos " e ungidos para serem profetas, sacerdotes e reis nele. Até mesmo dentro desse sistema, os teólogos da Reforma debateram questões como se Cristo fosse o mediador em ambas as naturezas ou somente em sua natureza humana (Stancarus). Outros rejeitaram a distinção entre os três ofícios ou reconheceram somente um às expensas dos outros. Por exemplo, os racionalistas reconheceram somente o oficio profético de Cristo; os místicos, somente seu oficio sacerdotal; os milenistas, somente seu oficio real.

Na totalidade da pessoa e obra de Cristo, esse Cristo é uma revelação do amor de Deus. Isso significa, por um lado, que é um erro considerar a obra de Cristo somente como uma revelação da justiça punitiva de Deus. Isso transformaria Deus, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, em uma divindade pagã cuja ira deve ser desviada pelo sacrifício. Apesar disso, a morte de Cristo também é um ato da justiça de Cristo. A morte de Cristo foi necessária? Ela foi arbitrária (Duns Scotus)? A encarnação e também a satisfação da morte de Cristo não são necessárias em um sentido absoluto. Elas não são uma necessidade imposta externamente sobre Deus ou da qual ele não pode se eximir, mas são necessárias como ações que estão em harmonia com seus atributos e os revelam mais esplendidamente para sua glória.

Uma posição muito antiga em círculos cristãos mais amplos coloca justiça e amor, evangelho e lei, Antigo Testamento e Novo Testamento um contra o outro. Deus, nessa posição, é apenas um Pai amoroso, nunca um juiz que pune o pecado. A religião cristã não tem nada a ver com lei e satisfação ou justiça; ela é um programa de salvação espiritual e moral. Somente o estado é a esfera de lei e punição, e ele é totalmente separado do evangelho da graça. Essa justaposição marcionita dos opostos sempre foi rejeitada pelo Cristianismo. Se o pecado não merece

punição, também não há graça. De fato, não há nem mesmo necessidade de perdão. Deus deseja que o amemos e amemos sua lei, até mesmo independentemente do pecado, como a norma para nossa vida.

Foi Cristo, cuja obra ativa de completa obediência realizou sua própria exaltação e a salvação dos seus. Toda a sua vida e obra, desde sua concepção até sua morte, foi de natureza substitutiva. Em sua totalidade, a vida de Cristo foi um ato de autonegação, uma oferta apresentada ao Pai como cabeça da nova humanidade. A redenção que ele obteve para nós também é redenção completa da pessoa toda, corpo e alma. Toda a renovação de todas as coisas é fruto de sua obediência embora agora só a experimentemos em parte, particularmente como libertação do poder da culpa e do pecado.

A teologia moderna também julga mal ou nega a obediência passiva de Cristo pelo repúdio de todas as noções de satisfação da justiça de Deus e interpretando sua vida meramente como um caso exemplar de obediência santa, moral. Outros, como Hegel, veem a encarnação e o fato de Deus tornar-se humano como forma de os seres humanos poderem se tornar divinos como o ato redentivo real. Schleiermacher enfatizou a perfeita consciência de Deus que Cristo possuía e sua vida santa como o meio pelo qual também alcançamos comunhão com Deus. Outros, ainda, reduzem a morte de Cristo a um caso exemplar de solidariedade com toda a humanidade.

Essa variedade de interpretações sobre a morte de Cristo às vezes é justiffmda pela alegação de que a própria Escritura não tem um entendimento definitivo e, assim, legitima diferentes teorias da expiação. É melhor reconhecer que, embora exista, de fato, uma rica variedade de imagens no Novo Testamento para explicar a morte de Cristo e uma só fórmula não seja suficiente, há uma explicação consistente. Cristo Jesus foi enviado pelo Pai, entrou em nossa existência, tomou sobre si a culpa pelos nossos pecados, deu sua vida como o Cordeiro de Deus que tira 0 pecado do mundo, como um resgate, e, tendo completado seu oficio sacerdotal, continua a interceder por nós. As teorias muito variadas assim, não são falsas como tais. Somente quando se tornam exclusivas e, particularmente, quando são usadas para negar o caráter expiatório da morte de Cristo elas são incompletas e erradas.

É a esse respeito que alguns teólogos se recusam a falar em um "ofício "para Cristo e falam somente de uma "vocação " ou chamado. Há uma grande diferença entre esses termos. O último não reconhece o caráter divinamente designado da missão de Cristo e o reduz a uma mera pessoa humana de grande capacidade ou gênio que sente que tem uma obrigação diante de Deus e da humanidade. Ele, então, não tem uma revelação especial e uma missão exclusiva dada pelo próprio Deus. Essa opinião, porém, não explica adequadamente a morte de Cristo nem faz justiça aos dados bíblicos a respeito da consciência que nosso Senhor tinha de seu oficio. De acordo com o apóstolo Pedro no Pentecostes, Jesus foi entregue àqueles que o mataram "pelo determinado desígnio

e presciência de Deus " (At 2.23). A morte de Jesus não foi um acidente. Ela tinha de acontecer. Ao mesmo tempo, vendo a morte de Cristo como satisfação pelo pecado, como punição divina, isso não significa que há uma divisão na Divindade entre um Pai irado e um Filho amoroso que ele pune. Por meio da morte de Cristo, a expiação dos pecados, a justiça e a vida eterna são asseguradas aos crentes. A graça de Deus não anula a satisfação e o mérito de Cristo, mas é o fundamento final para esse mérito. Foi o amor de Deus que enviou o Filho ao mundo (Jo 3.16) e, na cruz, Jesus continuou sendo o Filho amado. As teorias místicas e morais da expiação, embora contenham elementos de verdade escriturística, não podem ficar isoladas de seu fundamento.

O ensino escriturístico completo a respeito da relação entre a morte de Cristo e nossa salvação só é compreendido propriamente quando sua plena e completa obediência é entendida como satisfação vicária. Cristo veio não somente para receber nossa punição, mas também para obter para nós a justiça e a vida que Adão tinha de assegurar por meio de sua obediência. A obediência de Cristo nos leva não para o começo, mas para o fim do caminho que Adão tinha de percorrer. A obediência passiva e ativa de Cristo caminham lado a lado. Sua atividade foi sofrimento e seu sofrimento foi um ato. Ela foi não somente uma satisfação, mas uma satisfação vicária.

Sérias objeções foram levantadas contra a doutrina da substituição vicária. Essa substituição não deve ser entendida em um sentido físico~panteísta ou místico: ela tem um caráter legal. A compreensão do pagamento pelo pecado humano feito por Cristo nunca deve ser entendido em um sentido puramente quantitativo. O pecado que Cristo expia não é algo que pode ser pesado e medido. O caráter vicário diz respeito a Cristo como nosso representante. Sua obediência e morte foram em nosso lugar. A objeção moral de que não se pode sofrer e morrer em lugar de outra pessoa é contraditada pela realidade humana da simpatia amorosa e do "sofrer com Todas as analogias humanas, porém, são pálidas diante do grande amor de Cristo por nós em sua obediência e morte. Cristo tomou sobre si o inimaginável peso de todo o pecado e de toda a culpa humana sob a punição de Deus.

Para associar o ensino sobre as naturezas divina e humana de Cristo com sua humilhação, os teólogos começaram a falar dos dois estados — humilhação e exaltação. Esses estados sempre devem ser vistos juntos. Toda a vida de Cristo estava a serviço de seu ofício como mediador. A vida de Jesus, começando com a encarnação, dá início ao seu sofrimento, que culmina na cruz. As afirmações credais sobre seu sepultamento e descida ao inferno causam muita discussão. Isso se refere a uma estada no lugar dos mortos? Essa ideia surgiu cedo na igreja cristã como um conforto para os crentes a respeito daqueles quejá tinham morrido, inclusive os santos do Antigo Testamento. Porém, como as passagens bíblicas apresentadas como comprovação dessa interpretação não são muito convincentes, os teólogos da Reforma, até mesmo quando discor-

*davam de Roma, também discordavam entre si. É melhor entender que isso se refere ao estado de morte, no qual Cristo existiu entre sua morte e sua ressurreição para levar até o fim a punição pelo pecado e para nos redimir dela. "Cristo desceu ao inferno para que não tenhamos de ir para lá".*

## RELIGIÃO, CULTURA E REDENÇÃO

[374] Entre todos os povos do mundo, encontramos uma noção de pecado e miséria, c todos sentem a necessidade e a esperança de redenção. O otimismo é impotente para rejeitar o primeiro fato e reconciliar completamente os seres humanos consigo mesmos e com o mundo. O pessimismo, porém, nunca foi bem-sucedido em desfazer o segundo fato e em erradicar a esperança para o futuro do coração humano. Além disso, vimos anteriormente que a expectativa de uma redenção vindoura está ligada, em muitas religiões, a uma pessoa vindoura e especificamente baseada no aparecimento de um rei.[1] Aqui podemos acrescentar que a ideia de redenção está quase sempre associada à de reconciliação.[2] Redenção, devemos dizer, é primariamente um conceito religioso e, portanto, ocorre em todas as religiões. Admito que os seres humanos têm à sua disposição muitos meios para se manterem na luta pela existência e para se protegerem contra a violência. Eles não estão sozinhos, mas vivem em comunidades. Eles podem combinar forças com outros e buscar força na união. Eles têm mentes com as quais pensar, mãos com as quais trabalhar e podem, pelo trabalho e pelo esforço, conquistar, estabelecer e expandir um lugar para si mesmos no mundo. É digno de nota, porém, que todas essas ajudas e suportes não são suficientes para eles. Por mais que as pessoas se desenvolvam culturalmente, elas nunca ficam satisfeitas com isso e não alcançam a redenção pela qual estão ansiosos, pois ao mesmo tempo em que a cultura satisfaz suas necessidades, ela também cria e desperta necessidades. Enquanto, por um lado, a cultura os incentiva a ter orgulho no grande progresso que fizeram, por outro, ela lhes dá uma noção progressivamente mais clara do longo caminho que ainda precisam percorrer. Na medida em que as pessoas colocam o mundo sob seus pés, elas se sentem mais e mais dependentes daquelas forças celestiais contra as quais, com seu poder limitado e meios insignificantes, elas não têm utilidade. Na mesma medida em que resolvem problemas, vêem os mistérios do mundo e da vida se multiplicarem e aumentarem em complexidade. Enquanto sonham com progresso e civilização, ao mesmo tempo vêem abrir diante de si a instabilidade e a futilidade do mundo existente. A cultura tem grandes, até mesmo incalculáveis vantagens, mas também traz consigo seus próprios inconvenientes e perigos pe-

[1] *Cf.* acima. 244-246 (#351).

[2] Nota do organizador: neste capítulo, a palavra holandesa *verlossing* será traduzida como "redenção"; *verzoening* será traduzida como "reconciliação" quando usada em um sentido geral e como "expiação" quando usada em um sentido mais específico como a doutrina da obra salvadora de Cristo na cruz.

culiares. "Quanto mais abundantemente os benefícios da civilização escorrem por nosso caminho, mais vazia a vida se torna".[3]

É por isso que, em adição à cultura, sempre houve religião. Ou melhor, a religião precedeu a cultura e a cultura, em toda parte, teve origem e alcançou maturidade sob a influência da religião. Se os males da humanidade foram causados pela cultura, certamente eles não poderiam ser curados de nenhuma outra forma a não ser pela cultura.[4] Mas os males que temos em mente são oriundos do coração humano, que sempre permanece o mesmo, e a cultura somente os realça. Com toda a sua riqueza e poder, ela apenas mostra que o coração humano, no qual Deus colocou a eternidade [Ec 3.11], é tão grande que nem todo o mundo pode satisfazê-lo. Os seres humanos estão em busca de uma redenção melhor do que aquela que a cultura pode lhes dar. Eles estão procurando felicidade duradoura, um bem eterno. Eles estão ansiosos por uma redenção que os salve física e também espiritualmente, para o tempo e também para a eternidade, e isso somente a religião, e nada mais, pode lhes dar. Somente Deus pode lhes dar isso, não a ciência ou a arte, a civilização ou a cultura. Por essa razão, a redenção é um conceito religioso, é encontrada em todas as religiões e é quase sempre associada à ideia de reconciliação, pois a redenção que os seres humanos procuram e precisam é uma redenção na qual são erguidos acima de todo o mundo e inseridos em comunhão com Deus.

Na medida em que o mal do qual os seres humanos querem ser redimidos e a divindade, com cuja ajuda esperam obter a redenção, são interpretados de modos diferentes, eles naturalmente também tomam outro caminho para a redenção. Se consideram o mal físico (enfermidades, desastres e assim por diante) como o maior mal e igualam a divindade ao poder da natureza, eles recorrerão - não somente entre povos selvagens e não civilizados, mas também nos centros de cultura e entre as classes mais civilizadas - às práticas de teurgia e magia. Se a divindade é igualada à unidade do Tudo e o mal é encontrado, acima de tudo, na finitude e na particularidade, surge na religião a tendência mística que procura libertar os seres humanos de sua finitude pelo ascetismo e colocá-los em comunhão com a divindade pelo êxtase (meditação, contemplação). E, se a divindade é concebida como distante do mundo e a natureza e a ordem moral são vistas como independentes, os seres humanos procuram sua redenção de uma forma que envolve imitação da natureza ou cumprimento dos mandamentos. O politeísmo (em suas diferentes formas: animismo, espiritismo, polidemonismo, pluralismo e assim por diante), o panteísmo e o deísmo, cada um ao seu modo, dão à ideia de redenção uma modificação peculiar.

Há um fenômeno nas religiões, porém, que, com respeito à redenção, particularmente, merece nossa atenção, e esse fenômeno é o sacrifício. Se não se quiser - de um modo confuso - expandir seu significado a cada ato no qual uma pessoa dedica algo de sua pessoa, serviços e posses à divindade, deve-se

[3] G. Heymans, *Der Toekomstige Eeuw der Psychologie* (Groningen: Wolters, 1909). 9.
[4] *Ibid.*, 15.

entender por sacrifício o ato religioso no qual uma pessoa oferece uma oferta material à divindade e a destrói a serviço dela para assegurar o favor dessa divindade. Quase todos os nomes costumeiramente usados para isso apontam para a oferta voluntária que, no sacrifício, é oferecida à divindade ou à destruição que acontece com ela (niJ^A ü, nṾi7, rn̲t, Ôtòpov, Upeiov, upoo(j)opá, Ouoía, T€A€TT|; *oblatio, sacrificium*), mas lançam pouca luz sobre a origem e a natureza dos sacrifícios.

## SACRIFÍCIO

Por essa razão, uma ampla variedade de hipóteses foi formulada para explicá-las. Em tempos primitivos, os estudiosos enfatizaram especialmente o elemento destrutivo do sacrifício e, por isso, atribuíram a todos os sacrifícios um caráter conciliatório (teoria expiatória),[5] ou consideraram o sacrifício como uma oferta que as pessoas ofereciam à divindade como mostra de sua reverência e submissão, autonegação e devoção (teoria simbólica).[6] Essas duas teorias procedem tacitamente do pressuposto de que os seres humanos, desde o princípio, tinham algum conhecimento de Deus e foram levados, ou por uma noção de culpa ou por sentimentos de gratidão, a oferecer sacrifícios. Porém, a teoria da evolução não nos dá liberdade para equipar os primeiros seres humanos com esse conhecimento e, por isso, deu origem à formulação de um conjunto muito diferente de hipóteses. Alguns estudiosos explicam o sacrifício cm termos da disposição das pessoas cm propiciar um líder, um governante e, portanto, também a divindade por uma ou outra oferta e, assim, assegurar sua assistência (o *do-ut-des,* a teoria "eu dou para que você dê").[7] Além disso, muitos também creem que, originalmente, os seres humanos pensavam que os deuses eram semelhantes a si mesmos e, portanto, cm seus sacrifícios, ofereciam a eles especialmente gêneros alimentícios (teoria alimentar).[8] Outros favorecem a teoria mística ou sacramental, entendendo que a essência de um sacrifício não consiste em uma oferta, mas no exercício dc comunhão com os deuses, com os quais o ofertante se assenta à mesma mesa e participa da mesma comida e bebida.[9] Essa última teoria é ainda mais desenvolvida associando-a à crença primitiva-presente entre muitos

---

[5] Thus Belarmino, Vázquez c muilos oulros teólogos católicos romanos; *cf.* V. Thalhofer, *Das Opfer des allen unddes neuen Bbttttlés* (Regensburg: G. A. Manz, 1870); *idem, Handbuch der katholischen Liturgik,* 2*. ed., 2 vols. (Freiburg: i. B.: Herdcr, 1912), 1, 197ss.

"A. Wuttke, *Geschichte des Heidentums in Bezietung auf Religrmn,* 2 vols. (Breslau: Max, 1852-53). I, 127ss.

[7] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 3ª. ed., 2 vols. (Tübíngen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), I, lOlss.; E. von Hartmann, *Relif&nsplulosophie,* 2ª. ed., 2 vols. (Bad Sachsa i.H.: Hermann Haacke, 1907), I, 35; H. Spencer, *Principies ofSociology* (Nova York: Appleton, 1897), § 139ss., segundo o qual as ofertas estão estreitamente relacionadas com as ofertas de comida e bebida fornecidas para acompanhar os mortos.

[8] E. von Hartmann, *Religionsphilosophie;* H. Siebeck, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Freiburg i. B. e Leipzig: Mohr, 1893), 279.

'W. R. Smith, *Die Religion derSemilen* (Freiburg i.B.: Mohr, 1899), 206ss.; R. Smcnd, *Lehrbuch deralttestamenUichen Religionsgeschichte* (Freiburg i. B.: Mohr, 1893), 24; K. Marti, *Geschichte der Israelitischen Religionn,* 3ª. ed. (Estrasburgo: F. Buli, 1897), 36; O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlagge* 3ª. ed. (Berlim: G. Reimer, 1896), 648.

povos - de que comer a carne (rins, gordura e assim por diante), e beber o sangue de um animal ou, no caso do canibalismo, de outra pessoa, é o meio pelo qual se apropria das propriedades psíquicas, intelectuais ou morais desse outro ser. Como no caso de muitas tribos havia também a prática de totemismo, isto é, a veneração de animais como seres sagrados que participavam da natureza divina, as pessoas gradualmente vieram a crer que comer a carne e beber o sangue de um animal (ou de um ser humano) era um meio de se fortalecer com os poderes divinos presentes no animal e, simultaneamente, oferecer as melhores partes do sacrifício aos deuses e deixá-los tomar parte na refeição era um meio de aplacar sua ira e ganhar seu favor. "A pessoa que crê que, comendo a carne de outra pessoa ou de animais, pode ganhar seus poderes busca, no sacrifício, propiciar os demônios ou os deuses ou ganhar seu favor deixando-os participar do prazer do sacrifício. Portanto, um sacrifício sangrento originalmente sempre combinava os dois lados: o oferecimento de um animal sacrificial ou de um ser humano sacrificial como comida para o deus e o prazer da refeição sacrificial por parte do ofertante".[10] Depois que a ideia de um sacrifício propiciatório emergiu dessa forma, ela, por sua vez, retroativamente, afetou o caráter dos sacrifícios: ela se tornou a razão pela qual as pessoas gradualmente começaram a preferir um sacrifício cruento, porque o sangue se tornou cada vez mais importante com relação aos sacrifícios, pois em muitos casos especiais, o sacrifício de animais começou a substituir o sacrifício humano."

Sobre a origem, a natureza e o propósito dos sacrifícios, portanto, as opiniões variam muito. Um estudioso considera os sacrifícios sangrentos, outro, os não sangrentos, como os mais antigos. De acordo com alguns, os sacrifícios eram, em sua origem, completamente consumidos pelo fogo; de acordo com outros, apenas em parte. Na opinião de um grupo, os sacrifícios se originaram das refeições sacrificiais; na opinião de outros, aconteceu o inverso. Alguns consideram o caráter substitutivo como parte integrante do sacrifício, mas outros creem que isso é uma adição posterior. À luz dessa conjuntura, não é difícil entender que Lagrange se abstenha de fazer uma escolha firme[12] e Tiele faça o comentário de que, no estudo desse assunto, não se deve partir de uma categoria específica de sacrifício, pois sempre e em toda parte sacrifícios muito diferentes existiram lado a lado.[13] Esse comentário, sem dúvida, está correto: os seres humanos sacrificam uma variedade de objetos (grãos, frutas, animais, seres humanos e assim por diante), são orientados por uma variedade de motivos (reverência, gratidão, sentimentos de culpa, temor e assim por diante) e, em cada caso, procuram alcançar objetivos diferentes (propiciação da ira da divindade, a aversão de algum mal, a aquisição de algum favor específico). Assim como

[10] W.M. Wundt, *Mythus und Religion,* 2 vols. (Leipzig: Engelmann, 1905), II, 336.

[11] W. R. Smith, *Die Religion der Semiten,* 271 ss.; J. G. Frazer, *The Golden Bough* (Londres e Nova York: Macmillan, 1900); *cf* W. Paterson, "Sacrifice", *DB.* IV, 331.-32.

[12] M J. Lagrange, *Eludes sur les religions semitiques* (Paris: Victor Lecoffre, 1903), 244-56.

[13] C. P. Tiele, *Elements of lhe Science of Religion,* 2 vols. (Edimburgo e Londres: William Blackvvood, 1899), II,127-38.

no caso da religião, no caso dos sacrifícios também será extremamente difícil encontrar uma teoria que abranja todos eles e explique todos eles em termos de um só princípio. Mas, por mais que seja assim, é notável o impulso universal, profundo e poderoso que, em todas as épocas e lugares, leva as pessoas a oferecer sacrifícios. Esse impulso surge da noção inerradicável de que os seres humanos estão relacionados, de alguma forma, com um poder divino invisível, reconciliado ou irreconciliado, e que, por meio do sacrifício, podem exercer alguma influência sobre a divindade. O sacrifício é tão central e proeminente na adoração que a religião Veda fala dele como o umbigo do mundo.[14]

A Escritura, portanto, nos diz que o sacrifício existiu desde a mais antiga história da humanidade. Antes da queda, não se faz menção a ele. Apesar disso, não há nada de absurdo na noção de que o sacrifício, também, em um sentido mais amplo, como a oração, pertencia aos elementos do culto. O sacrifício, em um sentido amplo, como Agostinho o descreve, é "toda obra que nos une em uma santa comunhão com Deus".[15] Como tal, ele também beneficia os seres humanos no estado de integridade. Eles foram criados, afinal, à imagem de Deus em verdadeiro conhecimento, justiça e santidade. Adão era profeta, sacerdote e rei e, como tal, foi chamado para glorificar o nome de Deus, consagrar-se a Deus com tudo o que tinha, governar e dirigir todas as coisas de acordo com a vontade de Deus. No Sabbath, ele ofereceu um dia especial para o serviço de Deus e, para isso, precisava de certas formas para a adoração. Não há nada estranho na ideia de que, além da oração, o sacrifício também pertencia a ela. Admito que os seres humanos não podem, realmente, dar nada a Deus, pois a terra e a sua plenitude são do Senhor (SI 24.1). Apesar disso, Deus deu a terra à humanidade e a designou para ser seu governante e, portanto, em um sentido simbólico, os seres humanos podem oferecer algo a Deus em sinal de reverência e dependência. Se o sacrifício originalmente pertencia à religião da humanidade - religião que não pode, em essência, ser diferente antes e depois da queda - então, também é fácil explicar por que logo depois da queda há menção aos sacrifícios de Caim e Abel sem qualquer referência a Deus instituindo expressamente a adoração sacrificial.

Protestantes e católicos costumavam debater a questão de se o sacrifício estava arraigado em um mandamento divino ou em um impulso religioso interno do seres humanos.[16] Mas se o sacrifício existia antes da queda, isso decide o argumento. O pecado, reconhecidamente, introduziu uma grande mudança no sacrifício, não somente no sentido de que o sacrifício expiatório foi mecanicamente acrescentado ao sacrifício existente, mas especialmente no sentido em que a própria natureza do sacrifício foi mudada. Os seres humanos caídos

[14] P. D. Chantepic de la Saussaye, *Religionsgeschichte,* I, 33.

[15] Agostinho, *City of God,* X, 6.

[16] C. Vitrillga, *Doctrina christianae religionis.* 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), IV, 275-80; C. Orelli, "Opferkultus des Alten Testaments", *PRE*[1], XIV, 387ss.; W. P. Paterson, "Sacrifice", *DB.* IV, 330. A questão tinha implicações práticas, já que as cerimônias católicas romanas, luteranas e anglicanas pareceriam garantidas se os sacrifícios, instituídos pelos seres humanos, fossem agradáveis a Deus.

experimentam temor diante de Deus e se escondem de sua presença. Eles vivem muito mais sob a impressão de sua ira do que da noção de terem a bondade de Deus. Não somente reverência e gratidão, mas especialmente medo e temor os impelem a oferecer sacrifícios e também a orar. A ideia de redenção está, portanto, casada com a de reconciliação, e as duas estão tão estreitamente ligadas entre si que não podemos fazer uma clara distinção entre sacrifícios ordinários e expiatórios. Em todos os sacrifícios há algum reconhecimento de poder expiatório.[17] Na medida em que a noção de culpa e miséria aumenta, o verdadeiro sacrifício expiatório se torna o centro da liturgia. É verdade que os sacrifícios são, então, frequentemente seguidos de refeições sacrificiais nas quais os seres humanos são, por assim dizer, os convidados da divindade, sentados com a divindade à mesma mesa e cheios de prazer.[18] No entanto, essas refeições sacrificiais são sempre baseadas nos sacrifícios precedentes. Quando ocorreu um desenvolvimento maior, os sacrifícios expiatórios tenderam cada vez mais a fazer uso de sacrifício de animais. Os animais eram a coisa mais preciosa que os seres humanos podiam dar de suas possessões, pois o sangue era a sede da alma. Perseguidos pelo medo e desejando obter o favor e a paz com a divindade, recorreram ao oferecimento de vidas humanas.[19] Esse erro medonho foi reforçado pela ideia fisiológica de que comer a carne e beber o sangue de uma pessoa sacrificada comunicava o poder físico e mental à pessoa que tomava parte no sacrifício. E isso, por um lado, novamente levou à ideia do sacrifício como refeição para os deuses antropomorficamente concebidos e, por outro, à antropofagia, que tem sua origem não na natureza animal da humanidade, mas na degeneração da religião.[20]

Finalmente, em todas as religiões, surgiu gradualmente uma classe de sacerdotes. As pessoas sagradas que efetivam e mantêm a comunhão com Deus por outros ocorrem entre todos os povos e tribos. Magos e adivinhos são encontrados em toda parte. Especialmente reis, profetas e sacerdotes agem como mediadores também na religião. A palavra "sacerdote" vem de "presbítero" (ancião) e, originalmente, portanto, não tinha significado hierático. Os nomes era outras línguas (tais como ]PD, tepeúç, *sacerdos)* descrevem os sacerdotes como pessoas que estão diante de Deus, são ativas em seu serviço e são especialmente incumbidas de realizar os sacrifícios. Embora esse sacerdócio ocorra em quase todas as religiões,[21] sua origem é desconhecida a nós. Em tempos primitivos, de acordo com a Escritura, ainda não havia uma classe especial de sacerdotes. Abel, Caim, Noé e os patriarcas ainda realizam seus próprios sacrifícios (Gn 4.3-4; 8.20; 12.7; *etc.).* É somente quando a noção de pecado entre as pessoas se

[17] W. R. Smith, *Die Religion der Semilen,* 305, 309.

[18] *Ibid.,* 196ss.; 200ss.

[19] W. Schneider, *Die Nàturvõlker: Missverstàndnisse, Missdeutungen, Misshandlung,* 2 vols. (Paderborn: Schõning, 1885-86), I, 186ss.

[20] *Ibid., . cf.* Vö, R... Smith, *Die Religion der Semilen,* 279, segundo o qual os sacrifícios humanos começaram a acontecer depois dos sacrifícios de animais.

[21] J. Lippert. *Allgemeine Geschichle des Priesterthums.* 2 vols. (Berlim: T. Hoffman, 1883-84).

torna mais forte e a consciência de separação de Deus se aprofunda que surge, em toda parte, a ideia de uma mediação. Os seres humanos, que perderam a imagem de Deus e não podiam mais agir como profetas, sacerdotes e reis, sentiram a necessidade de pessoas especiais, que, investidas desses ofícios, podiam tomar seu lugar, defender a causa de Deus com eles e sua causa com Deus. Dessa forma, todo sacerdócio humano e todo sacrifício apontam - diretamente, em Israel, indiretamente, também entre outros povos - para um sacrifício perfeito que seria realizado na plenitude do tempo por Cristo, o mediador entre Deus e a humanidade, no Gólgota.[22]

[375] A mudança que o pecado introduziu no sacrifício só se manifestou gradualmente. Primeiro, a oferta era chamada simplesmente i"injü, "dádiva" (Gn 4.3); e as ofertas eram feitas pelos próprios ofertantes. Mas, desde tempos muito antigos, já existiam sacrifícios diferentes: sacrifícios de aliança (Gn 15.9), ofertas queimadas (Gn 22.13), libações (Gn 28.18), ofertas de paz (Gn 31.54). As ofertas consistiam no fruto da terra (Gn 4.3), ovelhas (Gn 4.4), gado e pássaros (Gn 8.20; 15.9), mas os sacrifícios humanos eram proibidos (Gn 22.12). Quando o culto sacrificial e o sacerdócio já tinham se tornado desenvolvidos entre outros povos, foram regulamentados também para Israel. Assim como o profético e o real, o ofício sacerdotal também estava baseado, segundo a lei, na eleição de Yahweh (Nm 16.7; Hb 5.4). A tarefa atribuída aos sacerdotes era dupla: instruir o povo de Israel, em parte pelo Urim e Tumim, a respeito dos direitos e das leis do Senhor (Êx 28.30; Dt 17.9; 33.8-10; Jr 18.8; Ez 7.26; 44.23-24; Ag 2.12; Ml 2.7), além de aproximar Yahweh do povo com os sacrifícios (Lv 21.8; Nm 16.5; *etc.)* e, depois, abençoar o povo em nome de Yahweh (Lv 9.23; Nm 6.23).

As ofertas que Israel tinha de apresentar eram diferentes. A oferta pascal (Êx 12) ocupa um lugar próprio, é simultaneamente uma oferta de paz e uma oferta queimada, um sacrifício e um sacramento. A oferta de aliança (Êx 24.3-11) servia, como no caso de Abraão (Gn 15.9; Jr 34.18ss.), para confirmar a aliança. Ela, portanto, consistia em oferta de touros, cujo sangue era aspergido em parte sobre o altar e em parte sobre as pessoas, como uma cobertura do pecado e para a santificação, por Moisés como mediador da aliança, e era concluído com ofertas de ação de graças. A oferta queimada e a oferta de ação de graças (Lv 1; 3) serviam para sustentar a comunhão com Deus, baseada na aliança. A oferta pelo

[22] *Cf* lambém T. Pfanner, *Systema Theologiae Genliilis Purioris* (Basileia: Joh. Hermann Widerhold, 1679), c. 15; E. von Lasaulx, *Die Sühnopfer der Gríechen und Rõmer und ihr Verhâltnis zu dem einen auf Golgotha* (Würzburg: Voigt & Mocker, 1841); K. F. Nágelsbach, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander* (Nuremberg:. Conrad Gieger, 1857), 315ss.; K. G. Bãhr, *Symbolik des Mosaischen Cullus.* 2 vols. (Heidelberg: Mohr, J837-39), II, 217ss.; 269ss.; J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche,* 2ª. ed., 2 vols. (Miinsler: Aschendorff, 1864), I, 503ss.; N. Gihr, *Die heilige Messopfer. dogmalheh, liiurgisch, und aszelisch erklãrt,* 6ª. ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1897), lOss.; (nota do organizador: ET: *The Iloly Sacrifice of lhe Mass: Dogmatically, Lilurgically, and Ascelicallv Explained,* traduzido do alemão [St. Louis: Herder, 1902]); M. Scheeben, *Dogmalik,* 111, 387ss. (nota do organizador: TI: *A Manual of Catholic Theology: Basedon Scheeben's "Dogmatik";"* org. Joseph Wilhelm e Thomas Bartholomew Scannell, 4ª. ed., 2 vols. [Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.; Nova York: Benz.inger Brothers, 1909]).

pecado e pela culpa (Lv 4-6) pressupunha que a comunhão com Deus havia sido rompida por um pecado de ignorância [cometido inconscientemente] e, pelo derramamento do sangue do animal morto, oferecia cobertura do pecado e restauração da comunhão com Deus. A expiação ocorria quando, pela imposição das mãos, o ofertante transferia seu pecado para o animal. Reconhecidamente, isso é em geral negado, mas erradamente: na Escritura, a imposição de mãos sempre implica algum tipo de transmissão: de uma bênção (Gri 48.13; Mt 19.13), de uma maldição (Lv 24.14), de um oficio (Nm 27.18; Dt 34.9), do Espírito Santo (At 8.17) e assim por diante, e, semelhantemente, no Caso dos sacrifícios sangrentos e das ofertas queimadas e de paz (Lv 1.4; 3.2), pois o pecado havia sido reconhecido e confessado (Lv 4.4, 15; 16.21; 2Cr 29.33). O próprio sacrifício era chamado nKDFi [oferta pelo pecado] ou EU7N [oferta pela culpa]. Consequentemente, o animal sacrificial não era digno de morte, mas, como o sacrifício não era somente uma forma de sofrer a punição pelo ofertante, mas, acima de tudo, uma forma de fazer expiação pelo seu pecado, a morte do animal era sempre chamada de imolação. A ideia não era uma morte pela morte, mas obter, por meio dela, o sangue que tinha de efetivar a expiação. Deus tinha dado intencionalmente o sangue do animal sobre o altar para produzir expiação e isso porque o sangue é onde está a vida (Lv 17.11). Ora, quando esse sangue sobre o altar vinha à presença de Deus, o ofertante ou seu pecado era, assim, coberto diante da santa face de Deus, ou melhor, era o próprio Deus (Dt 21.8; Jr 18.23; Mq 7.19) e o sacerdote, como seu representante (Lv 5.13; 10.17; 15.15) que, por meio do sacrifício - concebido como um resgate 0?3, Àuipov) - cobriam as pessoas dos ofertantes de seus pecados ou até mesmo cobriam esses pecados diante de sua face ("I5Q com a preposição " " ou "I3J2).[23]

Precisa ser dito, porém, que os sacrifícios para expiação absolutamente não expiam todos, apenas uns poucos pecados específicos não intencionais. A penalidade pelos pecados cometidos "com a mão levantada" (pecados de desafio) era a morte (Nm 15.30). Muito embora os pecados de aberração fossem entendidos de forma muito ampla (Lv 5; 6), a expiação efetuada pelos sacrifícios para expiação continuavam sendo altamente restritas. Por esse motivo, a aliança da graça que Deus fez com Israel não estava baseada nos sacrifícios para expiação, mas os procedeu e teve sua base exclusivamente na promessa: "Eu sou o Senhor teu Deus". As ofertas pelo pecado e pela culpa serviam somente para expiar por violações inadvertidas que não acarretavam um rompimento da aliança, e restaurar a comunhão com Deus, que havia sido interrompida por essas violações. Isso também fica evidente pelo fato de que elas foram sucedidas por

[21] As teorias sacramental e simbólica que, no passado, às vezes eram estruturadas para explicar os sacrifícios do Antigo Testamento novamente caíram em descrédito e também a interpretação peculiar de Ritschl, segundo a qual o *kopher* [cobertura, resgate] servia para cobrir e proteger o fraco ser humano mortal da sublimidade de Deus, não tem mais muitos defensores. Em contraste, a antiga ideia de que o sangue do animal imolado era uma "cobertura", uma expiação pelo pecado do ofertante, e, assim, um tipo de resgate que comprava sua liberdade dá culpa é novamente reconhecida por muitos estudiosos como correta. *Cf.e.g.,* H. J. lloltzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* 2 vols. (Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897), 1,67, 68; J. Kõberlc, *Sünde und Gnade im religiõsen Leben des Votkes Israel bis auf Christian* (Munique: Beck, 1905), 306ss.

casos de impureza levítica, mas não de culpa subjetiva (Lv 5.2; 12.6-7; 15.14). Incontáveis pecados permaneciam, portanto, porque a lei não indicava qualquer expiação por meio de sacrifícios: não somente uns poucos pecados cometidos "com a mão levantada" (pecados de desafio), que eram punidos com a morte, mas também para uma ampla variedade de pecados espirituais e carnais, não existiam sacrifícios prescritos.

Reconhecidamente, certamente não apenas as ofertas pelo pecado e pela culpa, mas também as ofertas queimadas e de ação de graças têm um caráter expiatório (Lv 1.3-4; 9.7) e, no Grande Dia da Expiação, todos os péCados do povo eram expiados (Lv 16.16; 23.26-32; Nm 29.7-11). É notável, contudo, que, a esse respeito, não se faz menção de todos os pecados acima e que a oferta pelo pecado e pela culpa fazia provisão somente em certos casos. Em ocasiões especiais, quando o povo pecava gravemente e quebrava a aliança, a expiação era obtida por meios extraordinários: pela intercessão de Moisés (Êx 32.30-35; Nm 14; SI 106.23) ou por sacrifícios extraordinários (Nm 16.45-50; 2Sm 24.25; 2Cr 29.8-11). Isso era algo que os piedosos em Israel sabiam. Eles sabiam que o sacrifício para expiação abria um caminho de expiação apenas em um número muito pequeno de casos e, por essa razão, repetidamente enxergavam o que estava por trás desses sacrifícios e recorriam à misericórdia de Deus. Isso, também, era o que o culto sacrificial do Antigo Testamento devia ensinar a Israel. Os poucos sacrifícios prescritos na lei não cobriam toda a vida. Eles não produziam expiação verdadeira, serviam apenas para despertar uma noção de pecado e eram tipos que apontavam para um sacrifício superior. O culto sacrificial do Antigo Testamento era incompleto. Os próprios sacerdotes eram pecadores. O sangue de touros e bodes não podia remover pecados. Os sacrifícios tinham de ser repetidos de forma interminável. Tudo indicava que a dispensação cerimonial do Antigo Testamento tinha importância meramente passageira, simbólica e tipológica. E, portanto, segundo a profecia, há, em seu caminho, outra aliança, uma aliança que não será quebrada, mas mantida por todos (Jr 31.31); outro profeta, que seria ungido em medida extraordinária com o Espírito de Deus e traria boas novas a Israel e aos gentios (Dt 18.15; Is 11.2; Ml 4.5). Virá outro sacerdote, que não será nomeado ao modo de Aarão, mas segundo a ordem de Melquisedeque, e, portanto, unirá cm si mesmo a dignidade sacerdotal e real e sustentará as duas para sempre (SI 110; Jr 30.21; Zc 6.13); outro rei virá da casa de Davi e será rei em Israel (Mq 5.1-2). E, dessa forma, um sacrifício superior também virá. Os sacrifícios dc animais não são sacrifícios verdadeiros (SI 40.6; 50.8; 51.17; Am 4.4; 5.21; Os 6.6; 8.11; Is 1.11; Jr 6.20; 7.21; *etc.).*[24] Os verdadeiros sacrifícios a Deus são a

[24]Que os profetas, ao dizerem isso, não condenam os sacrifícios, fica claro em lugares como Amós 3.14; 9.Is.; Isaías 19.21; Jeremias 33.18; 17.26; *cf* F. J. Krup. "Nog eens: Welke beteekeni.s heeft de dood van Jezus Christus, volgensZijn eigen verklaringen in de evangeliën voor mensch em menschheid.", *Theologisch Studiépn* 24 (1906): 153-75; e os textos de Amós 5.25 c Jeremias 7.21, 22 não podem, de forma alguma, serem usados em apoio a essa afirmação. *Cf.* E. Kônig, "Der Jeremiasspruch Jer. 7.21-23 nach seinen Sinn, seiner kulturgeschichtlichen Stellung und seinem geistesgeschichtlichen. Anlass untersucht", *Theologische Studién und Kmtiken* 69 (abril de 1906): 327-93,.

obediência (ISm 15.22), misericórdia (Os 6.6), um espírito quebrantado (SI 51.19), ouvir a voz de Deus (Jr 7.23). Esse sacrifício será realizado pelo Servo do Senhor, que tomará o lugar de Israel, fará sua obra, será uma aliança com o povo e uma luz para os gentios (Is 42.6; 49.6) e fará de si mesmo uma oferta pelo pecado de seu povo (Is 53.10).

No Antigo Testamento, essa promessa do Servo Sofredor e a do rei ungido ainda, em parte, seguem paralelamente. Ambas as promessas estão arraigadas na firmeza da aliança de Deus. Apesar da infidelidade e da apostasia de Israel, Deus não pode esquecer sua aliança. Ele não pode fazer isso por causa de seu nome. Essa é uma aliança eterna que não pode ser abalada. Israel, portanto, por mais que tenha caído na miséria por causa de seu pecado, ainda receberá novamente um rei da casa de Davi. Esse rei terá um nascimento humilde (Is 11.1-2; Mq 5.1-2; Ez 17.22). Ele não será somente um rei, mas também um sacerdote (Jr 30.21; Zc 3.1; 6.13; SI 110) e executará justiça em favor de seu povo (Jr 23.6), fará com que os sacrifícios se tornem supérfluos (Is 60.21; Jr 24.7; 31.34; Ez 36.25, 27) e fará com que seu povo seja um povo de sacerdotes (Is 61.6). Em paralelo a essa, segue a outra promessa, a saber, que sua justiça só será obtida por meio do sofrimento. O culto sacrificial simbolizava a necessidade do sacrifício expiatório. Em muitos exemplos, em Moisés, Davi, Jó, nos profetas e no pequeno grupo que não dobrou seus joelhos a Baal, a história mostrou que os melhores sofrem mais, que aqueles que representam a causa de Deus e, nessa medida, são justos, devem passar para a glória por meio do sofrimento. Durante e depois do exílio, como comunidade religiosa, Israel se tornou o Servo do Senhor que, em angústia e miséria, e oprimido por todos os lados, ainda seria redimido pelo Santo de Israel (Is 41.8s.).

Apesar disso, Israel não é o verdadeiro servo do Senhor. O próprio Israel precisa de redenção (Is 41.14; 42.19s.). Onde, no passado ou no presente, o profeta poderia encontrar uma pessoa, individual ou coletiva, um profeta, um mártir, que fosse tão maravilhosamente dotado por Yahweh, que permanecesse tão inflexivelmente fiel, que, na proclamação da verdade aos gentios, experimentaria o mais severo sofrimento e a mais desgraçada morte? A moderna exegese se esforça em vão quando, nas poucas pessoas piedosas de Israel, nos profetas, em Jeremias, em Zorobabel, em Jeoaquim ou em algum outro sofredor, tenta encontrar o modelo para a descrição que Isaías faz do servo do Senhor e oferece prova disso quando atribui os cânticos Ebed-Yahweh a diferentes autores ou explica a figura do servo do Senhor em termos de ideias orientais. A verdade é que o servo do Senhor recebe uma mensagem particularmente para os gentios, enquanto Israel, com todas as suas pessoas piedosas e profetas se agrupa em Isaías 53 contra o servo do Senhor, reconhece que o desprezou por causa de seu sofrimento e confessa que ele foi ferido especialmente por suas transgressões e pisado por suas iniquidades. Embora não se afirme expressamente, o servo do Senhor não pode ser outro senão o Messias, que, lembre-se, também será um sacerdote

e executará justiça para seu povo.[25] É incerto, porém, se a teologia judaica antes da vinda de Jesus interpretava essas duas linhas da profecia como coincidentes e, assim, esperava um Messias sofredor.[26] Embora, em alguns círculos, isso certamente acontecesse, a expectativa de um Messias sofredor não era o conteúdo da crença popular. Os discípulos de Jesus se mostram completamente não-receptivos a ela (Mt 16.22; Lc 18.34; 24.21; Jo 12.34).

## 0 SACRIFÍCIO DE CRISTO

[376] De acordo com o Novo Testamento, todos esses diferentes testemunhos da lei e dos profetas culminam em Cristo. Todo o Antigo Testamento é basicamente cumprido nele. Nele, todas as promessas de Deus são sim e amém (Rm 15.8; 2Co 1.20). Ele é o verdadeiro Messias, o rei da casa dc Davi (Mt 2.2; 21.5; 27.11, 37; Lc 1.32; *etc.);* o profeta que proclama as boas novas aos pobres (Lc 4.17s.); o sacerdote que, de acordo com Hebreus, em sua pessoa, oficio, nomeação, sacrifício e santuário excede em muito o sacerdócio do Antigo Testamento. Ele é o Servo do Senhor que, como servo (ôoltloç, Fp 2.7-8), veio para servir (Mc 10.45), submeteu-se à lei (G1 4.4), cumpriu toda ajustiça (Mt 3.15) e foi obediente até a morte na cruz (Rm 5.19; Fp 2.8; Hb 5.8). Como tal, Jesus fez uma distinção entre o reino dc Deus como estava sendo fundado por ele em um sentido espiritual e como será no dia em que será revelado cm glória; entre sua primeira e sua segunda vinda, eventos que, na profecia do Antigo Testamento, contudo, coincidiam; entre sua obra no estado de humilhação e no estado de exaltação. O Cristo tinha de entrar na glória por meio do sofrimento (Lc 24.26).

A obra que Cristo realiza agora no estado de humilhação é descrita no Novo Testamento sob muitos ângulos diferentes. Ela é uma obra que o Pai lhe deu para realizar (Jo 4.34; 5.36; 17.4); falando de forma geral, ela consistia em fazer a vontade dc Deus (Mt 26.42; Jo 4.34; 5.30; 6.38) e incluía especificamente a

[25] F. Delitzsch, *The Propliecies of.Isaiah* (Londres: Hodder & Stoughlon. 1891), 11, 42ss.; C. Orelli, "Messias.", *PRFJ,* XIII, 723*39; G. Füllkrug, *Der Gottesknecht des Deulerojesaia* (Gõttíngcn: Vandcnhoeck & Ruprecht, 1899); K. Budde, *Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder' und die Bedeutung des KnechteS' Jahwes in Jes: 40-55* (Giessen: J. Ricker, 1900): E. Sellin, *Der Knecht Gottes bei Deulerojesaia* (Leipzig: Deichert, 1901); *idem, Das Ràlsel des deuterojesaianischen Buches* (Leipzig: Deichert, 1908); F. Giesebrecht, *Der Knecht Jahves des Deulerojesaia* (Konigsberg na Prússia: Thomas & Oppermann, 1902); H. Gressmann, *Die Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905); *cf* também A. van der Flier, "Dricerlei verklaring van den Ebcd-Jahwe bij Deuterojesaia", *Theologische Studiên* 22 (1904): 345-76.

[26] A. Wunscke, *Yisure há-Mashiah, oder dier Leiden des Messias* (Leipzig: Fues, 1870); G. Dalman, Der *leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend* (Berlim: H. Reuther, 1888); F. W. Weber, *System der altsynagogalen palàstinischen Theologie: Aus Targum, Midrasch und Talmud* (Leipzig: Dõiffling & Franke, 1880), 344ss.; E. Schiirer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeiialterr Jesu Christi,* 4ª. ed., 3 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901-9), II, 553ss.; W. Baldensperger, *Das Selbstebewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seinerZeit* (Estrasburgo: J. H. E. Heitz, 1888), 121ss.; C. Orelli, "Messias", *PRE*[3]. XIII, 723-39; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der imutetttment/ichenhen Theologie,* I, 65ss. Para a expiação de pecados em um sentido bíblico, não havia mais qualquer lugar no Judaísmo. Os pecados eram expiados pela penitência (também novamente concebida como uma obra), confissão,jejum, sofrimento de punição, atos de caridade, estudo da Torá e assim por diante. Os pecados que, apesar de tudo isso, continuavam não expiados eram expiados no Grande Dia de Expiação. Além disso, as próprias pessoas tinham de adquirirjustiça pelo cumprimento da lei. Quando faziam isso, mereciam uma recompensa de Deus. E a expectativa do Messias foi limitada à esperança de que, no fim, defenderia o povo de Israel e o exaltaria acima de todos os povos da terra. Ver F. W. Weber, *System,* c. 19ss.

"exegese" de Deus (Jo 1.18), a revelação e a glorificação de seu nome (Jo 17.4, 6, 26), a comunicação das palavras de Deus (Jo 17.8, 14) é assim por diante. Cristo é um profeta, poderoso em palavras e atos (Lc 24.19); ele não é um novo legislador, mas um intérprete da lei (Mt 5-7; 22.40; Lc 9.23; 10.28; Jo 13.34; 1 Jo2.7-8), proclamador do evangelho (Mt 12.16-21; Lc 4.17-21) e, em ambos os casos, prega a si mesmo como o cumpridor da primeira e o conteúdo da segunda. Ele é a lei e o evangelho em sua própria pessoa. Ele não é um profeta somente por causa das palavras que fala, mas primariamente pelo que é. Ele é o Logos (Jo 1.1), cheio de graça e de verdade (Jo 1.17-18), ungido sem medida com o Espírito (Jo 3.34), a revelação do Pai (Jo 14.9; Cl 2.9). A fonte de sua mensagem é ele mesmo, não inspiração, mas encarnação. Deus nem mesmo fala com ele como falava com Moisés, face a face, mas estava nele e falava por meio dele (Hb 1.3). Ele não é um profeta entre muitos, mas o supremo, o único profeta. Ele é a fonte e o centro de toda profecia, e todo conhecimento de Deus, tanto no Antigo Testamento, antes de sua encarnação, quanto no Novo Testamento, depois de sua ressurreição c ascensão, procede dele (IPe 1.11; 3.19; Mt 11.27). A vontade de Deus que Jesus veio realizar também incluía os milagres que ele realizou. A obra Cépyov) única é diferenciada em muitas obras (ἔpya, Jo 5.36), que são as obras de seu Pai (Jo 5.20; 9.3; 10.32,37; 14.10). Elas provam que o Pai o ama e habita nele (Jo 5.20; 10.38; 14.10), dão testemunho de que o Pai o enviou (Jo 5.36; 10.25) e manifestam sua glória divina (Jo 2.11; 11.4, 40). Ele não somente realiza milagres, mas, em sua pessoa, é o milagre absoluto. Como o Filho de Deus encarnado, concebido pelo Espírito, ressuscitado e glorificado, ele é o maior dos milagres, o centro de todos os milagres, o autor da recriação de todas as coisas, o primogênito dos mortos, preeminente em todas as coisas (Cl 1.18).

A vontade de Deus também, e especialmente, inclui que somente o Filho do Pai devia entregar sua vida pelos seus (Jo 10.18). O Novo Testamento interpreta a morte de Cristo como um sacrifício e o cumprimento do culto sacrificial do Antigo Testamento.[27] Ele é o verdadeiro sacrifício da aliança. Assim como o Antigo Testamento foi confirmado pelo sacrifício da aliança (Êx 24.3-11), assim também o sangue de Cristo é o sangue da nova aliança (Mt 26.28; Mc 14.24; Hb 9.13s.). Cristo é o sacrifício (Ouoía, rQT), a vítima sacrificial por nossos pecados (Ef 5.2; Hb 9.26; 10.12), uma oferta (Trpoocfjopá,ôcopov, קָרְבָּן nmp; Ef 5.2; Hb 10.10, 14, 18); um resgate (Ajixpov, áviíluipov; Mt 20.28; Mc 10.45; ITm 2.6; uma tradução das palavras hebraicas nVK}, Ü1VJ9, ~I?D) e, portanto, denotando o preço da libertação, um resgate para comprar a liberdade de uma pessoa da prisão, e, portanto, um meio de expiação, um sacrifício pelo qual se pode cobrir o pecado de outras pessoas e, assim, salvá-las da morte. Ele é um pagamento (Ti|irj, ICo 6.20; 7.23; IPe 1.18-19), o preço pago pela compra

[27] "Cada espécie de oferta tem sua ideia fundamental peculiar. A de nViU *C oblalio* ou dádiva de devoção; a de , é *conciliatio* ou formação de comunhão; a dc IIftiO é *donatio* ou dedicação consagradora; a de riKDO é *expialio* ou expiação; a de ÜÇK é *muleta (satisfactio)* ou pagamento compensatório. O autosacrificio do servo dê Javé pode ser interpretado sob todas essas luzes" (Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah,* trad. James Martin. 2 vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 1949], II, 299).

da liberdade de uma pessoa; uma oferta pelo pecado que foi feita pecado por nós (2Co 5.21; 1Jo 2.2; 4.10); o cordeiro pascal que foi imolado por nós (Jo 19.36; ICo 5.7), o Cordeiro de Deus[28] que tira o pecado do mundo e é imolado para isso (Jo 1.29, 36; At 8.32; IPe 1.19; Ap 5.6; *etc.).* Ele é uma expiação (Uaonipioy, Rm 3.25, não o propiciatório, mas aquilo que serve como meio de expiação),[29] um sacrifício expiatório (Oüjj.a),[30] uma maldição («aia'pa, G1 3.13) que tirou de sobre nós a maldição da lei, assim como a serpente no deserto, levantada sobre a cruz (Jo 3.14; 8.28; 12.33) e como um grão de trigo que morre na terra para, assim, produzir muito fruto (Jo 12.24).

A relação que o sacrifício de Cristo mantém conosco e com nosso pecado é igualmente expressa de muitas formas diferentes. Ele dá ou entrega sua vida (Mc 10.45; Jo 10.15), consagra-se (Jo 17.19), fez-se pecado e maldição (2Co 5.21; G13.13), foi entregue (Rm 4.25), entregou-se (Gi 2.20), sofreu (IPe 3.18), foi crucificado e morreu (Jo 11.50-51; Rm 5.6; 2Co 5.15; lTs 5.10). Tudo isso é um resgate por muitos (Mt 20.28; Mc 10.45), no lugar de muitos (com genitivo da pessoa; Jo 10.15; 11.50-51; Rm 5.6, 8; 2Co 5.15, 21; G1 3.13; Ef 5.2; Hb 2.9), em nosso favor, em favor de seu povo (c/ Fm 13, úirèp ooü, em teu lugar, de modo que não tenhas de fazê-lo). Ou ínrép com genitivo de coisa (Jo 6.51; ICo 15.3; Hb 10.12), por causa dos pecados, para removê-los, ou para a vida do mundo para que, pela morte de Cristo, ele possa ganhar vida. Ou Ttepí com genitivo de pessoa (Mt 26.28; 1Jo2.2), por causa de muitos ou do mundo todo; ou TTepí com genitivo de coisa (Rm 8.3; Hb 10.6, 18; IPe 3.18; 1Jo 2.2; 4.10), pelo pecado ou por causa dele; ou Ôía com acusativo de coisa (Rm 4.25), por causa do pecado, pelo pecado.[31]

O que Cristo adquiriu por meio de seu sacrifício está além de qualquer descrição. Para si mesmo ele adquiriu, por seu sacrifício, sua completa exaltação, sua ressurreição (Ef 1.20), sua ascensão ao céu (IPe 3.22), seu assentar-se à destra de Deus (Ef 1.20; Hb 12.2), sua elevação como cabeça da igreja (Ef 1.22), o nome que está acima de todo nome (Fp 2.9-11), a glória do mediador (Jo 17.5; Hb 2.9), poder sobre todas as coisas no céu e sobre a terra (Mt 28.18; Ef 1.22; ICo 15.24s.) e o julgamento final (Jo 5.22,27). Além disso, ele adquiriu para si mesmo, para a humanidade e para o mundo uma série interminável de bênçãos.

---

[28] F.Spitta, em seu *Streifragen der Geschichte Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprcchl, 1907), traduziu ò ἀivòç TOÜ OeoO. em João 1.29. não como "cordeiro", mas como "carneiro" (de forma que o texto se refere a Jesus não como um animal sacrificial, mas como um líder [carneiro de guia]). *Cf* H. L. Oort, "leis over hei Lam Gods.", *Theologisch Tjdschrft* 42 (1908): 1-10. no qual ele corretamente refuta a interpretação de Spitta; A. Drews, *The Chrisi Myth* (Chicago: Open Court, 1910; reimpressão, Amherst, NY: Promcthcus Books, 1998).

[29] A. Deissmann, "'IXaoxiípioç und'lÀaa-lipioy: Eine lexikalische Studie", *Zeilschrifi fjjir die::.,neutestamenlliche Wissenschaft* 4 (1903): 193-212. Ritschl e outros traduzem iXaotipiov como "cobertura de expiação" *[verzoendeksel),* mas, contra isso, ver T. Zahn, *Der Brief¹ des Paulus cm die Rõmer* (Leipzig: Deichert, 1910), sobre Romanos 3.25; W. Sanday eA. C. Ileadlam, *A Criticai andExegetical Commentary nm the Epistle to the Romans,* 3ª. ed. (Nova York: C. Scribner's Sons, 1897), sobre Romanos 3.25.

[30] A ideia de substituição também foi notavelmente iluminada pelo estudo dos papiros gregos: Leopold Wenger. *Die Stellvertretung im Rechte der Papyri* (Leipzig: B. B. Teubner, 1906); G. A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr, 1908), 241.

[31] "A ideia contida ém áiroÀúipwoK; é iluminada pela prática na qual um escravo oportunamente era libertado depois que uma dádiva sacrificial de dinheiro era trazida ao templo; *A.* Deissmann., *Licht vom Osten,* 232ss.

Em sua pessoa, ele é o conjunto total de todas as bênçãos: a luz do mundo (Jo 8.12), o verdadeiro pão (Jo 6.35), a videira verdadeira (Jo 15.1), o caminho, a verdade, a ressurreição e a vida (Jo 11.25; 14.6), nossa sabedoria, nossa justiça, santidade e redenção (1 Co 1.30), nossa paz (Ef 2.14), o primogênito e as primícias que é seguido por muitos outros (Rm 8.29; ICo 15.23), o segundo e último Adão (ICo 15.45), o cabeça da igreja (Ef 1.22), a pedra angular do templo de Deus (Ef 2.20) e, por essa razão, não há participação em seus benefícios, a não ser pela comunhão com sua pessoa.

Apesar disso, dele fluem todos os benefícios, toda a salvação (ocoiripía,[32] Mt 1.21; Lc 2.11; Jo 3.17; 12.47) e, mais especificamente, o perdão de pecados (Mt 26.28; Ef 1.7), a remoção de nossos pecados (Jo 1.29; Uo 3.5), a purificação ou libertação de uma má consciência (Hb 10.22), justificação (Rm 4.25), justiça (ICo 1.30), filiação (G1 3.26; 4.5, 6; Ef 1.5), acesso confiante a Deus (Ef 2.18; 3.12), afastamento da ira de Deus em virtude do sacrifício de Cristo, isto é, o sacrifício expiatório (Rm 3.25; 1 Jo2.2;4.10; Hb 2.17), a disposição em Deus, a nova disposição - não mais hostil, mas favorável - reconciliada, de paz cm relação ao mundo (KataAAayr'|, Rm 5.1 Os.; 2Co 5.18-20), a disposição das pessoas diante de Deus (Rm 5.1), o dom do Espírito Santo (Jo 15.26; At 2; G14.6), o segundo nascimento e o poder de se tomarem filhos de Deus (Jo 1.12, 13), santificação (ICo 1.30), participação na morte de Cristo (Rm 6.3s.), a morte para o pecado (Rm 6.6s.; G12.20), a crucificação para o mundo (G16.14), a putificação (Ef 5.26; Uo 1.7, 9) e a lavagem dos pecados (ICo 6.11; Ap 1.5; 7.14) pela aspersão do sangue de Cristo (Hb 9.22; 12.24; IPe 1.2), o caminhar com o Espírito em novidade de vida (Rm 6.4), participação na ressurreição e ascensão de Cristo (Rm 6.5; Ef 2.6; Fp 3.20), imitação de Cristo (Mt 10.38; IPe 2.21s.), liberdade da maldição da lei (Rm 6.14; 7.1-6; G13.13; Cl 2.14), o cumprimento da antiga e a inauguração da nova aliança (Mc 14.24; Hb 7.22; 9.15; 12.24), redenção do poder de Satanás (Lc 11.22; Jo 14.30; Cl 2.15; Uo 3.8; Cl 1.13), vitória sobre o mundo (Jo 16.33; IJo 4.4; 5.4), libertação da morte e do temor da morte (Rm 5.12s.; ICo 15.55s.; Hb 2.15), escape do juízo (Hb 10.27, 28) e, finalmente, a ressurreição no último dia (Jo 11.25; ICo 15.21), ascensão (Ef 2.6), glorificação (Jo 17.24), a herança celestial (Jo 14.2; IPe 1.4), vida eterna que já começa aqui com o princípio da fé (Jo 3.15, 36) e um dia se manifestará plenamente em glória (Mc 10.30; Rm 6.22), o novo céu c a nova terra (2Pe 3.13; Ap 21.1, 5) e a restauração de todas as coisas (At 3.21; ICo 15.24-28).

## A DOUTRINA DA OBRA DE CRISTO

[377] A história da doutrina da obra de Cristo é marcadamente diferente da história dos dogmas da Trindade e da pessoa de Cristo. Nenhuma controvérsia particular a respeito dela levou a uma formulação clara. A verdade é que a Escritura é de tal forma multifacetada em sua descrição dessa obra que, na

[32] §0bre ouiiip. ver acima. 244-246 (#351) e íambém W. Wagner, "Über oúieii' und seine Derivata im Neuen Testament", *Zeitschrift jur" áiie neutestamentliche Wissenschaft* 6 (1905): 201-35-

história da teologia, surgiu uma variedade de interpretações da obra de Cristo, todas as quais contêm um núcleo de verdade. Os pais apostólicos, seguindo a linguagem da Escritura, dizem somente que Cristo sofreu e se sacrificou por nós por amor.[33] Logo, porém, as pessoas começaram a tentar formar uma descrição mais clara da obra de Cristo. Como resultado, várias interpretações diferentes imediatamente surgiram lado a lado. Desde o princípio, Cristo foi visto não somente como profeta, mas também como rei e sacerdote.[34] Às vezes esses três ofícios também são expressamente relacionados lado a lado. Eusébio fala de Cristo como sendo "do mundo o único Sumo Sacerdote, de toda a criação o único rei, dos profetas o único arquiprofeta do Pai",[35] e afirmações semelhantes ocorrem também cm Lactâncio, Gregório de Nissa, Agostinho e outros.[36] Isso não significa negar que, às vezes, uma ou outra interpretação unilateral se torna conhecida. Em um momento, é enfatizado que Cristo é o Logos que apareceu sobre a terra para revelar às pessoas a verdade completa e dar a elas um exemplo de virtude.[37] Ou o pecado é percebido mais como poder do que como culpa e, correspondentemente, a obra de Cristo é vista mais como redenção do que como reconciliação. Deus se tornou humano para que pudesse redimir os seres humanos da sensualidade, da mortalidade e do controle demoníaco e torná-los como Deus, participantes da vida eterna e da imortalidade.[38] Outra interpretação familiar e - apesar das objeções de Gregório de Nazianzo[39] - amplamente sustentada foi que tinha se entregue ao poder de Satanás como um resgate, engodo e laço e (Jó 40.24), assim, conquistou-o por astúcia e arrebatou as pessoas de seu controle.[40] Finalmente, havia a ideia - também em circulação desde o princípio - dc que, em seu sofrimento e morte, ofereceu-se a Deus em nosso favor e em nosso lugar para assegurar expiação, perdão, santificação e salvação como um todo. Esse pensamento é mais belamente expresso na *Epistle to Diognetus.*[41] De acordo com Justino Mártir, Cristo não se tornou homem somente para participar de nosso sofrimento e trazer cura, colocar um fim na

[11] *Épistle of Barnabas,* 7; Inácio, *Epistle to the Ephesians,* 1; Policarpo, *Epistle to the PhiUppians,* 1; *Epistle to Diognetus,* 9; *cf* G. Wustmann, *Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern* (Gütersloh: Bertelsmann, 1905).

[M] Em nota anexada cm seu artigo, J. Boehmer ("Zum Verstándnis des Reiches Gottes", *Die Studiecstube* [1905]: 661ss.) afirma que Filo, em seu *Life of Moses,* já o descreve como sumo sacerdote, rei e legislador; que Josefo repetidamente exalta seu herói Hircano como rei, sumo sacerdote e profeta; e que o *Testament ofLevi* (c. 8 c 18) dá testemunho do Messias futuro, dizendo que ele será simultaneamente rei, sacerdote e profeta.

[5] Eusébio, *Eccles ias tical History,* I, 3.

[36] Agostinho, *City of God,* X, 6; *cf* Krauss, "Über das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex", *Jahrbuchfur deutsche Theologie* (1872): 595-655; G. F. K. Miillcr, "Jesu dreiTaches Amt", *PRE*[3], VIII, 733-41.

"Justino Mártir, *First Ajfistegy,* 10; Irineu, *Against Heresies,* V, 1; Tertuliano, *De orat.,* 4; Clemente dc Alexandria, *Stromateis,* V, 12; Origcnes, *On First Principies,* 111, 5,6; *idem, Against Celsus,* 1,67,68.

[38] Irineu, *Against Heresies,* III, 16, 6, 20, 2; IV, i; Atanásio, *De incarn.,* 7; Gregório de Nissa, *Greater Catechism,* 17-26.

"Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* 42,48.

[10] Origenes, sobre Mateus 20.28; Gregório de Nissa, *The Catechetical Oration,* trad. J. H. Srawlcy (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), or. 22-26; João de Damasco, *The Orthodox Faith,* III, 1, 27; *cf* J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytrosis* (Trier, 1906).

[41] *Epistle to Diognetus,* c. 9; *cf* também Clemente de Roma, *First Epistle of Clement to the Corintliians,* 7; *Epistle of Barnabas,* C. 5-7.

desobediência que havia vindo ao mundo, vencer o poder de Satanás e da morte, mas sua morte também é um sacrifício para todos os pecadores que quiserem se arrepender, a Páscoa [cordeiro] imolada por todos, a causa do perdão de pecados.[42] Irineu, em linguagem muito mais clara, afirma que Cristo, que, por meio de sua encarnação está em comunhão conosco e entrou em toda a nossa condição,[43] por meio de seu sofrimento e morte nos reconciliou com Deus,[44] nos restaurou no favor de Deus, contra quem tínhamos pecado, reconciliou o Pai em nosso favor, substituiu nossa desobediência por sua obediência e nos concedeu o perdão de pecados na comunhão da fé.[45] Uma interpretação semelhante do sofrimento de Cristo como um sacrifício pelos nossos pecados que assegurou para nós justiça e vida ocorre em Orígenes, Atanásio, Cirilo, Gregório de Nissa e João de Damasco.[46]

No Ocidente, também, essas ideias foram assumidas e mais desenvolvidas. Tertuliano considerava a religião como um relacionamento jurídico no qual os seres humanos estão sujeitos à lei de Deus e têm de compensar as transgressões por meio da penitência a Deus. Assim como na doutrina da Trindade, também na da penitência Tertuliano introduziu vários termos ("satisfazer um Deus ofendido", "aplacar um Deus irado", "reconciliar", "ganhar o favor de Deus" e assim por diante) que já eram aplicados, embora não por ele mesmo, por Cipriano, Hilário, Ambrósio e outros a Cristo e seu sacrifício.[47] Agostinho enumerou os diferentes frutos do sacrifício de Cristo, todos os quais se resumem a duas coisas: por um lado, eles nos libertam da culpa, da corrupção, da morte e do diabo; por outro, eles nos conferem iluminação, vida e bênção. Além das funções ética, mística, e de resgate, também as funçõesjurídica e de satisfação ocorrem nele. Cristo é o mediador, reconciliador, redentor, salvador, sarador, pastor e assim por diante. Ele é tanto o sacrifício quanto o sacerdote. Ele é o verdadeiro e único sacrifício pelos pecados.[48] Sendo ele mesmo sem culpa, tomou sobre si nossa punição para, dessa forma, pagar nosso débito e concluir nossa punição.[49] "Ele fez de nossas faltas suas faltas, de forma que possa fazer de sua justiça nossa justiça". Sua maldição é nossa bênção. "Cristo estava tomando para si a tua carne e, de si mesmo, te deu salvação; estava tomando a morte sobre si e, de si mesmo, te deu a vida; estava tomando sobre si teus insultos e, de si mesmo, te concedeu honras".[50]

---

[42] Justino Mártir, *Dialogue with Tiypitio,* c. 40, 111; *cf* K. G. Semisch, *Justin der Màrtyrer,* 2 vols. (Breslau: August Schulz, 1840-42), II, 416ss.

[43] Irineu, *Againsl Heresies,* V; praef. Ill, 18, 7; V, 16, 2.

[44] *firiWl,* III.

[45] *Ibid.,* V.

[46] G. Thomasius, *Christi Person vnd Werk,* 3ª. ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1886-88), II, 125ss.; E. Weigl, *Die tkMMhhi des hl. Cyril von Alexandrien* (Mainz: Kirchheim, 1905); J. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Munique: Lentner, 1910).

[47] A. von Harnack, *Hixttay of Dogma,* trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs e W. McGilchrist, org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), V, 17ss.; *cf* II, 177.

[48] Agostinho, *City of God,* X, 6; *idem, Enchiridion,* 33, 41.

[49] Agostinho, *Againsl Fausius lhe Manichee,* XIV, 4.

[50] Agostinho, *Enarralions on lhe Psalms,* 61.3; *cf*. K. Kuhnert, *Augustins Anschauung von der Erlösungsbe-*

As ideias sobre o sofrimento de Cristo que encontramos nos pais da igreja ressurgem no escolasticismo medieval.[51] No entanto, foi especialmente a obra de Anselmo, *Cur Deus Homo [Por que Deus se tornou homem]* que deu à interpretação da "satisfação" predominância sobre todas as outras. A inovação de Anselmo não foi ter ele interpretado a morte dc Cristo como um sacrifício pelos nossos pecados. A inovação foi que, enquanto, anteriormente, a ênfase predominante tinha sido que a encarnação e a satisfação não foram absolutamente necessárias, mas apenas "adequadas",[52] Anselmo buscou um fundamento sobre o qual pudesse provar o contrário. Ele o encontrou na posição dc que o pecado sempre tem de resultar ou em punição ou em satisfação e que, se Deus quiser perdoar e salvar a humanidade, nada menos que um "Deus-homcm" pode dar a Deus essa satisfação e restaurar sua honra. Como Cristo foi esse "Deus-homem", sua morte totalmente voluntária foi de tão imenso valor que ele não somente livrou as pessoas da punição, mas também obteve mérito e, como ele mesmo não precisava desse mérito, ele o cedeu em benefício da humanidade, em cujo lugar havia restaurado a honra dc Deus.[53] Ninguém assumiu aposição de Anselmo sem alterá-la. Via de regra, a necessidade absoluta da encarnação e da satisfação dc Cristo era negada. Duns Scotus, que era diametralmente oposto a ela, rejeitou a infinidade da culpa e a infinidade do mérito dc Cristo, negou que o sacrifício dc Cristo, como tal, fosse suficiente, ensinou que Deus o considerou suficiente e atribuiu a encarnação e a satisfação a pura arbitrariedade, ao "domínio absoluto" de Deus.[54] Tomás de Aquino também não cria que elas fossem necessárias, chamando-as de "adequadas".[55] Além disso, uma outra posição, especificamente a dc Abelardo, unilateralmente enfatizou que a encarnação e o sofrimento dc Cristo foram uma revelação não da justiça de Deus, mas apenas de sua graça e amor, que, do princípio ao fim de sua vida, Cristo nos ensinou

*deutung Chrisli* (Heidelberg: K. Groos, 189Ó); O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk* (Tübingen: Mohr, 1901); J. Gottschick, "Augustins Anschauung von der Erlõserwirkungen", *Zeitschriftfyr Theologie und Kirche* 11 (1901): 97-213; Scheel revisou esse tratado de Gottschick *(Theologi.%-Jie Siudien und Kritiken* (19Ó4): 401-33, 491-553) e nivelou as sérias objeções contra ele. Enquanto Gottschick tenta demonstrar que. de fato. há unidade na doutrina de Agostinho a respeito da redenção de Cristo e que, para ele, cia consiste principalmente na aquisição do perdão de pecados e no dom do Espirito Santo porque, como cabeça da raça humana., Cristo recebeu sua punição, Scheel sustenta que Agostinho foi incapaz de se libertar da influência neoplatônica; que, além da ética, ele também sustentou consistentemente a interpretação física da redenção e, portanto, assentou o fundamento para a interpretação de Anselmo c da Reforma muito menos do que Gottschick descreve. *Cf.* F. Loofs, *Leifaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ª. ed. (Halle a.S.: M. Niemcyer, 1906), 356ss., 399ss.

[M]J. Gottschick, "Studien zur Versõhnungslchre des Mittelalters", *Zeitschrffur " KitMltcngeschichte* 22 (1901): 371-438:23 (1902): 35-67, 191-222,321-75:24 (1903): 15-45, 198-231.

[.2] Assim também Agostinho, J. Gottschick, "Augustins Anschauung", *Zeitschrift fiür Theologie und Kirche* 11 (1901): 158-66.

"E. von Moeller ("Die ansclmsche Satisfactio und die Bu.sse des. germ.. Strafrecht", *Theologische Siudien und Kritiken* [1899]: 627-34) argumenta, contra H. Cremcr *(Theologische Studiem und Kritiken* [1880] e [1893] e também contra W. Kunze ("Anselm", *PRE*[l],1,569) que a primeira [a doutrina da satisfação de Anselmo] não derivou da segunda [noções alemãs de punição]. *Cf.* F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 505ss.; B. Funke, *Crundlagen und Voraussetzung der Satisfaktionstheorie des hl Anselm von Canterbwy* (Münster: Schõningh, 1903); J. Leipoldt, "Der Begriff Iffleritum in Anselms von Canterbury Versõhnungslehre", *Theologische Studien und Kritiken* (1904): 300-308; L. Hcinrichs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbwy* (Paderbom: Schõningh, 1909).

[54] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* 11,233-40 (#208).

"Tomás de Aquino, *Summa theol.,* III, q. 1,art. 1; II, q. 46, art. 1-3; F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 513.

por sua palavra c exemplo e, assim, estimula em nós um amor que nos liberta do pecado e nos transforma em filhos de Deus e que o poder redentor e reconciliador da pessoa de Cristo consiste nisso.[56]

Vários elementos da concepção de Anselmo foram mais tarde rejeitados por todos. Incluídos nesses elementos estão o caráter particular da lei que ele atribui à satisfação de Cristo, a noção do pecado como um insulto e da satisfação como a restauração da honra; a ênfase unilateral que ele coloca na morte de Cristo às custas de sua vida; a dicotomia que ele elabora entre punição e satisfação; a conexão mecânica que ele admite entre satisfação e mérito, entre o mérito de Cristo e a razão pela qual ele ajuda a raça humana. Tudo isso não altera o fato, porém, de que, em seus constituintes essenciais - tais como a satisfação, feita por Cristo, da justiça de Deus para a culpa dos pecados da humanidade para, por meio dela, obter justiça e vida - o ensino de Anselmo alcançou importância permanente na teologia posterior. Anselmo foi o primeiro a entender, e entendeu muito claramente, que a redenção realizada por Cristo foi uma libertação não primariamente das consequências do pecado, da morte e do poder de Satanás, mas, acima de tudo, do próprio pecado e da culpa do pecado. A redenção realizada por Cristo, segundo Anselmo, consiste principalmente em reconciliação entre Deus e a humanidade.

Apesar disso, na teologia escolástica e católica romana, essa verdade se destaca muito menos do que na teologia protestante. Aquino, ao contrário de Anselmo, não restringe a satisfação principalmente à morte de Cristo, mas estende-a a todo o seu sofrimento e a toda a sua obediência.[37] Ele também explica - melhor que Anselmo - a transmissão do mérito de Cristo para os seus a partir do fato de que Cristo é a cabeça e sua igreja é o corpo.[58] No entanto, no sofrimento de Cristo, Tomás de Aquino falha em não ver sua unidade, interpreta-o sucessivamente como mérito, satisfação, sacrifício e redenção[59] e depois relaciona como seus frutos a libertação do pecado, do poder do diabo, da punição do pecado; reconciliação; e acesso ao paraíso.[60] A reconciliação, aqui, ainda não está em primeiro plano e também só é plenamente realizada quando Cristo, como modelo de virtude e de humildade, nos estimula a imitá-lo, leva-nos, por meio do amor e da graça, a amar e, em fé, nos liberta do pecado. Os lados objetivo e subjetivo da reconciliação, como também do perdão e da renovação, não são mantidos suficientemente distintos.[61] Muitos teólogos católicos, mais tarde, seguiram por esse caminho,[62] mas outros classificam toda a obra de Cristo

[57] F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 514ss.

[58] Tomás de Aquino. *Summa theol.,* III. q. 46.

[59] *Ibid,* III. q. 8.

[60] *Ibid.,* III. q. 48.

[61] *Ibid*| III, q. 49.

[62] *Ibid.,* III, q. 48, arl. 1;q. 49, art. 1; P. Lombardo, *Sertl.,* III, dist. 18, 19; Boaventura, *Breviloquium,* IV,7,9.

[63] *E.g.,* D. Pelavius, "De incarn.", *üp. theol.,* XII-XIII; *Theologia Wirceburgensi,* 3ª. ed., 10 vols. (Paris: Berche et Tralin, 1880), IV, 295ss.; J. Deharbe, *Verklaring der Katholieke Geloofs-en Zedeleer,* 3ª. ed., 4 vols. (Utrecht: J. R. van Rossum, 1880-88), II, 267ss.

sob o conceito de redenção ou de satisfação (e mérito) ou a discutem sob a rubrica dos três ofícios.[63]

A Reforma originalmente não tinha doutrina a respeito da obra dc Cristo diferente da de Roma e, por isso, defendeu a satisfação dc Cristo com unhas e dentes contra os socinianos. Apesar disso, em virtude de seu próprio princípio, colocou essa doutrina em uma nova perspectiva e dentro dc outro contexto. Como a Reforma tinha aprendido a entender o pecado primariamente como culpa, a expiação se tornou central na obra de Cristo. O pecado era de tal natureza que provocava a ira de Deus. Era necessário, acima de tudo, para aplacar essa ira, para satisfazer ajustiça dc Deus, a satisfação realizada pelo "Deus-homem". Ele a realizou colocando-se em nosso lugar como o fiador da aliança, tomando sobre si toda a culpa e punição pelo pecado e submetendo-se à demanda total da lei de Deus. Portanto, a obra dc Cristo consiste não tanto cm sua humildade nem em sua morte, mas em sua total - ativa e passiva - obediência. Ele realizou essa obra em seu ofício triplo, não somente como profeta, ensinando-nos, dando-nos um exemplo e exortando-nos a amar, mas também como sacerdote e rei. Calvino já falava desse ofício triplo em seu Catecismo Genebrino, subsequentemente tratou a obra de Cristo sob a rubrica dos três ofícios, na edição de 1539 das *Instituías*[64] e foi, no decorrer do tempo, seguido nessa abordagem por numerosos teólogos reformados, luteranos e católicos romanos. Os lados objetivo e subjetivo da reconciliação, portanto, são claramente distinguidos. Cristo realizou tudo. Todos os benefícios estão objetivamente contidos em sua pessoa. Já que, por meio de seu sacrifício, Cristo cumpriu as exigências da justiça de Deus, ele mudou objetivamente a relação entre Deus e a humanidade e, consequentemente, todas as outras relações entre a humanidade e o pecado, a morte, Satanás e o mundo. O benefício primário, portanto, é o perdão dc pecados e, consequentemente, também a libertação da corrupção, da morte, da lei e de Satanás. Cristo é o único mediador entre Deus e a humanidade, o Salvador todo-suficiente, o mais exaltado profeta, o único sacerdote, o verdadeiro rei.[65]

[378] A obra de Cristo, assim como sua pessoa, foi entendida de forma muito diferente, porém, por outros. Os cbionitas consideravam Cristo apenas um profeta que, pelo seu ensino e exemplo, dá às pessoas poder para lutarem contra o pecado. Para os gnósticos, Cristo foi um *aeon* de sabedoria divina que apareceu sobre a terra em forma humana etérea para, por meio da iluminação e do conhecimento, libertar os seres humanos dos laços da matéria e torná-los uveunauiKOÍ (espirituais). Contra essa racionalismo especulativo, os montanistas sustentaram o caráter sobrenatural, transcendente, do Cristianismo, não

[63] Além da literatura mencionada acima, *cf* também o Roman Catechism, I, c. 3, q. 7; G. Perrone. *Praelectiones theologicae,* 9 vols. (Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43), IV, 309; F. B. Liebermann, *Institutiones theologicae,* 8ª. ed., 2 vols. (Mainz: Kirchheim, 1857), II, 264; F. Dieringer, *Lehrbuch der kathohschen Dogmalik,* 4ª. ed. (Mainz: Kirchheim, 1858).

[64] *J.* Calvino, *Institutos,* II.xv.xvii.

[65] Ver também, além das obras já citadas, F. Turretin, *De satisfactione Christi* (1691); J. Ovven, *The Works of John Owen,* org. William H. Goold (Edimburgo: T&T Clark, 1862), X; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), V, c. 5ss.

somente na pessoa de Cristo, mas também na continuada revelação mediada pelo Espírito que ainda vem aos crentes agora e desenvolve a religião cristã do estágio de infância para a maturidade. Semelhantemente, nas seitas dualistas, panteístas, apocalípticas e libertinas dos tempos medievais, não restou para Cristo outro significado senão o de que, em sua época, havia revelado às pessoas sua verdadeira natureza e destino, capacitando-as, dessa forma, a se tornarem, na era do Espírito, o que ele mesmo era. O que a Escritura nos diz sobre Cristo é realizado em cada cristão. A verdadeira morte e ressurreição de Cristo acontece no novo nascimento de cada ser humano.

Todas essas ideias ainda estavam fermentando no tempo da Reforma e provocaram forte oposição ao ensino de Lutero e Calvino. Não o Cristo por nós, mas o Cristo em nós, não o Verbo, mas o Espírito, era considerado a essência da religião. Osiander ensinava que, em sua natureza humana, Cristo traz consigo suajustiça eterna, essencial e divina e infunde essajustiça em seu povo pela fé e, assim, o justifica.[66] Carlstadt, Franck, Schwenckfeld, Weigel e outros consideravam a confiança na justiça imputada de Cristo um erro perigoso; nossa salvação, diziam eles, não está naquilo que Cristo faz fora de nós e por nós, mas naquilo que ele faz em nós e por meio de nós, na comunhão mística com Deus.[67] Essa interpretação mística da redenção realizada por Cristo também foi aceita por muitas pessoas posteriormente. Bõhme interpretou a ira de Deus e a morte como poderes reais, físicos, que Cristo venceu com sua morte e em cujo lugar ele agora infunde uma nova vida divina na humanidade.[68] Entre os Quakers, embora a redenção tenha sua causa em Cristo, o próprio Cristo é nada mais do que o conjunto total da graça da luz que existe na humanidade: a real e verdadeira redenção é aquela que ocorre em nós.[69] Antoinette Bourignon e Poiret consideraram impossível e impróprio o sofrimento substitutivo de Cristo. Cristo veio à terra não para fazer satisfação por nós, mas para pregar o amor perdoador de Deus e, por meio de seu ensino e exemplo, nos purificar do pecado.[70] Semelhantemente, J. C. Dippel interpretou o sofrimento e a morte de Cristo como um exemplo de sua mediação espiritual, pela qual ele mata o velho "homem" em nós e produz a ressurreição do "novo". A redenção é algo que acontece em nós. Nenhuma expiação objetiva é necessária, pois não há ira em Deus.[71] De acordo com Zinzendorf, Cristo é o criador e sustentador de todas as coisas, o Yahweh do Antigo Testamento que especialmente revelou o amor de Deus ao se tornar tão pequeno, pobre e humilde e ao sofrer tanto. Seu

[66] *Cf* W. Miiller, (P. Tschackert), "Osiander", *PRE*[3], XIV, 501-9.

[67] **Ff.** W. Erbkam, *Geschichle des protestantischen Sekten im Zeitallerv der Reformation* (Hamburgo e Gotha: Perthes, 1848), 247ss., 340ss.; 441ss.

[68] Joh. Claassen e J. Bõhme, *Lakob Böhme: Sein Leben und seine lheosophischen Werke,* 3 vols. (Stuttgarl: J. F. Steinkopf, 1885), III, 31-76.

[69] *R. Barclay, *Verantwoording de ware Chrísl. Godgel.* (Amsterdã, 1757), 154; nota do organizador: TI: *Barclay ś apology in Modem English,* org. Dean Freiday (Alburtis, PA.: Hemlock Press, 1967).

[70] C. Vitringa, *Doctr. Chrísl.,* VI, 51.

[71] C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* VI, 56; I. A. Dornor, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ,* trad. William Lindsay Alexander, 5 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1863-78), IV, 376.

sofrimento não é tanto punição e satisfação a Deus, mas martírio voluntário e amoroso. É assim que seu sangue e sua morte se tomam a fonte de vida para a humanidade. Os ferimentos de mártir do lado de Cristo são a matriz da raça humana, a origem do Espírito, que, derivando de Cristo, se derrama em todos.[72] Swedenborg considerava um erro fundamental, que, juntamente com a doutrina da Trindade arruinava a igreja, a crença de que o sofrimento de Cristo sobre a cruz é redenção. O sofrimento de Cristo sobre a cruz não era redenção, mas a última tentação de Jesus e, como ele permaneceu firme, o meio de sua glorificação. Então, aquilo que era humano nele foi unido àquilo que era divino em seu Pai, Deus se tornou verdadeiramente humano e pôde abordar e vencer os poderes sensuais hostis do inferno. A redenção é uma subjugação permanente do inferno e a ordenação do céu realizada por Deus em forma humana.[73]

A doutrina da igreja a respeito da obra de Cristo foi atacada não somente pelo lado do misticismo, mas também pelo do racionalismo. Como pertencentes a essa categoria podemos contar o ensino de Stancarus de que Cristo é nosso mediador e nossa justiça somente em sua natureza humana,[74] e também a negação da obediência ativa de Cristo por Karg (Parsimonius) e por João Piscator, que expressou suas ideias pela primeira vez em uma carta em 1604.[75] Krag recuou de sua posição em 1570, mas Piscator, recebendo apoio de Martinius, Crocius, Pierius, Pareus, Wendelin, H. Alting e outros, mais tarde, por meio de Cameron, Placaeus, Capellus e outros, exerceu uma influência nociva sobre a teologia reformada.

## O DESAFIO S0C1N1AN0

Mas a oposição mais séria e substancial à doutrina da satisfação vicária veio por parte dos socinianos. Embora ainda se refiram a Cristo como profeta, sacerdote e rei,[76] eles, de fato, transformaram seu ofício sacerdotal em mero apêndice de seu ofício real. Quando Cristo estava sobre a terra, ele era apenas um profeta que, antes do início de seu ministério público, foi arrebatado ao céu por Deus (Jo 3.13, 31; 6.36, 62; 8.28; 10.18),[77] foi ali instruído na verdade pelo próprio Deus e, assim, capacitado a aperfeiçoar a lei com novos mandamentos e a prometer àqueles que cumprirem esses mandamentos vida eterna e o poder santificador do Espírito.[78] Cristo confirmou seu ensino por sua vida sem pecado, por seus milagres, e, especialmente, por sua morte e ressurreição.[79] Sua morte foi necessária para incentivar seus seguidores a perseverar até o fim em sua piedade e em seu modo santo de vida e a confirmar o amor de Deus por nós

[71] H. Plitt, *Zinzendorfs theologie,* 3 vols. em 1(Gotha: F. Á. Perthes, 1869-74), 1,291; II, 194ss.; M. Schneckenburger, *Vorlesunger über neutestamentliche Zeitgeschichte* (Frankfurt a. M.: Brönner, 1862), 195ss.

[73] E. Swedenborg, *The True Christian religion,* 2 vols. (Filadélfia: J. B. Lippencott Co., 1896), 126-38.

[74] D. H. Benroth (Schmidt), "Stancarus", *PRE*[1], XVIII, 752-54.

[75] Essa carta foi incluída na *Epist. praest. virorum,* 156; *cf.* também Piscator, *Theses theol.,* XV, 18, 19.

[76] *"Racovian Caiechism,* trad. Thomas Rees (Londres, 1818), q. 101.

[77] *Ibid.,* q. 195.

[78] *Ibid.,* q. 209ss„ 352, 361.

[79] *Ibid..* q. 374.

com clareza inequívoca.[80] O propósito de sua ressurreição foi mostrar, por seu exemplo, que aqueles que obedecem a Deus são livres dc toda morte e dar ao próprio Cristo o poder de conceder vida eterna a todos os que o obedecem.[81] Áqui a morte de Cristo, portanto, tem um significado totalmente diferente daquele que possui na doutrina da igreja. Ela não constitui um componente independente na obra de Cristo, mas servia apenas, por um lado, para confirmar seu ensino e, por outro, para levá-lo à ressurreição, sem a qual ele não poderia se tornar rei e Senhor no céu,[82] e ele só se torna rei e Senhor realmente como resultado de sua ascensão. A ressurreição ainda era uma parte do estado de humilhação, pois até mesmo depois dela ele ainda tinha um corpo mortal.[83] Mas, na ascensão, recebeu um corpo glorificado e foi exaltado para ser rei, Senhor e Deus. Como tal, ele recebeu de Deus o poder de sustentar, em todos os tipos de angústia, aqueles que seguem seu exemplo e, no fim, recompensá-los com imortalidade. Que ele seja *capaz* de fazer isso é seu ofício real; que ele *queira* fazer isso é seu ofício sacerdotal.[84] Portanto, sobre a terra ele não era ainda um sacerdote.[85] Sua morte não foi o verdadeiro sacrifício, mas a introdução e a preparação para ele. Ele agora oferece o verdadeiro sacrifício no céu, assim como o sumo sacerdote, no Antigo Testamento, finalmente só realiza a expiação no santo dos santos.[86] Esse sacrifício consiste em efetuar reconciliação, isto é, em nos libertar do serviço e da punição do pecado.

Com base nesse ponto de vista, os socinianos tinham de se opor à doutrina da satisfação tão vigorosamente quanto à da Trindade ou da divindade de Cristo.[87] Antes de tudo, em sua opinião, essa doutrina é contrária à Escritura. Aqueles que a defendem não podem apresentar um só texto que, de forma inequívoca, *fundamente* sua opinião. A Escritura diz claramente que Deus perdoa o pecado pela graça e o perdão exclui satisfação. A afirmação de que Cristo sofreu por nós não tem significado substitutivo, mas apenas diz que Cristo sofreu por nós não para satisfazer a Deus, mas para nos libertar do pecado. As palavras "redenção", "reconciliação" e assim por diante apenas indicam que Cristo nos mostrou como podemos ser libertos do serviço e da punição do pecado, mas definitivamente não que Deus tinha de ser reconciliado por meio de um sacrifício, pois Deus estava graciosamente disposto em nosso favor e tornou isso conhecido a nós por meio de Cristo.

Segundo, a satisfação não era necessária. Ajjustiça e a misericórdia dc Deus não são opostas entre si e esses atributos não são característicos da natureza de Deus, mas os efeitos de sua vontade e dependem dela. Se Deus quer punir ou

---

[80] *Ibid,* q. 380, 383.
[81] *Ibid,,* q. 384.
[82] *Ibid,,* , 386.
[83] *Ibid.,* q. 465.
[84] *Ibid,,* q. 476.
[85] *Ibid.,,* q. 483.
[86] *Ibid,,* q. 413.
[87] *Cf* esp. *ibid.,.* q. 388-414; e F. Socínio, *Praelectiones theologicae* (Racoviae: Sebastiani Stemacii, 1627), c. 15; *idem, De Jesu ChristtO Salvatore, Bibi Fr. Polon.,* 11, 121-252.

perdoar o pecado é algo que de nenhuma forma é determinado por sua natureza, mas por sua vontade. Deus pode muito bem - e melhor do que um ser humano - perdoar os pecados sem satisfação. De fato, suajustiça é anulada pela satisfação porque pune o inocente e inocenta o culpado e sua misericórdia perde seu valor se só puder se manifestar depois da satisfação. Deus, portanto, sempre prometeu perdão ao penitente e quer que o sigamos nisso.

Terceiro, a satisfação também é impossível. A obediência passiva é impossível porque, ao contrário das dívidas em dinheiro, os débitos morais não podem ser transferidos de uma pessoa para outra. Punir um inocente por causa do pecado de outra pessoa é injusto e cruel. Mesmo que isso fosse possível, esse outro poderia, na melhor das hipóteses, ser capaz de sofrer a punição do pecado *(i.e.,* a morte eterna) por um indivíduo, mas nunca por muitas ou por todas as pessoas. Quanto à obediência ativa, ela é muito menos possível, pois cada indivíduo é pessoalmente responsável por cumprir a lei de Deus, algo que uma pessoa nunca pode fazer por outra. Além disso, a obediência passiva e a ativa estão em conflito uma com a outra. Aqueles que cumprem uma estão livres da outra. Cristo, portanto, não as cumpriu. Ele não sofreu morte eterna, mas foi ressuscitado dos mortos ao terceiro dia. Por mais severo que tenha sido, seu sofrimento foi finito. Sua natureza divina não podia fazer com que ele tivesse valor infinito porque ela não sofreu e morreu, ou isso faria com que cada momento nesse sofrimento fosse infinito e, assim, faria com que todos os outros sofrimentos fossem supérfluos. Nesse caso, como isso poderia nos beneficiar, já que foi a humanidade que pecou, e como poderia Deus (o Filho) oferecer satisfação ao próprio Deus (o Pai)?

Finalmente, a doutrina da satisfação também é nociva porque eleva Cristo, com sua misericórdia, acima de Deus, com sua exigência de satisfação. Ela nos obriga a Sermos mais gratos a Cristo do que a Deus e abre a porta para a negligência e a incredulidade. Todos os pecados, afinal, foram expiados: agora podemos pecar o quanto quisermos. Afinal, a morte de Cristo foi especialmente planejada para nos libertar do pecado e nos levar a buscar uma nova vida de temor a Deus!

A crítica de Fausto Socínio foi tão severa e completa que dissidentes posteriores puderam fazer pouco mais do que repetir seus argumentos. Os remonstrantes ainda tentaram sustentar a doutrina da satisfação de Cristo, mas, dc fato, adotaram todas as objeções levantadas contra ela. Eles não somente ensinaram, com católicos e luteranos, que Cristo tinha feito satisfação por toda a humanidade, mas também negaram que Cristo sofreu todas as penalidades que Deus havia colocado sobre o pecado, que sua obediência ativa foi vicária. Nem mesmo seu sofrimento e morte foram uma plena satisfação pelo pecado, nem um pagamento de débitos, o que, afinal, faria com que o perdão, da parte de Deus, e a fé, de nossa parte, fossem supérfluos, mas um sacrifício, uma consagração total de Cristo a Deus sustentada na morte, seria considerada por Deus como suficiente para todos os pecados. Ora, com base nesse sacrifício, Deus faz com que o

perdão de pecados seja oferecido a todos por meio do evangelho, de forma que todos os que creem sejam salvos. Mas Cristo não assegurou real salvação para os seus, apenas a possibilidade de serem salvos. Se uma pessoa será realmente salva é algo que só depende dela mesma.[88] Hugo Grotius também fez uma tentativa de justificar a doutrina da satisfação de Cristo.[89] Para isso, ele a derivou não da vontade de Deus, nem de suajustiça punitiva, mas de suajustiça "governamental", isto é, da necessidade que Deus tem, em um mundo de lei e ordem, de manter ajustiça e a lei e de levá-la em conta o bem comum. Ao interpretar essa ordem jurídica como uma ordem que existe fora de Deus, porém, ele fez com que ajustiça de Deus ficasse subordinada e subserviente a ela, transformou a satisfação de Cristo em sofrimento sem mérito, punição exemplar destinada a intimidar outros, uma medida de sabedoria governamental. Além disso, Grotius deixou sem explicação por que Cristo tinha de ser Deus para isso e como Deus pôde, assim, fazer uma pessoa inocente sofrer e considerar seu sofrimento como uma satisfação em favor de outros.

Não obstante, por mais objeções que o ensino sociniano e remonstrante pudesse provocar, ele ganhou gradualmente predominância. Os sobrenaturalistas, tais como Michaelis, Storr, Moras, Knapp, Steudcl, Reinhard, Muntinghe, Vinke, Egeling e outros - às vezes até mesmo na crença de que estavam defendendo a doutrina da igreja - materialmente não apresentaram outro ensino senão o dos remonstrantes ou de Hugo Grotius.[90] O mesmo é verdadeiro na teologia da Nova Inglaterra. O velho Jonathan Edwards ainda defendia a doutrina ortodoxa,[91] mas Edwards Jr., Smalley, Maxey, Burge, Dwight, Emmons e Spring promoveram a teoria governamental de Grotius.[92] Muitos foram além e negaram toda a doutrina de satisfação. Ernesti combateu a doutrina dos três ofícios dizendo que os nomes de profeta, sacerdote e rei eram noções veterotestamentárias e que cada ofício já incluía os outros dois.[93] Töllner reviveu todas as objeções socinianas não somente contra a obediência ativa de Cristo, mas

[88] *Apology of lhe Augsburg Confession,* c. 8; P. van Limborch, *Theologia Christiana* (Amsterdã: Wetstein, 1735), III. c. 18-23.

[89] Em seu *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* (1617).

[90] *Cf e.g.,* G. C. Knapp, *Vorlesungen üher die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche,* org. Carl Thilo, 2 vols. (Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1827), II, 222ss.; K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* II, 239ss.; F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik* (Munique: Seidel, 1802), §107; H. E. Vinke, *Theologiae Christianae Dogmaticae* (Utrecht: Kcmink, 1853-54), 1490; L. Egeling, *De weg der zaligheid naar het beloop des Bijbels,* 2 vols. (Amsterdã: Mortier Covens en Zoon, 1844), II, 175.

"j. Edwards, *The Works of Jonathan Edwards, 22* vols. (New Haven: Yale University Press, 1957-2003), I, 582; *cf* J. Ridderbos, *De Theologie van Jonathan Edwards* ('s Gravenhage: J. A. Nederbragt, 1907), 294ss. Nota do organizador: Não está claro a qual dos escritos de Edwards Bavinck está se referindo. Talvez a referência aqui seja a *A Treatise on Grace,* org. P. Helm (Cambridge e Londres: James Clarke, 1971), 69, onde Edwards faz uma clara afirmação sobre a satisfação de Cristo. Para uma discussão completa sobre a doutrina da expiação de Edwards, ver John H. Gerstner, *The Rational Biblica! Theology of Jonathan Edwards,* 3 vols. (Powhattan, VA: Berea Publications; Orlando, FL: Ligonicr Ministries, 1992), 11,424-73.

[92] *Cf* E. Park, *The Atonement: Discourses and Treatises* (Boston: Congregational Board of Publication, 1860); A. A. Hodge, *The Atonement* (Filadélfia: Presbyterian Board of Publication, 1867), 328.

[93] "J.A. Emesti, "De officio Christi triplici", *Opuscula theologica* (Leipzig: Fritsch, 1773), 413.

também contra toda a doutrina de satisfação.[94] E, juntamente com ele, Bahrdt, Steinhart, Eberhard, Lõffler, Henke, Wegscheider, Hobbes, Locke, Chubb, Coleridge, John Taylor, Priestley e outros argumentaram que Cristo era uma revelação não da justiça de Deus, mas de seu amor e misericórdia; que Deus só pune o pecado com penalidades naturais que surgem automaticamente a partir do próprio pecado e têm um caráter pedagógico. Eles consideravam a doutrina da substituição uma ideia absurda que retorna a Agostinho e Anselmo e alegaram que ela não ocorre na Escritura de modo nenhum ou ocorre, na forma de acomodação, em símbolos do Antigo Testamento e que a obediência ativa de Cristo se fosse vicária, tornaria desnecessária toda fé, arrependimento e progresso moral de nossa parte. Finalmente, acima de tudo, eles objetaram que o perdão de pecados, a adoção como filhos de Deus e ajustificação não podem preceder a renovação moral ou santificação, mas devem segui-la e são dependentes dela.[95] A religião foi elaborada com base na moralidade; o foco mudou do objetivo para o subjetivo. A expiação se tornou dependente da redenção. Deus se tornou servo do homem. A morte de Cristo podia ser somente, ainda, um exemplo de virtude e a confirmação da verdade (Eberhard, Lõffler), ou um ato de auto-oferecimento para benefício da humanidade e uma demonstração do amor de Deus (Schwarze), ou uma declaração fatual de Deus de que ele deseja perdoar os pecados daqueles que se arrependem (Moms, Kõppen, Klaiber, Stáudlin). Alternativamente, ela pode ser um meio de trazer à tona a confiança em Deus e de restringir o pecado (TÕllner, Egeling), ou de nos libertar da ideia errada de que Deus está irado e pune as pessoas (Steinhart), ou uma representação simbólica da aceitação voluntária, por pessoas morais, da punição que mereceram em seu estado pecaminoso (Kant).[96]

[379] Ná teologia moderna, não faltaram tentativas de modificar a doutrina do ofício e da obra de Cristo em harmonia com as muitas objeções levantadas contra ela e para a sustentarem em uma nova forma. Falando de forma geral, essa teologia foi guiada pelo esforço de se substituir a doutrina jurídica da satisfação, na qual Cristo cumpriu a exigência dajustiça de Deus em nosso lugar, pela de uma atividade pessoal religiosa e ética de Cristo pela qual ele efetuou uma mudança moral não em Deus, que é sempre amor, mas em nós - seja mais em nossa mente, em nosso coração ou em nossa vontade. Schelling e Hegel atribuíram somente um valor passageiro ao Cristianismo como um fenômeno histórico. A ideia de que Deus se toma homem em uma pessoa específica e subsequentemente sofre e morre pelos pecados de outros é inimaginável.

[94] J. G. Tõliner, *Der thãtige Gehorsam Jesu Christi intersucht* (Breslau: Johann Ernst Meyern, 1768).

[95] *Cf e.g.,* J. A. L. Wegscheider, *Institutiones lheologiae chrislianae dogmalicae* (Halle: Gabauer, 1819), §140-42; T. Hobbes, *Levialhan* (Londres: J. M. Dent, 1924), c. 41.

[96] A.van der Willigen, "Oordeelk. Overzigt over dc versch. wijzen, op welke men zich heefi voorgcsteld het verband tusschen den dood van Jczus Christus em de zaligheid der menschen", *Godgeleerde Bijdragen* 2 (1828): 485-603; K. G. Bretscheider, *Systematische Entwickelung,* 4ª. ed. (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 608ss.; F.C. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 3 vols. (Tübingen: Osiander, 1841-43), 478ss.; A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versõhnung,* 4ª. ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), 1, cc. 7, 8.

No entanto, interpretada simbolicamente, dizem esses pensadores, a doutrina cristã da expiação contém profunda verdade. A pessoa e obra de Cristo são a incorporação histórica da ideia de que o mundo, como filho de Deus, partindo dele e retornando para ele, necessariamente tem de sofrer e, assim, entrar em sua glória. O mundo e a humanidade, sujeitos como são ao tempo e à finitude, são o sofrimento e a morte de Deus.[97] A reconciliação com Deus é um momento objetivo necessário no processo cósmico: Deus se reconcilia consigo mesmo e retorna para si mesmo do estado de alienação.[98] Além de perseguir essa linha de pensamento, Hartmann disse: DeUS não pode me salvar, mas eu posso salvar Deus. Deus só pode ser salvo por meio de mim. A existência real é a encarnação da divindade; o processo cósmico é a história da paixão de Deus e, ao mesmo tempo, o caminho para a redenção do crucificado na carne.[99] De acordo com A. Drews, um mediador de redenção não é sequer uma possibilidade, pois toda redenção é autorredenção realizada por Deus em nós, pois Deus é a essência de um ser humano e, nos humanos, ele mesmo alcança autoconsciência e liberdade espiritual.[100]

A teologia liberal, embora ainda tente reservar um lugar em sua dogmática para o Jesus histórico (porque ela se permite ser controlada em seus pressupostos filosóficos por Hegel ou Kant), não vai além de dizer que interpreta Jesus como o libertador da religião legalista e o fundador de uma religião cristã livre; que vê nele a realização arquetípica da filiação de Deus; ou que o honra primariamente como o pregador do amor paternal de Deus e um modelo para seus discípulos.[10'] No caso de homens como Hartmann e Drews, essa teologia liberal é tão difícil de justificar quanto a própria ortodoxia. Esta, em sua opinião, está em uma posição forte porque interpreta o princípio redentivo no Cristianismo como divino e eterno, transforma Jesus em Deus e atribui toda a renovação da humanidade ao Espírito Santo. No entanto, isso está errado porque iguala esse princípio redentivo ao Jesus histórico. A fraqueza da teologia liberal, por um lado, é que ela quer retornar ao Jesus histórico (insondável), não tem percepção do princípio metafísico da redenção e só atribui - que é tudo o que pode fazer - uma importância histórica e filosófica à personalidade de Jesus como ela existe em sua imaginação.[102] Os filósofos

[97] F. W. J. Schelling, *Augeswahlte Werke,* 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschail, 1968), 1/5, 386-400.

[9X] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion* (2), in *Sämtliche Werke,* 26 vols. (Zurique: J. H. Bodmer, 1700), XVI, 249-56 *(Werke, XII,* 249-56); nola do organizador: A sessão que Bavinck cita aqui é de "The Absolute Religion", e a sessão mencionada pode ser encontrada em P. Hodgson, org., org., *Hegel: Lectures on lhe Philosopliy of Religion,* vol. III, "The Consummate Religion" (Berkeley: University of Califórnia Press, 1988), 20!-]].

[9] E. von Hartmann, *Das sittliche Bewusstein* (Leipzig: W. Friedrich, 1886), 688.

[100] A. Drews, *Die Religion im als Selbsl-Bewusstsein Goties* (Jena & Leipzig: E. Diederichs, 1906), 238ss.

[""] 0. Pfleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens-und Siitenlehre* (Berlim: G. Reimer, 1888), § 128, 133; A. Schweizer, *Chrisltliche Glaubenslehre* (Leipzig: S. Hirzel, 1863-72), §115, I25ss.; R A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schvvetsche, 1893), §619ss.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Fiissli, 1869), §802, 815ss.

[102] E. von Hartmann, *Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie* (Berlim: C. Dunckcr, 1880); *idem, Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukuntift,* 3a. ED. (Leipzig: Friedrich, 1888); A. Drews, *Die Religion des Selbst-Bewusstsein Gottes,* 239; *idem, Die Christusmythe,* 176ss.; nota do organizador:

citados acima, por sua vez, insistem que os teólogos devem parar de tentar unir o que não pode ser unido e fazer uma separação radical entre o homem Jesus, que talvez nunca tenha existido, e é, de qualquer forma, incognoscível, e a ideia-Cristo eterna, entre o princípio divino redentivo e os chamados fatos históricos. Somos salvos não por Jesus, mas por Cristo, isto é, a divindade imanente que habita em todos os seres humanos e lhes traz salvação por meio do sofrimento e da morte. Á vida do mundo como a vida de Deus; o doloroso desenvolvimento da humanidade como a história da paixão divina; o processo cósmico como o processo de um Deus que sofre, se esforça e morre em cada criatura individual para, na consciência religiosa dos seres humanos, superar os limites da finitude e antecipar seu triunfo futuro sobre todo o sofrimento do mundo: que é a verdade da doutrina cristã da redenção.'[103]

## INTERPRETAÇÕES MODERNAS DA EXPIAÇÃO

No entanto, tanto antes quanto depois da publicação da obra de Drew, não faltaram tentativas de assegurar um lugar permanente na religião para a pessoa e obra de Cristo. Na Alemanha, isso foi tentado pela primeira vez por Schleiermacher e, depois, por Ritschl. O primeiro tenta efetuar redenção por meio de uma união mística entre os seres humanos e Cristo. Cristo participou da comunhão com Deus em todas as épocas e era, consequentemente, santo e abençoado. Como tal, veio a nós e entrou em comunhão conosco. Ele participou de nosso sofrimento, sofreu conosco em compaixão sacerdotal e sustentou sua santidade e bem-aventurança no mais profundo sofrimento, até a morte na cruz. Mas, depois de entrar em comunhão conosco ele - não somente por sua palavra e exemplo, mas pelo efeito místico que emana de toda a sua pessoa - nos absorve em comunhão com ele e faz com que participemos, por meio de sua atividade redentiva em sua santidade e por meio de sua atividade reconciliadora em sua bem-aventurança. Portanto, em Schleiermacher, como acontece em Roma, a redenção, consistindo em regeneração e santificação, precede a reconciliação, o perdão de pecados e ambos ocorrem não tanto fora de nós, em Cristo, mas dentro de nós.[104] Essa teoria mística se tornou a ideia fundamental da doutrina da reconciliação na teologia da mediação[105] e também exerceu forte influência fora dela,

---

Tl: *The Christ Myth* (Chicago: Opcn Court. 1910; reimpressão, Amherst, NY: Prometheus Books, 1998); *c f*. também F. Overbeck, *Ueberdie " Christlichkeit unserer heutigen Theologie,* 2a. ed. (Leipzig: Naumann, 1903), 72ss.; nota do organizador: TI: *On lhe Christianity of Theology,* Irad. John Elbert Wilson (San Jose, CA: Pickwick Publications, 2002).

[103] A. Drews, *Die Christusmythe,* 188.

[10]1F. Schleiermacher, *The ChristianFaith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §101-4; *cf.* H. Stephan, *DieLehre Schleiermachers von der Erlõsung* (Tübingen: Mohr, 1901).

[105] C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrines* (Edimburgo: T&T Clark, 1849), §80, 134-36; R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2a. ed., 5 vols. (Witemburg: Zimmerman, 1867-71),§541 -48; L. Schõberlein, "Versòhnung", *PRE',* XVII, 87-143; *idem, Prinzipn und System der Dogmatik* (Heidclberg: T&T Clark., 1871), §156-69; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 813-908.

sobre, entre outros, Hofmann.[106] Mas, embora Schleiermacher adotasse a terminologia da teologia da igreja e também adotasse a doutrina dos três ofícios, logo ficou claro que, em muitos pontos, ele se desviou do ensino da Escritura e da igreja, não fezjustiça suficiente ao pecado e à noção de culpa e interpretou a redenção de modo muito unilateral pela perspectiva estética como harmonia com o mundo.

Ritschl, portanto, tomou outro caminho. Avesso à especulação teológica e filosófica, retornou do Cristo da igreja para a interpretação ética de sua pessoa e obra. De acordo com Ritschl, a reconciliação também não deve ser relacionada a Deus como juiz, com sua justiça retributiva ou com sua ira, uma ordem legal de recompensa e punição, pois isso é uma construção jurídica e farisaica da relação Deus-humanidade, que não pertence à religião. Deus é essencialmente amor, e suajustiça consiste em sua vontade constante de levar os seres humanos à salvação e realizar neles o reino de Deus. Por causa do pecado, porém, a humanidade está, agora, longe de Deus, está oprimida pela consciência de culpa. Ela sente que não vive em comunhão com Deus. Cristo veio, portanto, para nos revelar o amor de Deus. A doutrina dos três ofícios provoca resistência em Ritschl. De acordo com ele, a palavra "ofício" tem seu lugar próprio somente em uma comunidade jurídica. Em uma comunidade moral de amor, é melhor falar em chamado. Além disso, no caso de Cristo, os três ofícios não podem ser mantidos distintos. Eles se misturam uns aos outros. Se houver a intenção, porém, de se manter essa terminologia, deve-se dar preeminência ao ofício real. Cristo foi designado rei para fundar uma comunidade de fé, um reino de Deus sobre a terra, e, para isso, como profeta, nos revelou Deus, e, como sacerdote, consagrou-se a Deus em favor de si mesmo. Cristo, diz Ritschl, manteve uma relação muito especial com Deus. Ele fez do propósito divino de unir a humanidade em um reino de Deus seu chamado de vida. Toda a sua vida, seu sofrimento e morte, devem ser interpretados por essa perspectiva: como um chamado moral que ele cumpriu não como fiança ou como uma mediação, como uma

[106] J. C. K. Hofmann (*Der Schriftbbtmis,* 2a. ed., 2 vols. [Nõrdlingen: Beck, 1841], I, 47ss.; 1l, 1, 318ss., 455ss.) nega que o sofrimento e a morte de Jesus foram um julgamento de Deus, uma punição pelos nossos pecados, uma satisfação vicária. Embora Cristo não tenha morrido em nosso lugar, ele morreu em nosso beneficio, pois Deus permitiu que seu Filho, o santo ejusto, fosse entregue nas mãos de pecadores c experimentasse a inimizade do pecado para que, provando sua fidelidade nesse sofrimento e permanecendo obediente até o fim, ele cumprisse seu chamado como Salvador. Isso consistiu em que, por sua obediência perfeita, se tornou o começo de uma nova relação entre Deus e os seres humanos - uma relação qualificada não mais pelo pecado, mas pela justiça - o cabeça de uma nova humanidade que começou com ele. Essa substituição da reconciliação objetiva com Deus pela redenção subjetiva dos seres humanos encontrou forte resistência por parte de Philippi, Thomasius e outros; *cf* K. H. von Weiszäcker, "Um was handelt es sich in dem Strteit über die Versõhnungslehre?", *Jahrbuchfiir ~ deutsche Tlieologie* (1858): 155-88; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3ª. ed., 7 vols. em 10 (Gütersloh: Bertelsmann, 1870-90), IV, 2, 201 ss. Muito semelhante a isso é a interpretação de Kohlbrugge. Por meio do pecado, os seres humanos perderam a imagem de Deus *(i.e.,* o elemento santo no qual viviam inicialmente) e se tornaram carne completamente. Mas *Cristo, o* Filho *de* Deus, *assumiu essa mesma* carne *pecaminosa que temos* agora, embora, nesse estado, apesar de toda tentação e conflito, se apegou, peia fé, a Deus e sua obra, manteve-se no estado no qual estava e, até o fim, atestou: eu sou quem sou; eu e o Pai somos um. Por meio disso, ele fez de Deus o nosso Deus, de seu Pai o nosso Pai. Ele restaurou o prestigio de Deus, recebeu honra e glória em troca e agora faz com que seu povo, a quem ele carregou cm seu corpo, participe dessa glória. Ver J. van Lonkhuijzen, *Hermann Friedrich Kohlbiiiggwe em zijhi Predikhig* (Wageningen: Vada, 1905), 418ss.

forma de substituição por nós. Jesus foi totalmente absorvido na busca dessa missão de vida moral. Á isso ele se dedicou completamente - permanecendo fiel até a morte. Vivendo dessa forma, ele cumpriu a vontade de Deus, realizou o propósito de Deus para a humanidade, revelou o amor, a graça e a fidelidade de Deus e, ao mesmo tempo, ofereceu-se e consagrou-se a Deus em benefício de si mesmo. O que Jesus alcançou por meio de sua obediência moral não foi um efeito em Deus - uma mudança em Deus, dc irado para gracioso - nem a realização da redenção dos crentes do poder de Satanás e da morte. Ao contrário, o que ele obteve foi que, todos aqueles que, como Cristo, cumprem a vontade de Deus, podem, em comunhão com ele, deixar de lado o sentimento de culpa, a incredulidade, a desconfiança - a ideia errada de que Deus estava irado e queria puni-los - e podem, apesar de seus pecados, crer no amor e na fidelidade de Deus, orgulhar-se do perdão de seus pecados (justificação) e também entrar positivamente na nova relação que Deus mantém com eles e, dessa forma, serem capazes de abandonar toda hostilidade a Deus.[107]

Nenhum argumento é necessário para ver que, na teologia de Ritschl, a pessoa e obra de Cristo são ainda menos reconhecidas do que em Schleiermacher, pois toda a sua soteriologia se resume à tese de que Cristo - em sua vida e especialmente em sua morte, tornou conhecido, confirmou e garantiu a nós esse propósito de Deus. Não pode e não precisa haver qualquer questão de uma punição do pecado assumida por ele ou de uma expiação realizada por ele, pois Deus é amor. A única coisa necessária foi que, por meio de sua obediência perfeita e de sua fidelidade vocacional até a morte, Cristo tirasse de nós toda desconfiança, medo, sentimento de culpa e alienação de Deus, dando-nos, assim, livre acesso a Deus (justificação) e dirigindo nossa vontade ao propósito que Deus tinha em mente para a humanidade (reconciliação).[108]

A escola de Ritschl não foi além dessa avaliação eticorreligiosa da obra de Cristo.[109] Kaftan, por exemplo, embora se apegasse ainda mais estreitamente à terminologia ortodoxa do que Ritschl, concorda plenamente com ele em sua abordagem fundamental.[110] A obra de Cristo foi uma obra divina, isto é, uma obra qualificada por sua divindade ou por sua união com Deus. Ao mesmo tem-

[107] A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung,* II, 34ss.; III. c. 6-8; *idem, UnterrichI in der christlichen Religion,* 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1886), §40ss.

[108] J. Wendland, *Albrecht f&hchl Utdseine Schüler* (Berlim: George Reimer. 1899), 116ss.; J. Orr, *TheRitschlian Theology and lhe EvangélicaI Faiih* (Londres: Hodder & Stoughton, 1897), 149ss.

[109] *Cf.* Herrmann, *Die Idee der Siilhitil im A.T.* (Leipzig: Hinrichs, 1905); H. Schultz, *Grundriss der evangelischen Dogmatik zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen* (Göttingen: Vandcnhoeck & Ruprecht, 1892), §44-46; T. Hâring, *Zu Ritschk Versöhnungslehre* (Zurique: Hohr. 1888); *idem, Zu Versáhnungslehre: Eine dtfgmatische Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1893); *idem, The Christian Faith,* trad. John Dickie e George Ferries, 2 vols. (Londres: Hodder & Stoughton. 1913), II, 690-91; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* preparado por Horst Stephan, 3a. ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 504-13; K. Ziegler, "Die ethische Versöhnungslehre im kirchiichen Unterricht", *Zeitschrift fur Theologie undKirche* 5 (1895): 1-57, 169-243; J. Gottschick, "Propter Christum: Bin Beitrag zum Verständnis der Versöhnungslehre Luthers", *Zeitschriftfur Theologie und Kirche* 7 (1897): 352-84; J. Nicbergall, "die Heilsnotwendigkeit des Kreuztodes Jesu Christi", *Zeitschrift fiir Theologie undKirche 1* (1897): 461-512.

[110] J. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion* (Basileia: C. Detloff, 1888), 246ss.; *idem, Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), §58-60.

po, ela foi, do início ao fim, a obra pessoal ativa do homem Jesus. A salvação, portanto, é simultaneamente o dom dc Deus e o fruto da obediência de Cristo. O que aconteceu não foi que Cristo, recebendo a punição por nossos pecados, satisfez a justiça de Deus e obteve seu perdão para nós. Ao contrário, ela teve o caráter de uma fidelidade e obediência a Deus, mantidas até o fim. Neste mundo pecaminoso, o amor santo não podia se manifestar de outra forma senão pela obediência, que foi verdadeira até a morte. Se Deus, dc fato, quis revelar a vontade de seu amor santo em Cristo, isso tinha de despertar - nosjudcus, na humanidade representada por eles, em todos nós - todo o ódio e a hostilidade que enche o coração humano. Nesse sentido, isto é realmente verdadeiro: nós o pregamos na cruz, nosso pecado foi a causa de sua morte. Mas quando Kaftan chega à questão dc como essa morte de Cristo, que foi causada por nosso pecado, é o meio de nossa salvação e novo nascimento, e, como tal, é necessária, ele só pode dizer que, de fato, o conhecimento do santo amor dc Deus se desenvolveu, a igreja surgiu de repente, o arrependimento e a fé foram produzidos, os benefícios da justificação foram recebidos graças à morte e ressurreição de Cristo. Em uma palavra, a morte dc Cristo foi necessária não como punição, mas apenas como um meio pedagógico.[1]" Mas *como* isso poderia ser útil e teve de ser útil é algo que permanece totalmente obscuro. Recorrer aos fatos da origem da igreja, da conversão e da fé, da justificação e do novo nascimento, não é suficiente, pois, desde o início, tudo isso foi baseado em uma avaliação da morte dc Cristo que é totalmente diferente da que Kaftan oferece."[2] Ainda mais asperamente do que em Kaftan, foi posteriormente dito por Harnack que, para a salvação da igreja, a morte de Cristo não tem mais do que uma importância histórica c psicológica, pois o evangelho que Jesus proclamou não diz uma só palavra sobre sua própria pessoa, seu único conteúdo foi o amor paternal de Deus e o valor infinito da alma humana. Admito que, para outros, ele é um guia para o Pai, a realização pessoal e o poder do evangelho, mas ele mesmo não é um elemento constituinte do evangelho."[3]

[380] Tentativas semelhantes de se reconstruir mística ou eticamente a doutrina da expiação também foram feitas em outros países. Na Holanda, os teólogos da escola de Groningen se opuseram à teoria da satisfação como uma teologia sangrenta que é inconsistente com a natureza de Deus. Eles interpretaram a morte de Jesus - uma morte imposta sobre ele pelos seres humanos, suportada pelo próprio Jesus, não desejada, mas permitida por Deus - como uma revelação do amor de Deus, uma prova da perfeição dc Jesus e do pecado humano. Ela funcionou como um meio de salvação porque assustou as pessoas com a consciência de sua própria impiedade e, assim, levou-as ao remorso e

[1] J. Kaftan, *Dogmatik,* 565-69.

[2] *Cf.* C. Strange, *DAÍ', dogmatische Eittrag der Ktiséfachen Theologie nach Julius Kaftan* (Leipzig: Dieterich, 1906), 129ss.; J. Orr, *Ritschlian Theology,* 215.

[3] A. von Harnack, *What Is. Christianity?* Trad. Thomas Bailey Saunders (Nova York: Harper, 1957), 51-56, 63-70,77, 125ss.

ao aperfeiçoamento da vida."[4] Algumas vezes Chantepie de la Saussaye ainda falava da doutrina da expiação em um sentido ortodoxo, mas logo, sob a influência de Schleiermaeher e da teologia da mediação, chegou à conclusão de que ela tinha de ser despida de sua forma jurídico-escolástica e reconstruída eticamente. Certamente, Cristo não podia ser considerado um mediador que sofreu a mediação do pecado em nosso lugar e, assim, satisfez ajustiça de Deus. Ao contrário, ele foi um mediador porque, em sua pessoa, uniu Deus e a humanidade. A essa união ele permaneceu fiel até a morte. Em comunhão com Deus e a humanidade, uma comunhão que manteve até o fim, ele não tanto "satisfez" - essa expressão é insuficiente - mas glorificou plenamente ajustiça de Deus e, assim, assegurou também ressurreição e vida. Não é tantopor Cristo mas *em* Cristo que gozamos de perdão e paz, ressurreição e vida. No pensamento de Chantepie de la Saussaye, a substituição não é - para usar as palavras de Ritschl - exclusiva, mas inclusiva."[5]

Inicialmente, a teologia moderna teve pouco interesse na doutrina da expiação *(verzoening).*[1]" Em termos de sua origem, essa teoria foi muito mais um fenômeno científico que religioso, tendo nascido sob o impacto da nova ciência da natureza e o criticismo histórico da Escritura. Com respeito ao pecado e à expiação, ela foi marcada por grande sobriedade, pois tinha uma alta estima pela disposição moral dos seres humanos e estava contente com Jesus como profeta, exemplo e ideal moral.[11]7 O pecado, alegava-se, não é resultado de uma queda e não passa de pais para filhos, mas é um defeito necessário que será gradualmente superado. Ele é uma fase no desenvolvimento humano, um "ainda não ser" aquilo que os seres humanos devem ser e serão em harmonia com sua natureza. Nenhuma necessidade de expiação, portanto, foi sentida: o próprio Deus desejou o pecado como um elemento em seu programa de educação dos seres humanos e, portanto, como Pai, automaticamente os perdoaria na vida de cada pessoa que, com seriedade e perseverança, buscou o ideal moral. E isso, realmente, é verdadeiro sobre todas as pessoas. Todas elas estão viajando pela mesma estrada, estando apenas um pouco adiante de outras nesse caminho.

Considerado esse moralismo, não se fezjustiça à religião, e logo esse otimismo superficial foi tristemente frustrado. O poder do pecado, tanto no coração da pessoa quanto na raça humana, provou ser muito maior do que inicialmente se imaginava. Com o progresso da cultura, a impiedade e a infelicidade humana também aumentaram. Ás pessoas comuns provaram não ter estômago para a pregação da moralidade e voltaram para a igreja ou se reuniram em torno da proclamação do evangelho da Escritura. Consequentemente, emergiu, dos cír-

---

"[4]P. Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeteerdheid in Hunne Eigenaardigheid* ("Groningen: Scholtens, 1855), 181.

[115]H. Bavinck, *De theologie van Prof Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye,* 2a. ed.. (Leiden: D. Doniier, 1903), 48.

[116]Ver nota 2 acima.

[1,7]}. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk in Hare Grondbeginselen,* 2a. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), 1,41 Oss.; 11, 26ss.; *S. Hoekstra, *Godgeleerde BifS-agen* (1866), 273ss.; *idem. Grondslag, wezen, en openbaring van het godsdienstig geloof volgens de Heilige Schrift!* (Roterdã: Altmann & Roosenburg, 1861), 201.ss.

culos modernistas, um grande número de descontentes que, insatisfeitos com uma frígida pregação da lei, novamente ansiaram peia linguagem da ortodoxia, da organização eclesiástica, da confissão e da dogmática e que, em vista da culpa e do poder do pecado, começaram a sentir uma necessidade de expiação e redenção."[8] No entanto, não há uma forma modernista de suprir essa necessidade, pois, se a pessoa de Jesus não é mais que um ser humano, mesmo que seja um ser humano completamente santo, ele não pode ter uma importância maior para a vida religiosa do que é devido essencialmente - embora possa existir uma diferença de grau - aos profetas, apóstolos e pessoas piedosas."[9] Se, porém, alguém ainda continua a honrá-lo como o Cristo, o Filho de Deus^ o Senhor da igreja e assim por diante, essa pessoa torna-se culpada do culto sentimental de Jesus, corretamente condenado por Hartmann, Drews, Kalthoff, Schnehen, Naumann e outros.[120] Por essa razão, muitos, entre os modernos jovens, conduzidos por Hegel e Bolland, voltaram da figura desconhecida de Jesus para a ideia de Cristo nunca ultrapassada, que, sob outros nomes, ocorre virtualmente em todas as religiões, às quais o Cristianismo também deve sua existência e que dão expressão à ideia eterna de que, no mundo e na humanidade, Deus está gradualmente se libertando, pelo sofrimento e pela morte, do pecado e da miséria e, assim, entra em sua glória.[121]

Muito mais do que na Alemanha e na Holanda, porém, a doutrina da expiação é um tópico favorito no mundo de língua inglesa. Nem um ano se passa sem que novos estudos sobre ela vejam a luz do dia. Logo no início do século 19, a velha interpretação protestante da aliança feita na eternidade entre as três pessoas da Trindade geralmente continuou a exercer influência. Especialmente na teologia escocesa, a obra de Cristo foi associada e resguardada como o cumprimento dessa aliança.[122] Mas, pouco a pouso, essa doutrina da satisfação teve de se render a novas interpretações. O universalismo hipotético de Amyraut, segundo o qual Cristo morreu por todos os seres humanos com a condição da fé e arrependimento de sua parte também encontrou aceitação entre muitos presbiterianos da Inglaterra e da Escócia. Isso pavimentou o caminho para a teoria de Grotius de que o perdão não está realmente baseado na satisfação de Cristo, mas o sofrimento exemplar de Cristo cria a possibilidade de sua aplicação. Essa teoria foi aceita como escriturística e ortodoxa não somente por teólogos wesleyanos arminianos, mas também por muitos reformados. Até mesmo R. W. Dale, que se opôs muito fortemente à teoria moral, afirmou que Cristo não

"" *Cf e.g.,* Hylkema, "Hoe le oordeelen over hei slreven der malcontenten, hei besef van zonde te verdiepen", uma palestra dada na conferência de teólogos modernos cm maio dc 1905; Agnotus (Prof. Eerdmans), "Reactie of Vboruitgang", *Theologische Tijdschrift* 43/1-2 (1908), e a resposta mais ou menos negativa de A. Bruining, "Godsdicnst em Verlossingsbehoefte", *Teyler's Theo/ogisch Tijsdschrift* 8/1-2 (1910).

"'A. Bruining, artigo em *Chrisiusbeschouwingen onder modernen,* org. G. A. van den Bergh van Eysinga (Baarn: Hollandia, 1909), 3-41; Ver também os artigos de Hugenholtz, van Wijk, Niemeyer e Bruins no mesmo volume.

[120] A. Drews, *Die Christusmythe,* 183.

[121] Van den Bcrgh van Eysinga, *Chrisiusbeschouwingen,* 225-71.

[122] J. Walker, *The Theology «ml Tlieologians ofScolland, Chiefly of the Sevenleenth andEighteenth Centuries,* 2a. ed. (Edimburgo; T&T Clark, 1888), 67ss.

satisfez realmente a justiça de Deus com seu sofrimento e morte porque, em Cristo, o próprio Deus pagou o resgate, que, portanto, não pode ser pago a ele mesmo. No entanto, ele fez uma distinção entre justiça eterna abstrata e a vontade de Deus e tentou argumentar que essa justiça eterna, que se assemelha fortemente à justiça governamental de Grotius, tomou necessário o sofrimento de Cristo por causa da violação da lei.[123]

Outros, porém, seguindo muito mais adiante nesse caminho, mudaram cada vez mais o centro de gravidade da obra objetiva de Cristo para a mudança subjetiva que acontece nos seres humanos por meio da fé e do arrependimento. Horace Bushnell tentou explicar o sofrimento de Cristo totalmente à luz do caráter substitutivo de todo amor e também atribuiu ao amor que Cristo, em sua vida e em seu sofrimento, demonstrou por nós, um efeito que muda é renova as pessoas.[124] Dr. John McLeod Campbell igualmente inferiu o sofrimento de Cristo do amor de Deus, não de sua justiça. Cristo não assegurou o amor de Deus, mas foi ele mesmo um dom, uma demonstração, uma manifestação desse amor. Ele, portanto, foi nosso representante diante de Deus porque entrou em comunhão conosco, experimentou o mais profundo pesar pelo pecado como culpa diante de Deus e como a fonte de toda a nossa miséria. Seu sofrimento não foi uma punição lançada sobre ele por Deus. Ele sofreu porque viu o pecado com os olhos de Deus, condenou o pecado em plena harmonia com o Pai e nos mostrou, em sua vida e morte, o que o pecado humano significa para o coração paternal de Deus. Enquanto, por um lado, em virtude de sua união com Deus, ele condenou o pecado e pronunciou o seu amém sobre os juízos de Deus, por outro lado, em sua aceitação do sofrimento e em virtude de sua unidade com a humanidade, ele confessou nossos pecados diante da face de Deus e, ao fazer isso, ofereceu a Deus o perfeito arrependimento vicário, embora, é claro, o elemento subjetivo de um sentimento de culpa não estivesse presente nele. Por meio desse arrependimento vicário, Cristo adquiriu para nós expiação, uma expiação que é de natureza moral e espiritual, não legal, e não imputada a nós juridicamente, mas comunicada a nós mística e eticamente.[123]

Estreitamente relacionada a essa interpretação está a doutrina da expiação proposta posteriormente por Moberly. Ele primeiro examina os conceitos de punição, arrependimento e perdão. No processo, ele explica que todos os três são perfeitos e só cumprem seu propósito quando o próprio pecador aceita a punição como punição, com arrependimento, rompe com seu passado pecaminoso e, por sua perdoabilidade, faz com que o perdão de seus pecados seja possível e real: em outras palavras, quando o novo homem surge do velho. No entanto, o "homem" natural é incapaz de fazer isso por suas próprias forças. Portanto,

[123] R. W. Dale, *The Atonement,* 18a. ed. (Londres: Congregalional Union of Bngland and Wales, 1896).

[124] Horace Bushnell, *The Vicarious Sacrifwe, Grounded in Principies of Universal Obligation* (Nova York: C. Scribner's Sons, 1866).

[125] John McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement and Its Relation to Remission of Sins and Eternal Life,* 6a. ed. (Londres: Macmillan, 1886); *cf* H. F. Henderson, *The Religioits Controversies of Scotland* (Edimburgo: T&T Clark, 1905), 147-81: "The Row Heresy".

Cristo apareceu sobre a terra para, por meio de sua "santidade penitencial" e de seu "sacrifício de suprema penitência", aceitar completamente a punição do pecado e, assim, transformá-la em expiação, fazer uma confissão perfeita de pecado e romper completamente com ele e para adquirir o perdão que Deus só pode conceder na forma de uma confissão perfeita. Sendo um com Deus, pôde avaliar o pecado dessa forma e tomá-lo sobre si, mas, por sua união com a humanidade, ele também pôde, dessa forma, expiá-lo em nosso favor, e, por meio de seu Espírito, por meio da igreja e do sacramento, comunicar ao seu povo os benefícios adquiridos de expiação, arrependimento e perdão.[126]

O ponto de gravidade ainda mais enfaticamente foi mudado do lado objetivo para o subjetivo da expiação por Thomas Erskine, Maurice, Kingsley, F. W. Robertson e outros. Eles, de fato, interpretaram a vida e a morte de Cristo especialmente do ponto de vista de que ele, o ser humano santo e verdadeiro, se afundou em nossas tristezas, tomou sobre si todas as enfermidades, tornou-se pecado por nós e se identificou com os pecadores. Em todo esse processo, ele se entregou totalmente à santa vontade de Deus, mas também deu uma tal demonstração de amor que induziu as pessoas a amarem a Deus e a se consagrarem a ele.[127] Semelhantemente - mas com muito menos entusiasmo e profundidade - para R. J. Campbell, o valor da vida e morte de Jesus é que ele, o humano santo e divino, até o fim permaneceu fiel ao seu chamado e se entregou completamente ao seu Pai. A essência da expiação consiste "na asserção da unidade fundamental de toda existência, a unidade do indivíduo com a raça e da raça com Deus". Todos os sacrifícios e todos os atos de autonegação dão expressão a essa ideia. Mas a vida e a morte de Jesus são o ponto focal e a coroa do processo duradouro da expiação da humanidade na qual a individualidade humana é vencida e a raça humana é conduzida a Deus. Ora, esse processo de expiação também deve ser repetido em nós. O mesmo espírito que residia em Jesus é, potencialmente, o espírito da raça humana como um todo. A natureza de Cristo, isto é, o ideal do humano santo e divino, está potencialmente presente em cada ser humano e deve - sob a influência do exemplo de Jesus e da operação de seu Espírito - ser despertado em nós e gerar uma vida de amor e autossacrifício.[128]

Semelhantemente, na França e na Suíça, a doutrina da satisfação vicária gradualmente abriu caminho para a interpretação mística, ética ou moral da obra de Cristo.[129] De acordo com Ménégoz, por exemplo, a morte de Cristo

---

[126] R. C. Moberly, *Atonement and Personality,* 6a. ed. (Londres: Murray, 1907).

[127] Thomas Erskine, *The Unconditiomd Freeness ofIhe Gospel: In Three Bsgays* (Boston: Crocker & Brevvsler, 1828); F. D. Maurice, *The Doclrine ofSacrifice Deducedfrom Scriptures* (Cambridge: Macmillan, 1854).

[128] R. J. Campbell, *The New Theology* (Nova York: Macmillan, 1907); *cf* também F. L> Godet, *The Atonement in Modem Religious Thought: A Theological Symposium* (Londres: Clarke, 1900); A. C. Lyttelton, "The Atonement", in *Lux Mundi,* org. C. Gore (Londres: J. Murray, *1892), 201-29; G.* B. Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation* (Edimburgo: T&T Clark, 1905); W. Porcher Dubose, *The Soteriology of the New Testament* (Nova York: Longmans, Green, 1906); H. C. Beeching e A. Nairne, *The Bible Doctrine of Atonement* (Londres: Murray, 1906).

[129] *Cf.* F. Godet, "L'expiation", *Bulletin théologique* (1860); E. De Pressensé, "Essai sur le dogme de la redemption", *Bulletin théologique* (1867); L. Durand, "Élude sur la redemption", *Revue de Théologie et de Philosophie 22* (1889): 337-70; C. Sécretan, *Théologie el religion* (Lausanc: Arthur Immer, 1883), 45; J. Bovon, *Étade sur*

foi uma consequência necessária de sua fidelidade ao seu chamado messiânico e, ao mesmo tempo, uma revelação da seriedade do pecado e da solidariedade da raça humana. No entanto, a ideia de que essa morte foi exigida por Deus e necessária para a expiação dos pecados não é uma parte do evangelho original de Jesus - que proclama o perdão gracioso de pecados - mas só foi acrescentada posteriormente por Paulo. Apesar disso, diz Ménégoz, a morte de Cristo é uma fonte de bênçãos para a raça humana e podemos participar dela quando nos unimos com ele e nos tornamos um organismo com ele pela fé.[130] Apesar de todas essas reconstruções modernas, a confissão do sofrimento e da morte vicária de Jesus permanece viva na igreja e ainda é com frequência mais ou menos enfaticamente defendida na teologia.[131]

## JESUS, O MEDIADOR

[381] Desde o início, a crença de que Jesus é o Cristo foi o coração e o núcleo da confissão cristã. O próprio Jesus afirmou publicamente que era o Cristo. Como resultado dessa crença, os cristãos se tornaram uma seita particular em oposição ajudeus e gentios. Por causa do nome "Cristo", os crentes de Antioquia foram pela primeira vez chamados "cristãos" (At 11.26). Nos escritos apostólicos, portanto, os nomes "Jesus" e "Cristo" foram muito cedo associados da forma mais estreita possível e eram mutuamente explicativos, assim como a pessoa de Cristo é conhecida por sua obra e a obra de Cristo é conhecida por sua pessoa. O nome, que é reproduzido em grego por ΙΤΙΟΟΟΰÇ e em latim por *Jesus, Jhesus* ou *Hiesus,* era um nome comum entre os israelitas

---

*l'oeuvre de la rédemption,* 6 vols. (Lausanc: Bridei, 1893-96); A. Sabaticr, *The Doctrine of lhe Alonement and lis: Histórica! Evolution,* Irad. Victor Lculittc (Nova York: Putnam, 1904); *G. Frommcl, *La fsychologie dupardon dans ses rapports avec la croixt deJésus Christ* (1905).

[130] E. Ménégoz, *La mort deJésus et le dogme de Vexpiation* (Paris: Fischbachcr, 1905).

[131] Além das obras já citadas, *cf* também A. Tholuck, *Die Lehre von der Siinde vom Versõhner* (Gotha: F. A. Pcrthcs, 1862); A. F. C. Vilmar, *Dogniatik,* 2 vols. (Gütcrsloh: C. Bertelsmann, 1874), §48; E. Bõhl, *Dogniatik* (Amsterdã: ScheiTer, 1887), 361ss.; J. I". Bula, *Die Versõhnung des Menschen mit Gutt durch Christum, oder, die Genuglhung* (Basileia: F. Schneider, 1874); W. Kõlling, *Die satisfaction viçaria: Das ist der Lehre von der stellvertretenden Genugtliuung des Herm Jesu, 2* vols. (Gtitersloh: Bertelsmann, 1897-99); J. H. A. Ebrad, *Christliche Dogniatik,* 2a. ed., 2 vols. (Konigsberg: A. W. Unzer, 1862-63), §396ss.; *idem, Die Lehre von der stellvertredenden Genugtliuung in der heiligw\ Sclirift begründet* (Kõnigsberg: A. W. Unzer, 1857); O. Bensovv, *Die Lehre von der Versõhnung* (Gütcrsloh: Bertelsmann, 1904); C. Hodgc, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribncr's Sons, 1888), II, 480ss.; W. G. T. Shcdd, *Dogmatic Theology,* 3a. cd., 3 vols. (Nova York: Scribncr, 1891-94), II, 378ss.; A. A. Hodgc, *The Atonement* (1907; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1974); B. B. Warfield, "Modem Thcories of the Atonement", *Princeton Theological Review* I (1903): 81-92; R. S. Candlish, *The Atonement: Its Reality, Completeness, and Extent* (Londres: T. Nelson & Sons, 1861); H. Martin, *The Atonement in Its Relations to the Covenant, the Priestliood, the Intercession of Our Lord* (Londres: James Nisbet, 1870; Edimburgo: Knox Press, 1976); J. S. Lidgctt, *The Spiritual Principie of the Atonement as a Satisfaction Made to Godfor the Sins of the World,* 2a. cd. (Londres: Charles H. Kellcy, 1898); J. Denney, *The Death of Christ: Its Place and Intmpretation in the New Testament* (Londres: Hodder & Stoughton, 1909); *idem, The Atonement and the Modem Mind,* 2a. cd. (Londres: Hodder & Stoughton, 1908); J. Stalkcr, *The Atonement* (Londres: Hodder & Stoughton, 1908); M. d'Aubigné, *Vexpiation de la croix* (Paris, 1867); H. Bois, "La néccssité de Fexpiation", *Revue de théologie de Montauhan* (1888); *idem,* "Expiation ct solidarité", *Revue de théologie de Montauban* (1889); A. Grctillat, *Exposé de Théologie Systématique,* 4 vols. (Paris: Fischbachcr, 1885-92), IV, 300ss.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics.* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribncr, Armstrong, 1874), §108ss.; J. A. C. Van Leeuwen, *Versoening* (Utrecht, 1903); G. Vellenga, "De voldoening; I, II", *Tlieologische Stmtiãi* 24 (1906): 269-89, 377-97.

e ocorre no Antigo Testamento em não menos que quatro formas. Às vezes o nome é escrito como (Dt 3.21; Jz 2.7) ou como AU7ÍiTl (Êx 17.9; Nm 13.16; Js 1.1; Jz 2.6; ISm 6.14, 18; 2Rs 23.8; Ag 1.1; Zc 3.1), e às vezes ocorre também na forma abreviada (Nml3.8; 2Rs 15.30; Os 1.1; Ne 10.23) ou (Ed 2.2, 6; Ne 7.7, 11, 39; ***etc.).***

Ainda não foi plenamente explicado como a forma mais longa "Jehoshua" pode ser abreviada como "Jeshua", nem como o*yod* pôde ser completamente excluído no nome Oséias. A derivação do nome também não foi cientificamente determinada. No passado, os estudiosos costumavam ler o nome "Jehoshua" como a terceira pessoa do imperfeito hiphil (juntamente com a forma ytínîT], SI 116.6) do verbo de forma que o significado era "ele ***(i.e.,*** Yahweh) ajudará" ou "Yahweh salvará". Hoje em dia, muitos estudiosos interpretam o nome como composto dc ÍPP e UIU?, de forma que seu significado é "Yahweh é nosso auxílio" ou "Yahweh é nossa salvação" ***(cf.*** aprox. amesma combinação, em ordem inversa, no nome YP^IZH, Is 1.1).[132] Desde tempos antigos o nome está relacionado com o verbo 57ljT, "ajudar" ou "salvar". Moisés intencionalmente deu a Oséias, filho de Num, o nome Josué (Nm 13.8, 16) e, em Mateus 1.21, José, sob ordem expressa do anjo, deu a seu filho o nome Jesus, porque ele salvaria seu povo de seus pecados. Embora, ocasionalmente, o nome fosse, mais tarde, possuído por outras pessoas (At 7.45; Hb 4.8; Cl 4.11), ele pertence a Jesus de uma forma totalmente exclusiva. Reconheço que os jesuítas, posteriormente, também se chamaram por esse nome mas, ao fazerem isso, assumiram um título que ninguém tem o direito de reivindicar, porque, somente Cristo é o Salvador. Além disso, por meio de seu sistema e conduta, em muitas ocasiões eles desgraçaram o próprio nome. Os crentes portanto, se chamam todos pelo nome de Cristo, pois esse não é um nome pessoal e histórico, mas o nome oficial, e, em comunhão com esse Cristo, eles são ungidos como profetas, sacerdotes e reis. Em adição a esse nome oficial, Cristo recebeu muitos outros nomes na Escritura. Ele é chamado de Filho de Deus, o unigénito, o amado Filho de Deus, o Verbo, a imagem de Deus, o resplendor da glória de Deus e a imagem exata de seu próprio ser, o primogênito de toda a criação, o verdadeiro Deus e a vida eterna, Deus bendito acima de todos (ou talvez mais corretamente: Deus bendito para sempre [Rm 9.5]), Emanuel. Além disso, ele é chamado de Filho do Homem, o filho de José e de Davi, o Nazareno [Mt 2.23], o galileu, o santo ejusto, o segundo Adão, o Senhor do céu, o primogênito de todas as criaturas e o primogênito dos mortos. Finalmente, em termos de seu ofício e obra, ele é chamado de mestre, sacerdote, grande sacerdote, sumo sacerdote, Servo do Senhor, Cordeiro de Deus, Senhor da glória, Senhor dos senhores, cabeça da igreja, noivo da igreja, pastor e guardião de almas, autor e consumador da fé, autor da salvação, o caminho, a verdade e a vida, o pão da vida, o príncipe da vida, a ressurreição e a vida, o pastor das ovelhas, a porta das ovelhas, a luz do mundo, a brilhante estrela da manhã, o leão da

[132] ***Cf.*** E. Nestle "Jesus", ***DC.*** I, 860.

tribo de Judá, o amém, a testemunha fiel e verdadeira, o Alfa e o Ômega, o primeiro e o último, o início e o fim, o juiz de vivos e de mortos, o herdeiro de todas as coisas, por quem, em quem e para quem são todas as coisas que foram criadas. Todos esses nomes provam suficientemente a incomparável dignidade e o lugar totalmente único de Cristo.[133]

A palavra [A]eotTric ocorre na Septuaginta, Jó 9.33. Ela denota o libertador ou auxiliador (juiz, árbitro) a quem Jó desejou que ficasse entre ele mesmo e Deus. No Novo Testamento, o nome é dado somente a Moisés (G1 3.19-20) e a Cristo (ITm 2.5; Hb 8.6; 9.15; 12.24), enquanto o verbo [leoïTeueiy [agir como intermediário, intervir] é usado somente uma vez para Deus (Hb 6.17). Em geral, a palavra denota uma pessoa que toma uma posição entre duas partes com o intuito de produzir união ou reconciliá-las (Dt 5.5) e é, portanto, eminentemente adequada para descrever o lugar da pessoa de Jesus e o caráter de sua obra. A ideia de uma mediação, como já vimos anteriormente, é parte integrante dc todas as religiões, mas não - nos adivinhos e nos magos, nos sacerdotes e reis - alcança realização. Até mesmo Moisés só recebe esse nome de forma provisional, em um sentido temporário e exemplar, pois, embora fosse fiel na casa de Deus, estava ali apenas como um servo para testemunhar as coisas que Deus falaria a seu povo mais tarde (Hb 3.5); embora tenha recebido a lei, recebeu-a não diretamente de Deus, mas por meio de anjos (G1 3.19). Embora fosse mediador, realmente estava com o povo e contra Deus e recebeu a lei não somente para Israel, mas também para si mesmo (Jo 1.17). Cristo, porém, está acima da casa dc Deus como Filho (Hb 3.6) porque é o Filho por quem Deus fala conosco, a quem ele designou herdeiro de todas as coisas, e pelo qual também criou o universo (Hb 1.1-2). Ele não é uma terceira parte que, vindo de fora, intervém entre Deus e nós, mas é o Filho de Deus, o resplendor de sua glória e a imagem exata de seu ser, um participante da essência de Deus, dos atributos de sua natureza e, ao mesmo tempo, o Filho do Homem, cabeça de uma nova humanidade, Senhor da igreja. Ele não está entre duas partes: ele *é* essas duas partes em sua própria pessoa.

Sobre essa mediação dc Cristo, surgiu uma disputa nada insignificante no século da Reforma. Em oposição a Osiander, que afirmava que a justiça ontológica de Deus em Cristo era a "matéria" da justificação, Stancarus, professor em Königsberg, defendia a proposição de que Cristo era o mediador apenas segundo sua natureza humana e só podia nos justificar com base em sua justiça humanamente adquirida.[134] Para apoiar essa posição, ele podia recorrer a Agostinho, Lombardo, Tomás de Aquino e outros, que disseram que Cristo era o mediador "somente porque é humano, porque, sendo Deus, ele não é um mediador, mas igual ao Pai",[135] e esses teólogos eram muito mais estimados por Stancarus do

[A]"Para o significado dc Iodos esses nomes, *cf* B. B. Warfield, *The Lordof Gloiy* (Nova York: American Traet Society, 1907).

[114]K. Bcnrath (Schmidt), "Stancarus", *PREJ,* XVIII, 752-54.

[1,5] Agostinho, *CilJ\'of God,* XI, 2*; idem, Confessions,* X, 40; I'. Lombardo. *Senl.,* III, dist. 19; Tomás de Aquino. *Summa theoi,* III, q. 26, art. 2.

que pelos reformadores. "Um Pedro Lombardo", ele dizia, "é mais importante que cem Luteros, duzentos Melanchthons, trezentos Bullingers, quatrocentos Pedros Mártir e quinhentos Calvinos - que, se fossem esmagados todos juntos em um pilão, nem assim produziriam um grama sequer de verdadeira teologia." Os teólogos luteranos e reformados, resistindo a essa interpretação com o máximo vigor, afirmaram que Cristo era o mediador em ambas as naturezas, que foi designado como tal desde a eternidade e que também tinha cumprido o ofício de mediador já nos dias do Antigo Testamento.[136] Os estudiosos católicos, por outro lado, embora afirmassem que Cristo só era mediador em sua natureza humana, tinham de admitir que, para que Cristo fosse mediador, ele tinha de ser tanto Deus quanto homem, que ambas as naturezas, juntas, Constituíam o pressuposto e a base da mediação. Eles ainda podiam dizer, portanto, que Cristo realizou suas obras mediatoriais - auto-oferecimento, sofrimento e morte - em sua natureza humana e, portanto, que essa natureza era o único "princípio pelo qual", o "princípio formal" da obra do mediador.[137] Essa separação entre a pessoa e a obra do mediador, porém, não pode ser mantida. O elemento peculiar das obras mediatoriais é precisamente que elas são realizadas por uma pessoa que possui ambas as naturezas. Isso não significa dizer - como Petavius acusa os luteranos e reformados de fazer[138] - que eles atribuem a obra do mediador somente à natureza divina de Cristo em isolamento da natureza humana. O Filho é mediador não segundo sua natureza divina como tal, como sendo um e igual ao Pai e ao Espírito, mas segundo essa natureza divina *em dispensação,* "no sentido de que, por uma dispensação voluntária da graça, se submete a ela".[139] A Escritura, portanto, repetidamente diz que Cristo, em sua natureza divina, era sujeito a humilhação (Jo 1.14; 2Co 8.9; Fp 2.6) e os pais da igreja se expressaram de forma semelhante.[140] Agostinho, Lombardo e Tomás de Aquino criam nada menos que Cristo era e podia ser mediador não por sua natureza divina como tal (em isolamento de sua natureza humana), mas apenas como o Filho de Deus encarnado. Por fim, os próprios teólogos católicos romanos novamente tiveram de defender essa posição contra Stancarus.

## 0 TRIPLO OFÍCIO DE CRISTO

Escondida, aqui, ainda há outra diferença, pois, se Cristo só é mediador em sua natureza humana, como Berlamino e Petavius alegam, ele não pode ter sido mediador antes de sua encarnação, mas só começou a sê-lo no momento de sua concepção. De fato, portanto, o período do Antigo Testamento ficou sem um

[136] J. T. Miiller. *Die symbolischen Biicher der evangelisch-lutherischen Kirclte,* 8a. cd. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 622, 684; J. Gerhard, *Luci theologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), IV, 325; J. A. Quenstedt, *Theologia,* III, 273; J.Calvino, em duas cartas. *Corpus refi,* XXXVII, 337-58; os ministros de Zurique, em duas cartas, ver K. Benrath, "Stancarus", *PRE*[1], XVIII, 753; A. Polanus, *Synl. Tlieol,* 430; F. Turretin, *Instilules of Elenctic Theology,* XIV, q. 2.

[137] "R. BeJarmino, "De Christo", *Controversiis,* V, cc. 1-8; D. Petavius, "De incarn.", *Op. tlieol,* VII, cc. 1-4.

[138] D. Petavius, "De inçam.", *Op. theoL,* XII, 4, 9.

[139] Em A. Polanus, *Synl. theol.,* 430.

[140] "D. Petavius, "De incarn.", *Op. theol.,* XII, I.

mediador.[141] Mas embora seja verdade que Cristo se tornou carne somente na plenitude do tempo, ele foi escolhido e designado mediador desde a eternidade. Não se pode objetar a isso dizendo que também Davi, Salomão e outros foram escolhidos e, nesse sentido, ungidos desde a eternidade. A grande diferença aqui é que, antes de sua concepção, Davi, Salomão e todas as pessoas eleitas existiam somente na mente e no decreto de Deus, enquanto que o Filho estava no princípio com Deus e era Deus. Sua eleição como mediador não ocorreu independente dele, mas tem o caráter de um "pacto de salvação" *{pactum salutis).* A obra de redenção é uma obra conjunta do Pai, do Filho e do Espírito e foi implementada imediatamente depois da queda pelas três pessoas. No mesmo sentido em que o Pai era o Pai de seus filhos desde a eternidade, o Filho foi designado como mediador desde a eternidade e começou sua obra como mediador imediatamente depois da queda. Já no tempo do Antigo Testamento, ele era ativo como profeta, sacerdote e rei.[142] O mundo caído foi imediatamente entregue ao Filho como mediador com o propósito de expiação e redenção e, na plenitude do tempo, aquele que já era mediador se manifestou na carne (1 Jo 1.2; 3.5, 8). Isso explica por que o ofício real de Cristo se destaca: no Antigo Testamento, ele é especialmente delineado e pregado em sua realeza, e, com esse título, ele age especialmente entre seu povo. No entanto, esse reinado de Cristo é muito diferente do reinado dos governantes terrenos. Ele é prefigurado no reino teocrático de Davi, que é essencialmente diferente do de outros reis. Esse é um reinado no nome de Deus, sujeito à vontade de Deus, destinado a dirigir todas as coisas para a honra de Deus. Esse não é um reinado de violência e armas, é exercido e governa de uma forma muito diferente e superior. Seu governo é exercido pela Palavra e pelo Espírito, pela graça e pela verdade, pela justiça e pela retidão. Esse rei, portanto, é, ao mesmo tempo, profeta e sacerdote. Seu poder é destinado a ser usado a serviço da verdade e da justiça.

Como o reinado de Cristo é totalmente exclusivo, porém, muitos teólogos objetam em falar nesse ofício real ou, no caso de Cristo, usam o título real metaforicamente.[143] De fato, muitos consideram melhor, no caso de Cristo, falar não em ofício, mas em um chamado pessoal, pois a ideia de ofício pertence a uma comunidade jurídica, enquanto o reino de Deus é um reino de amor, não de justiça.[144] "Ofício" é, de fato, distinto de profissão, ocupação ou posição pelo fato de que pressupõe um governo, está baseado em uma designação por esse governo e envolve alguém que serve esse governo pessoalmente, não por pagamento. Precisamente por essa razão, porém, "ofício" é a palavra que deve ser usada com respeito a Cristo, pois ele não assumiu a dignidade do próprio mediador: Deus escolheu, chamou e o designou (SI 2.7; 89.19-21; 110.1-4; 132.17; Is 42.1; Hb 5.4-6). O nome "Cristo" não é um nome profissional, mas o nome de um ofício, um título, uma dignidade que Jesus pode reivindicar porque

[141] D. Petavius, "De incarn.", *Op. lheol.,* XII, 4, 10.

[142] Agostinho, in H. Reuter, *Augustine Studien* (Gotha: Perthes, 1887), 93.

[143] I. A. L. Wegscheider, *Insl. theol,* §144; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk,* I, 369ss.

[144] A. Ritschl. *Justijication and Reconciliation,* III, 425.

foi escolhido pelo próprio Deus. Na antiga aliança, especialmente os reis eram ungidos (Jz 9.8, 15; 1Sm9.16; 10.1; 16.13; 2Sm 2.4; 5.3; 19.10; 1Rs 1.34,39; 2Rs 9.1-3; 11.12; 23.30), provavelmente com óleo santo (1Rs 1.39; SI 89.20). "Ungido era o título do rei teocrático (SI 20.6; 28.8; 84.9; 89.38; *etc.).* A unção com óleo era um símbolo de consagração divina, de estar equipado com o Espírito de Deus (ISm 10.1, 9, 10). Essa foi a unção - não em um sentido externo e simbólico, mas em um sentido verdadeiramente espiritual - que Cristo recebeu (Is 11.2; 42.1; 61.1; SI 2.6; 45.7; 89.20; Lc 4.18; Jo 3.34; At 4.27; 10.38; Hb 1.9) por ocasião de sua concepção pelo Espírito Santo (Lc 1.35) e em seu batismo ministrado por João (Mt 3.16; Mc 1.10; Lc 3.22; Jo 1.32). Seu reinado também foi tão real quanto sua unção, do qual o reinado do Antigo Testamento foi apenas uma sombra. O reinado teocrático de Davi foi apenas uma fraca prefiguração dele e recebeu seu pleno cumprimento no reinado de Cristo. Cristo é rei em um sentido muito maior e muito mais verdadeiro do que Davi e Salomão, pois era parte integrante de ideia de um rei teocrático que ele tinha de ser um homem segundo o coração de Deus e não podia se exaltar, como um tirano, acima de seus irmãos (Dt 17.14-20). Como os reis de Israel não se conformaram a essa lei real, a profecia aguardou um rei melhor que, sendo ele mesmo o ungido do Senhor e o servo de Deus, governaria seu povo pela verdade e pela justiça e conquistaria seus inimigos. Como esse rei, Cristo assume seu ministério público. Ele funda um reino de Deus que, embora agora só exista ainda espiritual e moralmente, está destinado a, um dia, se manifestar também externa e fisicamente na cidade de Deus, da qual todos os ímpios são banidos e Deus será tudo em todos. E, como ele é esse rei, um reino no sentido pleno e verdadeiro, seu reinado também inclui os ofícios profético e sacerdotal.

[382] Muitos teólogos, porém, objetam ao ofício triplo de Cristo sobre o fundamento de que um ofício não pode ser distinguido dos outros.[145] Na verdade, nem uma só atividade de Cristo pode ser restrita exclusivamente a um ofício. Suas palavras são uma proclamação da lei e do evangelho e, assim, apontam para o ofício profético; mas ele fala como quem tem autoridade e todas as coisas obedecem seu comando (Mc 1.22; 4.41; Lc 4.32; *etc.)* 1 ele se chama de rei e vem ao mundo para dar testemunho da verdade (Jo 18.37). Seus milagres são sinais de seu ensino (Jo 2.11; 10.37; *etc.),* mas também uma revelação de compaixão sacerdotal (Mt 8.17) e de seu poder real (Mt 9.6, 8; 21.23). Em sua oração intercessória, fica evidenciado não somente seu ofício sacerdotal, mas também seu ofício real (Jo 17.2, 9-10, 24). Sua morte é uma confissão e um exemplo (1Tm 6.13; IPe 2.21; Ap 1.5), mas também um sacrifício (Ef 5.2) e uma demonstração de seu poder (Jo 10.18). A dogmática fica confusa, portanto, quanto a que coisas da vida e das obras de Jesus devem ser atribuídas

[145] No passado, já entre os socinianos, Ernesti, Doederlein e outros e, em tempos modernos, em A. Ritschl, *Rechtfertigung and Versöhnung,* I, 520ss; *idem, Justification and Reconciliation,* III, 408ss.; P. Lobstein, "Études critiques de dogmatique protestante", *Revue de théologie et de philosophie* 24/2 (março de 1891): 171-212; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 2ª ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1884), II, 158; J. Kaftan, *Dogmatik,* 486, 531; Th. Häring, *Christian Faith,* II, 493ss.

a cada ofício em particular. São geralmente discutidos sob a rubrica do oficio profético de Cristo seu ensino, suas predições e milagres; sob a rubrica de seu ofício sacerdotal, seus atos de sacrifício, intercessão e bênção; Restam, então, para seu ofício real no estado de humilhação nada mais que o tributo oferecido pelos magos, a entrada em Jerusalém, a designação dos apóstolos e a instituição dos sacramentos - fatos isolados que podem, em parte, ser atribuídos também aos outros ofícios. Ainda mais difícil é a descrição da diferença no estado de exaltação, pois, embora a atividade profética de Jesus seja continuada no ensino de sua igreja pela Palavra e pelo Espírito, ele governa e protege sua igreja pela Palavra e pelo Espírito como rei e sua intercessão sacerdotal não é uma súplica, mas uma expressão da vontade real (Jo 17.24). Essa é, portanto, uma abordagem atomista que separa certas atividades específicas da vida de Jesus e atribui algumas ao seu oficio profético e outras ao seu ofício sacerdotal ou ao real. Cristo é o mesmo ontem, hoje e para sempre. Ele não apenas realiza atividades proféticas, sacerdotais e reais, mas ele mesmo é, em toda a sua pessoa, profeta, sacerdote e rei e tudo o que é, diz e faz manifesta essa dignidade tripla. Admito que, em uma atividade, é seu ofício profético que é mais evidente a nós, e, em outra, é seu ofício sacerdotal ou real que se destaca, e também é verdade que seu ofício profético vem à tona mais nos dias do Antigo Testamento do que nos dias em que andou pela terra; seu ofício sacerdotal é mais evidente em seu sofrimento e morte e seu ofício real é mais evidente em seu estado de exaltação. Mas, na verdade, ele possui todos os três ofícios ao mesmo tempo e exerce todos os três consistentemente ao mesmo tempo, antes e depois da encarnação, tanto no estado de humilhação quanto no de exaltação.

Porém, nem por isso é arbitrário falar dos três ofícios de Cristo, nem isso é uma imagem oriental que pode ser abandonada sem escrúpulos, nem um ofício pode ser reduzido aos outros dois. Embora não seja possível separá-los, a distinção entre eles certamente existe. Para ser um mediador, um salvador completo, ele tinha de ser designado pelo Pai para todos os três ofícios e equipado pelo Espírito para todos eles. A verdade é que a ideia de humanidade já abrange dentro de si essa tripla dignidade e atividade. Os seres humanos têm uma cabeça para saber, um coração para se entregarem e mãos para governar e conduzir. Correspondentemente, eles foram, no princípio, capacitados por Deus com conhecimento e entendimento, com justiça e santidade, com domínio e glória (bem-aventurança). O pecado que corrompeu os seres humanos infectou todas as suas capacidades e consistiu não somente em ignorância, insensatez, erro, mentira, cegueira e trevas, mas também em injustiça, culpa, degradação moral e em miséria, morte e ruína. Portanto, Cristo, tanto como Filho quanto como imagem de Deus, para si mesmo e também como nosso mediador e salvador, tinha de possuir os três ofícios. Ele tinha de ser um profeta para conhecer e revelar a verdade de Deus; um sacerdote para se dedicar a Deus e, em nosso lugar, oferecer-se a Deus; um rei para nos governar e proteger segundo sua vontade. Ensinar, reconciliar e conduzir; instruir, adquirir e aplicar a salvação; sabedoria,

justiça e redenção; verdade, amor e poder - todos os três são essenciais para a perfeição da salvação. Na relação Deus-humanidade de Cristo, ele é um profeta; em sua relação humanidade-Deus, ele é um sacerdote; em sua autoridade sobre toda a humanidade, ele é um rei. O racionalismo reconhece somente seu oficio profético; o misticismo, somente seu oficio sacerdotal; o milenarismo, somente seu oficio real. Mas a Escritura, consistente e simultaneamente atribuindo os três ofícios a ele, descreve-o como nosso principal profeta, nosso único sumo sacerdote e nosso rei eterno. Embora seja um rei, ele governa não com sua espada, mas com sua palavra e com seu Espírito. Ele é um profeta, mas sua palavra é poder e realmente acontece. Ele é um sacerdote, mas vive pela morte, conquista pelo sofrimento e é todo-poderoso por seu amor. Ele é sempre todas essas coisas em conjunção, nunca uma sem a outra: poderoso em palavra e em ação, como rei e cheio de graça e de verdade, em seu papel real.'[46]

## JUSTIÇA OU AMOR DE DEUS?

[383] Em toda a sua pessoa e obra, esse Cristo é uma revelação do amor de Deus. Os gnósticos, e especialmente Marcião, fizeram um contraste nítido entre o Deus de ira, de vingança e justiça, que se revela no Antigo Testamento, e o Deus de amor e graça, que, no Novo Testamento, se fez conhecido em Cristo.[147] No entanto, esse contraste é desconhecido na Escritura. Yahweh Elohim, no Antigo Testamento, embora seja justo, santo, zeloso de sua honra e cheio de ira contra o pecado, é também gracioso, misericordioso, ávido por perdoar e abundante em amor imperturbável (Êx 20.5-6; 34.6-7; Dt 4.31; SI 86.15; ***etc.).*** No Novo Testamento, Deus, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, é o Deus de toda graça e misericórdia (Lc 6.36; 2Co 1.3; IPe 5.10). Não há antítese entre o Pai e Cristo. Assim como Cristo é cheio de amor, misericórdia e pronto a perdoar, assim também é o Pai. São suas palavras que Cristo fala e suas obras que ele faz. O Pai é o Salvador (ocoxrip; Lc 1.47; 1Tm 1.1; Tt 3.4-5), aquele que, em Cristo, reconcilia o mundo consigo mesmo, não levando em conta as transgressões desse mundo contra ele (2Co 5.18-19). Cristo, portanto, por sua obra, não move inicialmente o Pai ao amor e à graça, pois o amor do Pai é antecedente e se manifesta em Cristo, que é um dom do amor de Deus (Jo 3.16; Rm 5.8; 8.32; Uo 4.9-10).

---

[146] H. Witsius, *Hermann" Witsii excercilaliones sacrae in symbolum quod apostolorum dicilur* (Amsterdã: Johannem VVolters, 1697), excrc. 10; W. Ames, *The Marrow of Theology,* trad. c org. John D. F.usden (Grand Rapids: Baker, 1983), I, 19, II; M. Lcydekker, *De veritate religiiam reformatae* (lltrecht: Rudolph à Zyl, 1688), IV, 9, 13; F. Schlcicrmaeher, *Christian Faith,* §102; A. E. Biedermann, *Christliche Dogniatik,* II, 235ss.; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Alfred Cave e Rev. J. S. Banks, cd. Rev., 4 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1888), III, 381ss.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* IV, 2, Sss.; J. II. A. Ebrard, *Christliche Dogniatik,* §399; M. Káhlcr, *Die Wissenschaft der Cjtoistlichen Lehre,* 3a. cd. (Leipzig: A. Deichcrt, 1905), 347; A. von Octtingen, *Lutlierische Dogniatik,* 2 vols. (Munique: C. H. Bcck, 1897), III, 177ss.; G. F. K. Miillcr, "Jesu dreifaches Amt", *PRE[3],* VIII, 733-41; C. Hodgc, *Systematic Theology,* II, 459ss.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* II, 353ss.; A. Kuypcr, *De Heraut,* 509.

[147] *Cf* H. Bavinck, *Refonned B^gnatics,* II, 221-28 (#206).

Em Romanos 3.25-26, Paulo diz que Deus propôs Jesus para que todos vejam tanto uma expiação, pela fé, em seu sangue, quanto uma demonstração da justiça de Deus. A esse respeito devemos, sem dúvida, pensar na justiça como um atributo de Deus que - por causa de sua tolerância, sem expiação, dos pecados cometidos no passado por judeus e gentios sob o regime da paciência de Deus - parecia não se manifestar e, portanto, não existir. No tempo presente, na plenitude do tempo, foi necessário, portanto, que Deus propusesse Jesus como uma expiação, por meio de seu sangue, para provar que éjusto e pode justificar aqueles que crêem em Jesus. Mas aqui, também, a justiça de Deus não é vista como estando em conflito com sua graça e amor. Afinal, a justiça foi demonstrada não em que, por meio dela, os pecadores foram punidos por suas transgressões, mas em que, por meio dela, Cristo foi proposto como expiação por meio de seu sangue, de forma que, no perdão de pecados, o próprio Deus provou ser justo e, ao mesmo tempo, pôde justificar o crente. A justiça de Deus, na Escritura, consiste, antes de tudo, no fato de que elejulga de formajusta, não considera o culpado como inocente e o inocente como culpado; e, também, em que ele ajuda, salva e reconhece a causa justa do pobre, do indigente, aqueles que, embora sejam pessoalmente culpados, materialmente têm o direito ao seu lado. No último sentido, a justiça é semelhante à misericórdia, fidelidade e verdade, mas é sempre distinta daquelas qualidades em que focaliza a anomalia que existe entre os direitos de uma pessoa e o estado no qual essa pessoa se encontra."[48] Aqui, também, em Paulo, a justiça de Deus, embora não seja idêntica à sua bondade, misericórdia, fidelidade ou verdade é ainda muito menos oposta a tudo isso. De fato, ela foi precisamente o atributo de Deus que deu Cristo como uma expiação, de forma que Deus pôde perdoar os pecados pela graça ao mesmo tempo em que preservou ajustiça. Portanto, não há algo como um conflito entre ajustiça de Deus e seu amor. Em nosso estado pecaminoso, pode nos parecer dessa forma, mas, em Deus, todos os atributos são um e são plenamente consistentes uns com os outros.

Dessa forma, por um lado, devemos rejeitar a noção de que Cristo era somente uma revelação da justiça punitiva de Deus. O Deus de revelação, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, não é um Deus pagão, cuja malvadeza e ódio contra as pessoas devem ser afastados por uma série de sacrifícios. O sacrifício, na Escritura, também no Antigo Testamento, possui um caráter muito diferente: pressupõe a aliança da graça. Se o Deus de revelação fosse um Deus pagão, inevitavelmente surgiria um contraste gnóstico entre o Pai e o Filho que elevaria o Filho à qualidade de Deus de graça, muito acima do Pai, como Deus de vingança e separaria o Antigo e o Novo Testamentos, criação c recriação, natureza e graça. Por outro lado, Cristo não deve ser visto apenas como uma demonstração do amor de Deus, pelo menos não do amor como frequentemente o concebemos

[48] *Ibid.*

e que é totalmente diferente do amor de Deus na Escritura.[149] Nesse caso, afinal, não somente o sofrimento e a morte de Cristo, que a Escritura, sem dúvida, descreve como uma punição pelo nosso pecado, permaneceriam completamente inexplicados, mas a palavra de Paulo - de que Deus propôs Cristo como expiação para que pudesse se provar justo e justificar aqueles que crêem em Jesus - seria diretamente desmentida. Em Romanos 3.21-26, a ideia central é que, no evangelho, Deus manifestou sua justiça *sem levar em consideração a lei,* independentemente da lei. De acordo com a lei, Deus só pode manifestar sua justiça condenando todas as pessoas, pois todas elas são Culpadas e objeto de sua ira. Nenhum ser humano pode ser justificado pelas obras da lei (Rm 3.19-20, 23). Entretanto, o milagre do evangelho consiste em que Deus manifesta sua justiça *sem levar em consideração a lei* de uma forma que o capacita a permanecer justo e, em virtude (não apesar) dessa justiça, justifica aqueles que creem em Jesus e que, em si mesmos, julgados segundo a lei, são ímpios (Rm 4.5). Isso se tornou possível porque Deus propôs Cristo como expiação, pela fé, em seu sangue. A esse respeito, portanto, ao falarmos da justiça de Deus, não devemos pensar no atributo de Deus segundo o qual ele condena e pune o pecador segundo a lei (embora, na dogmática, ajustiça punitiva de Deus também seja geralmente contada como sua justiça) mas, ao contrário, como a propriedade de Deus segundo a qual, no evangelho, ele absolve e justifica aqueles que creem em Jesus. Ajustiça de Deus brilha mais fortemente no fato de que, no evangelho, independentemente da lei, ele, de forma justa, perdoa pecadores. Ela não é oposta à graça, mas, em certo sentido, a inclui. No sacrifício expiatório de Cristo, pela fé, ela abriu caminho para justificar o ímpio pela graça, e a graça pela qual somos justificados se realizou na forma de justiça e retidão. "Escondido atrás da ira, como agente final, está o amor, assim como o sol se esconde atrás de nuvens de chuva" (Delitzsch).[150]

[384] Isso conduz, automaticamente, à questão, frequentemente discutida, se essa forma de justiça foi necessária para Deus revelar sua graça ou se ele também podia perdoar pecados sem satisfação. Duns Scotus partiu do "absoluto domínio de Deus" e afirmou que a encarnação e a satisfação foram determinadas somente pela vontade arbitrária de Deus. Atanásio, Agostinho,

---

[149] P. Schwartzkopff ("Gottcs Licbe und Hciligkeit", *Theologische Studien und Kritiken* |1910|: 300-313) rcconhccc que o amor dc Deus deve ser um amor santo que reage contra o pecado c que justiça, ira, vingança c assim por diante não podem simplesmente ser negadas a Deus como antropomorfismos, pois, nesse caso, c pela mesma razão, também não haveria amor cm Deus. Mas ele tenta, também, combinar amor c santidade dc lorma que a segunda seja subordinada c subserviente à primeira. Deus é o Pai c tenta levar todos os filhos à salvação. No entanto, se esses filhos resistirem até o fim, o santo amor dc Deus os afasta c os abandona à ruína. Ira,juízo c punição, consequentemente, são a expressão c a consequência do amor. Dessa forma, porém, ajustiça dc Deus preserva somente um caráter escatológico, é dependente, cm sua manifestação, da vontade humana, c nenhuma justiça é feita à ideia paulina dc que Deus, abertamente propondo Cristo como expiação por meio da fé cm seu sangue, revelou sua justiça no fato de que pôde justificar aqueles que crccm cm Jesus.

[150] Stfbrc Romanos 3.21-26, *efî* os comentários dc Philippi, Tholuck, Meyer, Zahn, c Sanday c Headlam; Ver também O. Pllciderer, *Der Paulinismus: Ein Beitrag ZOj- Geschichte der utchristlichfft Theologie* {Leipzig: O. R. Reisland, 1890), 143ss.; II. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* II, 100; G. A. Fricks, *Der paiilinische Grundbegrijjder* OUKCUOOÚ/T) 9C OÜ *erörtert auf.Grund Von Rom. 3:21-26* (Leipzig: Böhmc, 1888).

Aquino, Calvino, Musculus, Zanchius, Twisse e outros as consideraram como não absolutamente necessárias, mas, em harmonia com a sabedoria de Deus, como extremamente adequada e apropriada. Irineu, Basílio, Ambrósio, Anselmo, Beza, Piscator, Voetius, Turretin, Owen, Moor e outros se inclinaram a considerá-las como estritamente necessárias.[151] Pode-se entender que muitos teólogos preferam tomar um meio termo a entronizar a arbitrariedade em Deus ou limitar sua onipotência por uma necessidade absoluta. Não obstante, não há objeção, a esse respeito, ao se falar em necessidade, desde que esse conceito seja entendido apropriadamente. A vontade, em Deus, não é uma arbitrariedade formal divorciada de todos os seus atributos e de seu ser como um todo, nem uma capacidade de escolha limitada por todos esses atributos e por essa existência como um todo e, portanto, sem liberdade. Para nós, a vontade de Deus é geralmente o fundamento final de todas as coisas, e temos de nos sujeitar a ela, muito embora não saibamos por que Deus age de uma forma e não de outra. No entanto, em Deus, essa vontade sempre tem sábias e santas razões para agir de uma forma e não de outra, pois ele sempre age em harmonia com todos os seus atributos, seu amor, sabedoria, justiça e assim por diante. Essa harmonia da vontade de Deus com todos os seus atributos não é coercitiva nem uma restrição a essa vontade, mas precisamente a verdadeira e mais elevada liberdade. Desejar e agir conforme sua natureza santa, sábia, todo-poderosa e amorosa é, para Deus, tanto a mais elevada liberdade quanto a mais elevada necessidade. Isso, também, é o que acontece com a encarnação e a satisfação: elas podem ser chamadas "necessárias" não como uma necessidade imposta sobre Deus externamente e da qual ele não pode escapar, mas como ações que estão em harmonia com seus atributos e os revelam mais esplendidamente.

Em primeiro lugar, a Escritura ensina que Deus faz todas as coisas por causa de si mesmo (Pv 16.4; Rm 11.36). O fundamento final e o propósito básico, também da encarnação e da satisfação de Cristo, não podem estar na criatura, na salvação do pecador, mas têm de estar no próprio Deus. Por causa de si mesmo, ele enviou seu Filho ao mundo como uma expiação por nossos pecados para que seus atributos e perfeições pudessem, assim, ser manifestados. E, na verdade, não há fato que traga à tona tão poderosamente essas perfeições de Deus quanto a encarnação e a satisfação de Cristo. Não somente um atributo é brilhantemente iluminado por esses eventos, mas todos elesjuntos: sua sabedoria, graça, amor, misericórdia, longanimidade, justiça, santidade, poder e assim por diante. Embora, via de regra, ouçamos falar somente da graça e da justiça de Deus, os outros atributos não podem ser esquecidos. Cristo, em sua própria pessoa, palavra e obra é a revelação de Deus supremamente perfeita, a completa revelação de Deus: seu servo, sua imagem, seu Filho. Ele nos revelou o Pai. Se Deus quisesse revelar-se em sua glória completa, então a criação e a recriação, a encarnação e a satisfação de Cristo, seriam necessárias. Suas perfeições já tinham sido manifestas na criação, mas são muito mais rica e majestosamente

[151] *Cf* H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* II, 233-40 (#208); G. Voetius, *Select. disp.,* II, 238.

reveladas na recriação. Em sua onipotência, ele sabe como utilizar até mesmo o pecado como meio de autoglorificação.

Segundo, é o ensino da Escritura que Deus, sendo absolutamente justo e santo, odeia o pecado com ódio divino (Gn 18.25; Êx 20.5; 23.7; SI 5.6-7; Na 1.2; Rm 1.18, 32). Há uma antítese absoluta entre Deus e o pecado que se expressa necessariamente no fato dc que Deus reage contra ele com todas as suas perfeições. Ele não deseja o pecado, não tem prazer nele, odeia-o e censura-o severamente. O pecado não pode existir sem incitar o ódio e a punição de Deus. Deus não pode negar a si mesmo. Ele não pode reconhecer a validade do pecado. Ele não pode concordar que Satanás tenha direitos iguais aos seus próprios direitos. Precisamente por ser absolutamente santo, ele tem de odiar o pecado. De fato, todos concordam com essa verdade. Até mesmo as pessoas que dizem que Deus pode perdoar o pecado sem expiação e, como amor perfeito, também tem de perdoar o pecado, ainda admitem que Deus o *perdoa,* isto é, que, motivado pela graça, ele não o pune, embora tenha o direito e o poder pára impor essa punição. Até mesmo o Sr. Chavannes, falando em um encontro de teólogos modernos, demonstrou pouca conformidade com sua opinião de que a expressão "amor perdoador" é um oximoro sem sentido.[152]

Terceiro, Deus é muito certamente o Pai da humanidade, mas esse nome está longe de descrever toda a relação que Deus mantém com suas criaturas. Ele também é Criador, Sustentador, Príncipe, Soberano, Legislador, Juiz e assim por diante, e é um erro de parcialidade considerar qualquer um desses nomes - desconsiderando todos os outros - como a plena revelação de Deus. Assim, em relação ao pecado, Deus não é apenas um criador ou uma parte ofendida que pode cancelar o débito e perdoar e esquecer a ofensa, mas também o doador, protetor e vingador da lei, ajustiça em pessoa, c, como tal, não pode perdoar o pecado sem expiação (Hb 9.22). Nessa qualidade, ele não pode anular as justas

---

[152] "Suplemento do *Hervorming,* 28 dc junho dc 1895. A liberdade dc perdoar c limitada cm ainda outra forma por Gaston Frommel, *La psychologie de pardon dans ses rapporls avec Ia croix de Jesus Christ.* Da parte daquele que o rccebc, o perdão está ligado ao arrependimento (o reconhecimento c a confissão dc culpa, contrição c, portanto, cm ccrto sentido, reparação). Sem arrependimento, o perdão não seria aceito c não seria um ato moral. O verdadeiro arrependimento não merece o perdão ("o perdão não é devido ao arrependimento, mas só é acessível por meio do arrependimento"), mas o arrependimento deve corresponder à gravidade do pecado cm questão c é sempre, cm alguma medida, um ato de justiça que satisfaz. O arrependimento perfeito seria expiação completa. A realidade do arrependimento c expiação c o arrependimento como tal atrai c estimula o perdão. Mobcrly *(Atonemenl and Personality.i'* 48-73) diz isso dc modo ainda mais enfático. O perdão nunca c incondicional, mas sempre pressupõe o arrependimento da pessoa culpada, *i.e.,* um novo ser humano que rompeu com seu passado c agora está fora dc seu pecado c contra ele. Em outras palavras, o perdão pressupõe "perdoabilidade" (que, segundo Mobcrly, não surge da própria pessoa, mas c efetuada nela pelo Espírito dc Cristo) c essa "perdoabilidade" faz com que o perdão, da parte da pessoa ofendida, seja nccessário. Se Deus perdoa ou não é algo que "depende totalmente dc sc a pessoa c perdoável ou não". Sc não for, não pode c não deve ser perdoada. Se for, pode e deve ser perdoada.

O erro desse argumento *é* (1) que o pecado c interpretado unilateralmente como um insulto privado cjulgado cm seu caráter como crimc, uma transgressão da lei e uma violação dajiustiça; e (2) que o arrependimento é mais ou menos igualado à expiação. O pesar que pode surgir cm um criminoso depois do crimc - embora possa indicar que ele não era ião mal quanto ojllilz *inicialmente pensava que era* c, portanto, amenizar, *cm* sua mente, a gravidade da culpa c da punição - é, pela natureza do caso, incapaz dc consertar o passado e apagar a culpa. Discutiremos esse assunto mais tarde, em maior profundidade, como também o outro ponto levantado por Frommel, a saber, que o perdão também está ligado a certas condições por parte da pessoa que o concede.

exigências da lei, pois não estamos falando aqui dos direitos de uma pessoa particular, aos quais se pode renunciar, mas sobre ajustiça, isto é, as perfeições e a honra do próprio Deus. Contra essa ideia pode-se recorrer à prerrogativa de perdão que um governo terreno frequentemente exerce, mas essa prerrogativa de perdão só lhe é dada porque ele é falível e, em muitos casos, impõe uma penalidade que é severa demais ou até mesmo imerecida.[153] Em Deus, não acontece algo semelhante a isso. Ele é ajustiça em pessoa, não precisa restaurar ajustiça nem anulá-la pela graça, mas permite que ajustiça e a graça sejam expressas na cruz de Cristo.

Quarto, a lei moral como tal não é uma lei positiva arbitrária, mas uma lei fundamentada na natureza do próprio Deus. Ela também não é um poder impessoal autoexistente independente de Deus - de forma que Cristo satisfez não a Deus, mas suas exigências[154] - mas a expressão de seu ser. Ao preservar sua lei, Deus preserva a si mesmo e vice-versa. Ela é, portanto, indestrutível e inviolável. Ela possui esse caráter ao longo de toda a Escritura e nossa própria consciência dá testemunho disso. Toda a chamada ordem moral mundial, com seus fenômenos de responsabilidade, noção de obrigação, culpa, arrependimento, temor, remorso, punição e assim por diante está baseada nessa inviolabilidade. Cristo, portanto, não veio abolir a lei, mas cumpri-la (Mt 5.17-18; Rm 10.4). Ele sustentou sua majestade e glória e a fé, portanto, não anula a lei, mas a sustenta (Rm 3.31).

Quinto, o pecado, na Escritura, tem um caráter multiforme: ele é incompreensão, insensatez, culpa, corrupção, impureza, vergonha e assim por diante. Mas, adicionalmente, ele ocorre na Escritura como um crime, uma ofensa contra ajustiça, uma violação da majestade divina que nos coloca sob seu juízo (Rm 3.19) e nos torna merecedores da morte (Rm 1.32). Nessa qualidade, ele merece punição e não há perdão sem satisfação (expiação). Ele só pode ser completamente superado no que se refere à sua culpa e corrupção e também ao seu poder e controle, por meio dajustiça.

Deve-se acrescentar, em sexto lugar, que o pecado é tão enorme "que Deus, em vez de [...] deixá-lo sem punição, puniu-o em seu Filho amado, Jesus Cristo, com a amarga c vergonhosa morte na cruz".[155] Se ajustiça pudesse ter sido obtida de qualquer outra forma, Cristo teria morrido sem propósito (G12.21; 3.21; Hb 2.10). Em resumo, a encarnação e a satisfação de Cristo ocorreram para que Deus fosse novamente reconhecido e honrado como Deus por suas criaturas. O pecado era a rejeição de Deus e de todas as suas perfeições, um retorno à adoração das criaturas. Mas, em Cristo, Deus novamente se revelou, glorificou

[153] A. dc Jong, *Geschiedenis en Begrip van Gralie* (Roterdã: Dc Vrics, 1902). Juntamente com as limitações e deficiências da lei positiva, ele menciona, como segundo fundamento legal para o perdão, o interesse do estado ou da sociedade (108ss.). Esse fundamento legal, porém, não é tanto um fundamento para a concessão dc perdão, mas a necessidade imposta a um governo, pelas circunstâncias, a não impor ou não aplicar completamente a merecida punição c é, além disso, rejeitada por outros (120).

[154] Como Dalc *(Atonement,* 363ss.) imagina.

[155] "Notado organizador: Citado por Bavinck, sem referência, da Forma dc Comunhão usada por séculos nas igrejas reformadas.

seu nome e sustentou sua divindade. Deus estava interessado primariamente, também na obra de redenção, em sua própria glória.[156]

[385] Os socinianos, em sua parentela espiritual, porém, se opuseram ferozmente à necessidade de satisfação (expiação). Todos os seus argumentos se resumem a dizer que justiça e graça, satisfação e perdão, e, portanto, também lei e evangelho, Antigo e Novo Testamentos, criação e recriação são inconsistentes entre si, são, de fato, mutuamente excludentes. De acordo com eles, a religião cristã é a religião absolutamente espiritual c moral, destituída de todos os elementos naturais e sensuais. Deus não deve ser concebido como um juiz, mas como um pai. Justiça punitiva, santidade, ódio e ira contra o pecado não são perfeições de Deus. Somente o amor descreve seu ser. A religião do Antigo Testamento ainda era baseada na lei e via a relação dos seres humanos com Deus como uma relação legal. O farisaísmo levou essa interpretação até o limite e Paulo, ainda empregando essa terminologia farisaica, sustentou a combinação farisaica de cumprimento da lei, justiça e recompensa em seu pensamento. Não obstante, Paulo não deriva a incapacidade de cumprir a lei da pecabilidade humana, mas da natureza da própria lei, que serve não para dar vida, mas para aumentar o pecado. Ele, portanto, ainda concebe a religião cristã puramente como uma religião de redenção, como graça, perdão e fé. E ela é, de fato, isso. Ela é somente uma religião eticorreligiosa e não tem mais quaisquer componentes jurídicos e metafísicos. Ela é uma doutrina de salvação e nada mais, e todas as outras coisas, a doutrina de Deus, da humanidade, do pecado, do mundo e assim por diante devem ser revistas e revisadas, cristológica e soteriologicamente, por essa perspectiva. O estado é a esfera da lei, mas religião e lei estão diametralmente opostas entre si.[157]

Toda essa lista de opostos, porém, é falsa e sempre foi rejeitada na teologia cristã como marcionita. Em primeiro lugar, afinal, não é verdade que justiça e graça (amor) estão em contraste em Deus. Não somente toda a Bíblia atribui a Deus atributos de justiça, santidade, ira e ódio contra o pecado,[158] mas a graça até mesmo pressupõe justiça em Deus e não pode ser sustentada sem ela. Lembre-se: a graça é a perfeição de Deus pela qual, por uma razão ou outra, ele abre mão de seus direitos. Portanto, se, como justo e santo, ele não tivesse o direito de punir, também não poderíamos falar de graça em relação a

---

[156] G. Vbctius, *Select. disp.,* I, 372; II, 238; P. van Mastricht, *Theologia* V, 18, 34; F. Turrclin, *Institiites of Elenctic Theology,* XIV, lss.; *idem,* "De salisf. Christi", disp. 1 e 2; J. H. Hcideggcr, *Corpus theologiae christianae,* 2 vols. (Zurique: J. H. Bodmcr, 1700), XIX, 80ss.; H. Hcppc, *Dogniatik,* 341; J. H. A. Ebrard, *Dogm.,* §427; H. L. Martcnscn, *Christian Ethics* (Edimburgo: T&T Clark, 1842), II, 155ss.; I. A. Dorcnr, *System of Christian Doctr.,.* IV, 82; C. Hodgc, *Systematic Theology,* II, 487; A. A. Hodgc, *Atonement,* 48; W. G. T. Shcdd, *Dogmatic Theology,* I, 378; H. Martin, *Atonement,* 172.

[157] Sobre os socinianos, Ver acima, 349-355 (#378); c também J. Wegschcidcr. *Inst. Tlicol.,* § 142; P. Hofstede de Groot, *De. Groninger Godgeleerdheid,* 181; J. H. Scholtcn, *De Leer der Hervormde Kerk,* II, 46ss., 57ss.; A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirclte, 2* vols. (Zurique: Orcll & Fussli, 1844-47), §63ss.; *idem, Christliche Glaubenslehre,* §94ss.; O. Pfleidcrer, *Der Paulinismus,* 86-110,150-59; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie,* II, 108ss.; A. Ritschl, *Justifliaaitm andReconciliation,* III, 8-14, 234-80; J. Kaftan, *Dogniatik,* 544ss.; E. von Hartmann, *Religionsphilosophie,* I, 546ss.

[158] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 221-28 (#206).

ele. Semelhantemente, o maior amor de Deus, isto é, o amor perdoador que é revelado em Cristo, não seria mais amor se, no justo juízo de Deus, o pecado não merecesse ser punido. Aqueles que negam a justiça, por essa razão, negam também a graça.

Em segundo lugar, justiça e religião de forma nenhuma constituem uma antítese. Religião e moralidade são um direito que Deus tem sobre nós. Em sua lei, ele exige que os seres humanos o amem acima de tudo o mais e o seu próximo como a si mesmo. Ora, a religião e a moralidade não são degradadas ou externalizadas por essa demanda, mas, ao contrário, *mantidas* em sua verdadeira importância. Deus deseja que os seres humanos o amem com todo o seu coração, com toda a sua mente e com todas as suas forças. Ele reivindica toda a pessoa para seu serviço e amor. Religião e moralidade não poderiam existir se não estivessem arraigadas no justo direito de Deus sobre suas criaturas. Nesse sentido, a ordem moral é sustentada pela ordem jurídica. O sentimento de justiça está ainda muito mais profundamente fundamentado nos seres humanos do que sua consciência religiosa e ética. Até mesmo no caso das pessoas que se livraram de toda religião e toda moralidade, essa noção de justiça frequentemente ainda é notavelmente vital. E embora seja verdade que um ser humano perfeito ama a Deus e ao próximo espontaneamente e em resposta à voz de sua própria natureza santa, isso de nenhuma forma altera o fato de que precisamente esse serviço motivado pelo amor concorda com a lei de Deus e está prescrito nela. A lei moral é muito definidamente uma exigência e um direito divino, até mesmo quando reivindica toda a pessoa e deseja um culto em espírito e em verdade, pois, assim como a religião e a moralidade estão arraigadas no direito divino, assim também, inversamente, esse direito de Deus, em vez de ser uma questão abstrata e formal da vontade, está, acima de tudo, fundamentado na natureza de Deus. A própria ordem jurídica tem um caráter ético e encontra confirmação e apoio na ordem moral.

Terceiro, a afirmação de que a ordem moral mundial só se tornou uma ordem legal mundial como resultado do pecado é, portanto, incorreta.[159] Admito que ela se tornou legal para os seres humanos como resultado do pecado no sentido de que, agora, o amor a Deus e ao próximo vêm a eles como um mandamento confrontativamente de fora, um mandamento que eles não podem cumprir, que eles violaram e cuja penalidade merecem. No entanto, ela não se tornou legal como resultado do pecado, embora não estivesse fundamentada em um direito e na lei da Deus. Embora a teologia luterana, de fato, ensine isso,[160] o julgamento da teologia reformada foi diferente e melhor. Mesmo independente do pecado, a lei é muito definitivamente a norma para toda a ordem moral mundial, pois é uma norma baseada no ser de Deus. Essa ordem não é sequer concebível sem a lei. Toda religião e moralidade pressupõem a lei. Onde não há lei, não há transgressão.

[155] J. Kaflan, *Dogmalik?*, 370, 545.

[160] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 572-76 (#297).

Aqueles que separam a ordem moral mundial da lei transformam-na, objetiva e subjetivamente, em algo inconstante e corroem seu fundamento.

Quarto, aqueles que dualisticamente opõem justiça e graça se metem em dificuldades em todos os pontos da Escritura. O estado de integridade, como vida vivida em conformidade com a lei moral por parte dos seres humanos, criados à imagem de Deus, não pode mais ser sustentado. O pecado não é culpável, alegam eles, e não merece punição senão na consciência do pecador. A lei não tem importância eterna, apenas uma função temporária, passageira, pedagógica. O Antigo Testamento como religião da lei não nos importa mais. As doutrinas da justiça de Deus e da expiação de Cristo são intrusões judaicas, farisaicas, na teologia do Novo Testamento. O perdão de pecados é uma questão de se chegar á compreensão subjetiva de que os pecados não são culpáveis e não merecem punição. A santificação é um autodesenvolvimento moral autônomo. A igreja é apenas uma comunidade eticorreligiosa que não tem nada a ver com "direito" e lei. Sob o pretexto de obter uma interpretação mais pura da religião cristã, os promotores desse dualismo a privaram de seu núcleo.

Quinto, e, finalmente, se graça, amor e perdão são totalmente imerecidos e pressupõem a renúncia voluntária de um "direito", pode-se, muito certamente - com Socínio[161] - perguntar se Deus não pode renunciar a esse direito sem exigir satisfação. Deus, afinal, é tardio em irar-se, longânimo e misericordioso e, na Escritura, frequentemente, perdoa as pessoas sem que haja qualquer satisfação, contanto que haja um arrependimento (Dt 30.1-3; Jr 3.13-14; 18.8; Mt 18.24s.; Lc 15.lis.). Nessa questão, se ela realmente for levada a sério, a diferença não é mais uma diferença *de jure* (pelo direito), mas uma diferença *de facto* (de fato). Deus tinha o direito de exigir satisfação. A graça e o perdão pressupõem esse direito. A diferença é somente se Deus, de fato, exigiu essa satisfação. Mais tarde veremos que, na realidade, o sofrimento e a morte de Cristo tiveram um caráter "satisfatório" (expiatório). Diante dessa realidade, a questão de se Deus podia ou teria renunciado a seu direito de receber satisfação é de importância muito menor. De qualquer forma, porém, não é adequado usar o perdão para objetar à satisfação como se os dois fossem mutuamente excludentes, pois, na Escritura, eles são não apenas ligados (Lv 4.31; Rm 3.24-26; Hb 9.22), mas são relacionados de tal forma que é exatamente a satisfação que abre caminho para o perdão. No caso de débitos financeiros, a satisfação, de fato, cancela o perdão, já que, aqui, o que importa não é a pessoa que paga, apenas a quantidade de dinheiro que é paga. Entretanto, no caso de débitos morais, isso é muito diferente. Eles são pessoais e devem ser punidos na própria pessoa culpada. Se um substituto for admitido nessa situação, a admissão desse substituto e o crédito de seus méritos em troca dos méritos da pessoa culpada certamente é sempre um ato de graça. A satisfação é algo que Cristo dá a Deus, mas o perdão é algo que Deus dá a nós. O perdão corresponde à graça, não diante de Cristo, mas diante de *nós.* Para Deus, a satisfação de Cristo abre o caminho - sem violar

[161] F. Soeinus, *De Chrislo servulore, I. I.*

seus direitos - para perdoar pecados pela graça e, assim, justificar o ímpio. Se o pecado é de tal natureza que "direito" e justiça, lei e verdade não sofrem o menor dano nem mesmo quando o pecado não é punido, então nem a graça do perdão significa muito. No entanto, se o pecado é tão enorme "que Deus, em vez de [...] deixá-lo sem punição, puniu-o em seu Filho amado, Jesus Cristo, com a amarga e vergonhosa morte na cruz", então as riquezas da graça de Deus e o poder de seu amor perdoador vêm esplendidamente à tona. Então, também, diante de sua consciência acusadora, os seres humanos encontram repouso e consolação nessa satisfação e podem se alegrar, sem qualquer temor, no perdão de seus pecados, pois uma satisfação (expiação) perfeita é a garantia de perdão absoluto, irrevogável e eterno.[162]

## A OBEDIÊNCIA DE CRISTO POR NÓS

[386] A obra de Cristo realizada pelos seus consistiu, em geral, em sua obediência absoluta e total àvontade de Deus (Mt 3.15; 20.28; 26.42; Jo 4.34; 5.30; 6.38; Rm 5.19; G14.4; Fp 2.7, 8; Hb 5.8; 10.5-10; *etc.).* Na teologia, essa ideia rica frequentemente não se destaca. Geralmente o sofrimento de Cristo tem sido separado do ato de obediência nele expresso e, assim, transformado em um objeto de reflexão piedosa. Na igreja cristã, os mártires, os monges, os mendigos e os flagelados foram sucessivamente vistos como discípulos de Jesus. O ascetismo e o autoflagelo eram as virtudes cristãs mais destacadas. Seguir a Cristo consistia em copiar e imitar atos e condições de sua vida, especificamente de seu sofrimento. Cristo foi o grande sofredor, o mártir sublime, cujo sofrimento tinha de ser objeto de contemplação e imitação.[163] Em Anselmo, a satisfação de Cristo - já que Cristo foi obrigado a obedecer a lei de Deus, antes de tudo, por si mesmo - consistia somente em seu sofrimento e morte, que, como uma obra supérflua, foi acrescentada à sua vida por ele e oferecida ao Pai como uma oferta voluntária. A teologia católica não se expressa de forma unânime e sem ambiguidades sobre a obediência ativa de Cristo. Embora o Concílio de Trento mencione a "santíssima Paixão" de Cristo,[164] os teólogos ou a rejeitam completamente ou a elaboram para significar que Cristo não cumpriu a lei de Deus em nosso lugar.[163]

Também entre os protestantes - no caso dos místicos, anabatistas, morávios e outros - ocorrem interpretações do sofrimento de Cristo como "algo objetivo", interpretações que não fazemjustiça à sua obediência ativa. Até mesmo Parsi-

---

[162] J. Maccovius, *Collegia theologica,* 3ª. Ed. (Francckcr: Joannis Fabiani Dcuring, 1641), 1, 274; P. van Mastricht, *Tlieologia,* V, 18, 35; F. Turrctin, *Institutes of Elenctic Theology,* XIV, q. 10, 8; *idem. De satisf,* 44; J. Hoornbcck, *Socianismus confuiaius,* 3 vols. (Ltrecht, 1650-54), II, 629; Petrus dc Witte, *Wederlegginge der sociniaensche dwalingen,* 3 vols. (Amsterdã: Boeckholt & van den Hcuvcl, 1662), II, 90ss.; M. Lcydekkcr, *Vis veritutis,* 82; B. de Moor, *Comm. theol.,* III, 1031; W. G. T. Shedd, *Dogmalic Theology,* II, 382; H. Martin, *Atonement,* 183.

[163] O. Zõekler, *Askese undMönchtum,* 2a. ed., 2 vols. (Frankfurt a.M.: Heyder & Zimmcr, 1897), 1,145ss.

[164] Concílio dc Trento, sessão VI, cânone 7.

[165] R. Belarmino, "De juslif.", *Controversiis,* 1,2; *idem,* "Dc Christo", *Controversiis,* V, 9.

monius e Pisçator a negaram,[166] porque Cristo já foi obrigado a essa obediência por si mesmo e essa obediência, portanto, embora, para ele, fosse pessoalmente uma exigência necessária e para nosso benefício (*nostro bono),* não foi um elemento constituinte em sua satisfação realizada em nosso lugar *{nostro loco).* Além disso, porque a Sagrada Escritura, consistentemente, associa toda a nossa salvação tanto ao perdão de pecados e à vida eterna quanto ao sofrimento e à morte de Cristo; e porque os crentes, muito embora tenham o perdão de pecados e a vida eterna, ainda são obrigados a cumprir a lei. Os luteranos, considerando isso como nestorianismo, disseram que a pessoa de Cristo era Senhor da lei em ambas as suas naturezas e, portanto, não estava sujeito à lei por si mesmo simplesmente como um ser humano.[167]

Os teólogos reformados, porém, não podiam concordar com isso porque Cristo, sendo um verdadeiro ser humano, estava obrigado a cumprir a lei, a amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Apesar disso, eles corretamente rejeitaram os sentimentos de Piscator. Em primeiro lugar, a Escritura interpreta toda a vida e obra de Cristo como uma só obra e nunca faz uma dicotomia entre uma obediência de vida (*obedientia vitae),* que ele realizou por si mesmo, e uma obediência de morte (*<obedientia mortis),* que ele realizou por nós. Foi apenas uma obra que o Pai designou para ele e que ele cumpriu em sua morte (Jo 4.34; 17.4; 19.30). Seu ministério foi completado na entrega de sua vida como um resgate por muitos (Mt 20.28). Até mesmo Paulo, que enfatiza poderosamente a cruz de Cristo, considera sua morte não como toda a sua obediência, mas como a consumação de sua obediência. Ele nasceu sob a lei (G14.4) em semelhança de carne pecaminosa (Rm 8.3) e não viveu para agradar a si mesmo (Rm 15.3); em sua encarnação, ele se esvaziou e assumiu a forma de servo e continuamente se humilhou e se tornou obediente até a morte (Fp 2.7-8; 2Co 8.9). Assim, é o único ministério e a única obediência que dá "justificação que dá vida" (ôncaicôoiç Cofjç) a muitos (Rm 5.18-19). É totalmente contrário à Escritura, portanto, restringir a obra "satisfatória" (expiatória) de Cristo ao seu sofrimento ou até mesmo, como fez Jacob Alting,[168] ao seu sofrimento somente durante as três horas de trevas ná cruz. Recorrer a textos como Zacarias 3.9; João 19.30; Romanos 6.10; Hebreus 7.27; 1 Pedro 3.18, onde lemos que Cristo sofreu na cruz uma vez por todas e clamou "está consumado" de forma nenhuma serve como argumento contra essa posição porque, em seu sofrimento e morte, toda a vida precedente de Cristo foi incorporada, resumida e completada.[169] O caso é que toda a vida e obra de Cristo, desde sua concepção até sua morte, foi de natureza substitutiva. A apropriação da natureza humana em si ainda não

[166] Ver acima, 349-355 (#378).

[167] J. Gerhard, *Loci theoi,* XVI, 57, 59; J. A. Quenstedt, *Theologia,* III, 284; M. Schneckenburger, *Zur lutherischen und reformirter Fassung kirchlichen Christologie: Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach* (Pforzheim: Flammer & Hollmann. 1848), 58-73; A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* I, 274.

[168] Jacob Alting, *Opera,* V, 393-95; *cf.* especialmente 478-80.

[169] B. de Moor, *Comm. theol,* III, 985ss.; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* VI, 102ss.; R van Mastricht, *Theologia,* V, 11, 34; V, 18, 29; Witsius, *Oeconomy of the Covenants,* II, 6; *idem, Misc. sacra,* II, 771; Marcsius, *Syst. Theol.,* IX, 46; A. Comrie e N. Holtius, *Examen van het Onlwerp,* X, 467-71.

tem esse caráter porque toda a obra mediatorial de Cristo pressupõe as duas naturezas, mas sua concepção e seu nascimento santos e toda a sua obra santa estão incluídos na única obra de Cristo.[170]

Segundo, embora certamente seja verdade que, como ser humano e com referência a si mesmo, Cristo estava sujeito ã lei, deve ser enfatizado que sua encarnação ocorreu não para si mesmo, mas para nós. Cristo nunca foi e nunca pode ser considerado uma pessoa particular, um indivíduo juntamente com outros e no mesmo nível de outros indivíduos. Ele foi, desde o princípio, uma pessoa pública, o segundo Adão, o fiador e cabeça dos eleitos. Quando Adão pecou para si mesmo e, por esse ato, impôs culpa e morte sobre todos aqueles que representava, assim também Cristo, por meio de sua justiça e obediência, adquiriu perdão e vida para todos os que lhe pertencem. Ainda mais, como ser humano, Cristo estava, certamente, sujeito à lei dc Deus como norma de vida. Nem mesmo os crentes nunca foram dispensados da lei nesse sentido. Mas Cristo se relacionou com a lei ainda de uma forma muito diferente, a saber, como a lei da aliança das obras. Adão não somente era obrigado a cumprir a lei, mas foi confrontado na aliança das obras com essa lei como o caminho para a vida, uma vida que ele ainda não possuía. Mas Cristo, em virtude de sua união com a natureza divina, já possuía essa vida eterna e bem-aventurada. Ele abriu mão voluntariamente dessa vida. Ele se submeteu à lei da aliança das obras como o caminho para a vida eterna para si mesmo c para os seus.

A obediência que Cristo prestou à lei, portanto, foi totalmente voluntária. Não somente sua morte, como disse Anselmo, mas toda a sua vida foi um ato de autonegação, um auto-oferecimento apresentado por ele como cabeça no lugar dos que lhe pertencem.

Terceiro, o fato de que os crentes ainda são sempre obrigados a cumprir a lei como norma de vida não é argumento contra isso. Se isso provasse alguma coisa, todo o valor "satisfatório" da vida e do sofrimento de Jesus desapareceria, pois os crentes ainda devem sofrer todos os tipos de sofrimento como resultado do pecado. Eles ainda são tentados por Satanás e seduzidos pelo mundo; eles ainda pecam e tomam a pecar e ainda devem morrer e assim por diante, e, portanto - argumenta-se - Cristo não os libertou de nada, nem do pecado nem de suas consequências. Era assim que Jacob Alting argumentava e afirmava, portanto, que, por meio de sua luta infernal de temor durante as três horas de trevas na cruz, Cristo libertou os que lhe pertencem somente da morte eterna. No entanto, essa interpretação da obra de redenção está definitivamente errada. A redenção está completa: uma redenção de toda a pessoa, em alma e corpo,

[170] P. Lombardo, *SenL,* III, dist. 18, 2; Catecismo dc Heidelberg, Q. & A. 36; Confissão Belga, art. 22. a respeito das palavras deste artigo "Jesus Cristo, atribuindo-nos todos os seus méritos c tantas obras santas que fez por nós e em nosso lugar, é nossa justiça", houve uma diferença no Sínodo dc Dort (sessões 172-73). Além de outros, Bogerman e Lubbertus também se inclinaram às convicções dc Piscator. Ver H. H. Kuyper, *De Postada of Nahandelingen van de Nationale Synode van Dordrecht* (Amsterdã: Hovcker & Wormser, 1899), 338ss.; G. Voetius, *Select disp.,* II, 282; M. Schneckenburger e E. Güder, *Verleicliende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs,* 2 vols. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1855), 1, 91, 122ss.; A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnimg,* I, 287.

de todos os pecados e de todas as consequências do pecado, e ela foi realizada pela vida e morte de Cristo. Entretanto, assim como seu reino foi distinguido por ele em um reino espiritual invisível e em um reino visível que um dia seria estabelecido sobre a terra; assim como ele veio uma vez para sofrer e, no futuro, retornará para julgar os vivos e os mortos, assim, a redenção realizada por Cristo é gradualmente executada e aplicada, primeiro espiritualmente, depois fisicamente. Nesta dispensação, os crentes são libertos de toda culpa e do poder do pecado e de todas as suas consequências, do mundo, de Satanás e da morte. Eles têm o perdão dos pecados e a vida eterna. A lei, Satanás e a morte não podem mais tirar isso deles e, um dia, eles também serão libertos externamente - fisicamente - de todo o pecado e do domínio do pecado. Toda a recriação, como será completa no novo céu e na nova terra, é fruto da obra de Cristo. Assim como é parcial, com Alting, interpretar o fruto da obra de Cristo somente na redenção da morte eterna, é igualmente parcial, com Ritschl, limitar esse fruto ao domínio ético espiritual de Cristo sobre o pecado e sobre o mundo deste lado do céu. Toda a pessoa de Cristo, tanto em sua obediência ativa quanto em sua obediência passiva, é a garantia completa de toda a redenção que Deus, em sua graça, concede a pessoas individuais, à humanidade e ao mundo.[171]

[387] Enquanto, em séculos anteriores, Piscator e muitos outros excluíram a obediência ativa de Cristo de sua obra mediatorial, na teologia moderna, sua obediência passiva é muito frequentemente mal interpretada ou totalmente negada e resistida. Depois que o socianismo e o racionalismo submeteram a doutrina da satisfação de Cristo a um severo criticismo, muitos teólogos, em tempos modernos, transformaram-na em algo místico ou ético e, ao fazerem isso, privaram-na de seu verdadeiro caráter. A ideia, na maior parte, é que o sofrimento e a morte de Cristo não eram necessários para satisfazer a justiça de Deus nem foi exigida por Deus como um sacrifício por nossos pecados. Em vez disso, foram consequência de uma vida vivida em obediência à vontade de Deus, prova de que, em sua vocação ético religiosa, ele permaneceu fiel a Deus e apegou-se à comunhão com ele até a morte, resultado historicamente necessário de sua vida santa no meio de um mundo pecaminoso. Na elaboração dessa ideia principal, porém, a ênfase varia. Entre os pais da igreja, frequentemente, encontramos a afirmação de que Deus teve de se tornar humano para que os seres humanos pudessem se tornar seus filhos. Sob a influência da filosofia de Hegel, essa ideia novamente vem à tona em muitos teólogos modernos que,

[171] Sobre a obediência ativa dc Cristo, Ver também: J. Calvino, *Instituías,* II.xvi.12; *idem, Commentaries,* sobre Romanos 5.19 c Gálatas 4.4; F. Gomcrus, *Theses tlieol. disp.,* 19,9; F. Junius, *Theses tlieol.,* 36, 8; *Synopsis puriuris theologiae,* 29, 35; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* XI, 22; Cloppenburg, *Opera,* I, 504; H. Witsius, *Oeeonomy of tlie covenants,* II, 3, 18ss.; J. Cocccius, *De foedere,* V, 93; J. A. Quentedt, *Theologia,* III, 281; J. Gerhard, *Loci theoL,* XVI, 57ss.; C. W. F. Walch, *Comin, de obed. Christi active* (1755); F. C. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ilirer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die nweneste* (Tiibingcn: Osiandcr, 1838), 478ss.; F. A. Philippi, *Der thútige Gehorsam Jesu Christi* (1841); *idem, Kirchlicl*e Glaubenslehre, IV/2, 142ss.; F. H. R. Frank, *Chrisltlibbc Wahrheit,* II, 172; *Idem, Neue kirchliche Zeitschrift* (1892): 856; A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung,* 1, 271ss.; A. A. Hodgc, *Atonement,* 248-71; J. Scott Lidgert, *spiritual Principie of the Atonement,* 139ss.

por essa razão, localizam o ato redentivo na encarnação e consideram a reconciliação por meio de seu sofrimento e morte como sua conclusão. Cristo nos salva não tanto por aquilo que faz, mas por aquilo que é.[172] Embora a doutrina da redenção em Schleiermacher mostre afinidade com essa interpretação, ele enfatiza especialmente a perfeita e serena consciência de Deus que Cristo possuía e a vida santa que ele levou do início ao fim. Como o Santo, ele entrou em comunhão conosco, adquiriu "profunda compaixão pela culpa humana e pela imputabilidade de punição" e aceitou sua morte como resultado de seu "zelo por sua vocação".[173] Hofmann, também, partiu da unidade de Deus com a humanidade, realizada na pessoa de Cristo, e também definiu a expiação dizendo que Cristo, consagrando-se a Deus em todo o seu sofrimento e até a morte, tornou-se cabeça de uma nova humanidade nascida dele.[174]

Outros teólogos tendem a tomar sua posição na *obra* de Cristo e procuram, a partir desse ponto, chegar a uma interpretação e avaliação de sua pessoa. A obra que ele veio realizar sobre a terra é, então, frequentemente, descrita como o estabelecimento do reino dos céus apesar de toda oposição. Foi a fidelidade a essa sua vocação que caracterizou sua morte como sacrifício. Não obstante, essa morte não foi um verdadeiro sacrifício, nem uma exigência da justiça de Deus nem uma punição pelos pecados, mas a consequência não intencional do conflito entre ele, o Santo, e a humanidade pecadora, "um acidente de sua fidelidade positiva no cumprimento de sua vocação".[173] Às vezes, encara-se que a obra de Cristo também consiste em trazer luz, por meio de sua morte, à severidade da lei moral e ao caráter assustador do pecado, produzindo, assim, na humanidade, esse "estado de arrependimento", o único estado no qual o perdão de pecados pode ser recebido e desfrutado, pois não há expiação de pecados senão a do arrependimento, que, afinal, é a "destruição do pecado" em nós.[176] Outros tendem a abordar a pessoa de Cristo mais pelo lado de sua solidariedade com a humanidade. Embora fosse o Filho de Deus, ele certamente era também o Filho do Homem. Por meio de sua encarnação, ele se tornou o cabeça e representante da humanidade. Ele entrou na solidariedade de seu sofrimento e morte, tomou sobre Si suas dores e enfennidades, e, em sua vida e morte, mostrou o qué é o amor e o que é capaz de fazer.[177] Alguns teólogos desenvolvem essa

---

[172] *Cf, e.g.,* B. F. Westcott, *Chrislus Consummator: some Aspects of the Work and Person of Christ in Relation to Modem Thought* (Londres e Nova York: Macmillan, 1886), 99ss.

[173] F. Schleiermacher, *Christian Faith* (1928), §104, 4.

[174] Ver acima, 355-360 (#379).

[175] A. Ritschl, *Justijication and Reconciliation,* III, 556; J. Kaftan, *Dogniatik,* 565-69; G. A. F. Ecklin, *Der Heilswert des Todes Jesus* (Basileia: Reinhardt, 1888); E. Kühl, *Die Heitsbedeutung des Todes Christi* (Berlim: Hertz, 1890), 190ss.

[176] Cf, além de Grotius, Dale e outros, discutidos acima, A. Sabatier, "La doctrine de l'expiation et son évolution historique", in *Eludes de théologie et d 'histoire: Publiées piir MM. les professeurs de La Faculte de theologie protestante de Parisi* (Paris: Fischbacher, 1901), 6-76.

[177] Além de Bushnell, Maurice e outros, *cf* C. Secrétan, *La pliilosophie de La liberte,'* 3ª. Ed., 2 vols. em 1 (Paris: L. Hachette, 1849), II, 285-345; E. de Pressensé, *Le rédempteur* (1859) (nota do organizador: TI: *The Redeemer: A Sketch of the Historv of Redemption,* trad. J. H. Myers [Boston: American Tract Society, 1867]); E. Bersier, *La solidarité* (1869).

solidariedade de Cristo com a humanidade ainda mais na teoria do que Cristo, tomando esse sofrimento sobre si como a consequência dos pecados e, ao fazer isso, pronunciando seu "amém" aojusto juízo de Deus sobre o pecado, ele mesmo fez uma completa confissão deles, demonstrou arrependimento completo por eles e, dessa forma, revelou um caminho para a expiação do pecado - tudo em favor da humanidade.'[178]

## DIMENSÕES DA MORTE DE CRISTO

Todas essas diferentes avaliações da morte de Cristo são, frequentemente, rotuladas de "teorias" que foram elaboradas pelo pensamento humano nüma tentativa de explicar os fatos. O quadro apresentado é que a Escritura não contém uma doutrina clara, autoritativa e decisiva do sofrimento e morte de Cristo. Se houvesse essa doutrina, certamente, a questão não teria sido debatida por séculos e não haveria tal quantidade de teorias que sobrevivem lado a lado na igreja e na teologia. Entretanto, o Novo Testamento não nos dá uma doutrina da redenção mais do que "a natureza nos dá uma ciência. Ela nos dá os fatos, mas não a teoria, a matéria de toda doutrina cristã, mas não a doutrina ou as doutrinas de todo o Cristianismo prontas", e é bom que seja assim, pois isso torna possível um Cristianismo no qual todos concordamos, embora em suas perspectivas e interpretações dele, exista grande divergência. Dois teólogos talvez não concordem sobre *como* Cristo é nossa salvação e *em que* ela realmente consiste, mas ambos confessam que Cristo é nossa salvação. Especialmente em nossos dias, muitas pessoas estão muito insatisfeitas com as teorias apresentadas no passado a respeito da morte de Cristo, mas ainda continuam a crer no fato da salvação em Cristo. A situação é como a de duas pessoas que reconhecem o fato da gravidade, mas, quando começam a falar sobre ela, encontram-se muito distantes.[179]

Essa descrição da situação é muito desequilibrada. O poder da morte de Cristo é independente da interpretação mais ou menos clara que podemos ter desse poder. Ele também é desfrutado por aqueles que têm apenas um conhecimento muito pequeno da doutrina da verdade. Na verdade, não é a doutrina sobre a morte de Cristo, mas a própria morte que expia nossos pecados e dá paz à nossa consciência.[180] No entanto, algum conhecimento da importância e do valor dessa morte é sempre necessário para distingui-la da de outras pessoas - a dos mártires e heróis - e associar nossa salvação a essa morte. Sem dúvida, uma compreensão correta de sua essência característica e de seu valor também é útil para o desenvolvimento da vida espiritual das pessoas. A comparação dos crentes que aceitam o fato da morte de Cristo, mas diferem na teoria, com as pessoas que aceitam a gravidade, diferindo em suas interpretações sobre ela,

---

[178] Jáse cnconlra essa ideia em Jonathan Edwards e John Henry Newman *(cf* Scotí Lifgett, *Spiritual Principie of the Atonement,* 174, 177), mas foi desenvolvida cm mais detalhes por Campbell, Mobcríy e Frommei; *cf* acima, 360-365 (#380).

[179] W. Porcher Dubose, *Soteriology of the New Testament,* 16-20.

[180] Dale, *Atonement,* 4.

é imperfeita. O próprio Dubose reconhece que ela só é parcialmente aplicável "porque ser praticamente salvo em Cristo não é tão independente do conhecimento do que é a salvação e como ela está nele, como viver sob a lei da gravidade é independente de qualquer conhecimento teórico sobre ela". Muito mais errada, porém, é a comparação do Novo Testamento com a natureza, como se ambos só fornecessem fatos e não teoria, pois, embora isso possa ser verdade a respeito da natureza, absolutamente não é aplicável ao Novo Testamento. A Sagrada Escritura não nos relata o fato simples da morte de Cristo para então basear a interpretação e avaliação dela no critério de cada um, mas, de todos os ângulos, apresenta o fato à luz da Palavra. Como acontece em outras partes da Escritura, a palavra e o fato, aqui, estão muito estreitamente entrelaçados. Cristo é um sacerdote, mas também é um profeta. Ele explicou sua própria pessoa e obra. Em seu ensino e, mais tarde, por meio da boca de seus apóstolos, ele mesmo interpretou seu sofrimento e morte e a teologia cristã está presa a essa palavra. Há não muitas teorias - moral, governamental, mística, privada e pública orientada pela lei - que são estruturadas na teologia na forma de hipótese e como uma tentativa de explicar os fatos e fenômenos e, como diferentes tentativas de solução, todas têm igual direito de existir. A questão é o que, em todas essas ideias, concorda com a Escritura e o que a própria Escritura ensina a respeito da importância e do poder da morte de Cristo. Essa morte não está sujeita à especulação filosófica, pelo menos não independentemente e em separado da Escritura, mas só pode ser entendida até certo grau na teologia se ela se permitir ser guiada pelo estudo das Escrituras.

A primeira coisa que esse estudo ensina, podemos dizer, é que as Escrituras continuamente interpretam o sofrimento e a morte de Cristo por uma perspectiva diferente e, em cada caso, ilumina um novo aspecto dela. Assim como a pessoa, a obra de Cristo também é tão multifacetada que não pode ser apreendida em uma só palavra nem sumarizada em uma só fórmula. Nos diferentes livros do Novo Testamento, portanto, diferentes significados da morte de Cristo são destacados, e todos eles juntos nos ajudam a ter uma impressão e uma clara noção das riquezas e do caráter multifacetado da obra do mediador, Nos Sinóticos, Cristo entra em cena como pregador e fundador do reino de Deus. O reino inclui dentro de si o amor do Pai, o perdão de pecados, justiça e vida eterna e Jesus, na qualidade de Messias, atribui a si mesmo o poder de conceder todos esses benefícios aos seus discípulos. Assim como tem poder de curar enfermos, também tem a autoridade de perdoar pecados. Por meio dessa combinação de poderes, ele prova que é o Salvador completo de seu povo. Por essa razão, também, não há forma de se obter acesso a esse reino e participação nesses benefícios a não ser pela fé em seu nome. Para isso é que ele dá sua própria vida como um resgate por muitos e que, em sua morte, parte seu corpo e derrama seu sangue pára inaugurar e confirmar a nova aliança com todas as suas bênçãos (Mt 20.28; 26.28). Em Atos dos Apóstolos, a morte de Cristo é especialmente apresentada como um crime assustador que foi infligido sobre Cristo pelas mãos de homens

iníquos, mas que, desde a eternidade, estava incluído no conselho de Deus (At 2.23; 4.28; 5.30). Portanto, Deus também o levantou dentre os mortos e o exaltou como Senhor e Cristo, Príncipe e Salvador para, em seu nome, conceder arrependimento a Israel e perdão de pecados (At 2.36; 4.12; 5.31).

Para Paulo, a morte de Cristo sobre a cruz foi, originalmente, uma grande ofensa, mas quando aprouve a Deus revelar seu Filho nela, essa cruz se tornou para ele a coroa do messianismo de Jesus e o único meio de salvação, pois, sobre a cruz, Deus o fez pecado e maldição por nós para que, nele, tivéssemos sabedoria e justiça, santificação e redenção, salvação e vida eterna (Rm 3.24; ICo 1.30; 2Co 5.21; G1 3.13). A carta aos Hebreus descreve Cristo especialmente como o sumo sacerdote perfeito e eterno que foi não somente ele mesmo santificado (aperfeiçoado) por meio do sofrimento (Hb 2.10; 5.9), mas, por seu sacrifício único e perfeito, aniquilou os pecados de seu povo (Hb 7.27; 9.26; 10.12) e ainda está trabalhando continuamente como sumo sacerdote no céu, continuando e completando a purificação, santificação e aperfeiçoamento dos que lhe pertencem (Hb 7.3, 25; 8.1; 9.14; 10.12ss.). Pedro retrata o sofrimento de Cristo como o de um cordeiro sem defeito e sem mácula e, nesse sofrimento, ele não apenas tomou sobre si nossos pecados e nos redimiu de nosso fútil modo de vida, mas nos deixou um exemplo para que possamos seguir seus passos (IPe 1.18s.; 2.21s.). João nos apresenta Cristo como um cordeiro e um leão, como a vida e a luz, como o pão e a água da vida, como o grão de trigo que, morrendo produz muito fruto e como o bom Pastor que dá a vida por suas ovelhas, como o Salvador que dá a vida pelo mundo e como o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim, o primeiro e o último e assim por diante.

Assim, de fato, podem-se encontrar, no Novo Testamento, diferentes avaliações da pessoa e obra de Cristo, que, porém, não excluem, mas completam umas às outras e enriquecem nosso conhecimento. Assim como, na antiga aliança, havia diversos sacrifícios e o Messias prometido foi repetidamente apresentado sob diferentes nomes, assim também esse caráter multifacetado na descrição é transportado para o Novo Testamento e ainda marcadamente aumentado. A morte de Cristo é uma oferta pascal, uma oferta pactuai, uma oferta de louvor e também um sacrifício; um resgate e um exemplo; sofrimento e ação; uma obra e um ministério; um meio de justificação e santificação, expiação e consagração, redenção e glorificação; em uma palavra, a causa de toda a nossa redenção. Semelhantemente, na teologia, várias "teorias" ocorrem lado a lado, e, na pregação da igreja, ora um ora outro aspecto da obra de Cristo está em evidência. Nenhuma das interpretações mencionadas acima, mística e ética, portanto, são incorretas como tais. Ao contrário, todas elas são baseadas em dados contidos na Sagrada Escritura. Cristo, por meio de sua encarnação, em sua pessoa, de fato realizou a união entre Deus e a humanidade e é, como tal, representante de Deus diante de nós e nosso representante diante de Deus: o Emanuel que, como profeta, faz Deus conhecido a nós e, como sacerdote, consagra-se ao Pai em nosso favor. Ele é o Filho, o Verbo, a imagem de Deus, que compartilha com o

Pai da mesma essência e dos mesmos atributos e, ao mesmo tempo, o Filho do Homem, o verdadeiro ser humano, o cabeça da humanidade, o segundo Adão, que se tornou semelhante a nós em todos os aspectos, entrou em nossa comunidade de pecado e morte e tomou sobre si nossas tristezas e enfermidades. Ele veio sobre a terra para cumprir uma vocação, fundar o reino dos céus confirmar a nova aliança em seu sangue e para que, submetido à vontade do Pai, fosse obediente até a morte e pronunciasse o "amém" sobre o justo juízo que Deus executou sobre a morte em seu sofrimento e morte. Ele se tornou a testemunha fiel (Ap 1.5), fez a boa confissão diante de Pilatos (lTm 6.13) e se tornou o sumo sacerdote de nossa confissão (Hb 3.1). Seu sofrimento, portanto, foi não somente uma expiação por nossos pecados e um resgate para nossa redenção, mas, em sua morte, a comunidade crente foi crucificada com ele e, em sua ressurreição, essa comunidade se levantou do túmulo. Cristo nunca esteve sozinho, sempre esteve em comunhão com a humanidade cuja natureza havia assumido. Assim como todos morrem em Adão, assim também eles novamente vivem em Cristo e são chamados para seguir seus passos. Todos esses elementos, que vem à tona unilateralmente nas concepções supramencionadas da morte de Cristo, podem ser encontrados na Escritura. O que importa acima de tudo, agora, é não negligenciar qualquer um deles, mas uni-los em um todo e traçar a unidade que os entrelaça na Escritura. Podemos até mesmo dizer que são todos inspirados pela ambição elogiável de associar o sofrimento e a morte de Cristo tão estreitamente quanto possível com sua pessoa, pois esse sofrimento e morte eram, de fato, não "algo objetivo" que pode ser separado de sua pessoa e vida e colocado em uma categoria própria. O sofrimento e a morte de Cristo não eram sua "sorte", mas seu ato. Ele tinha poder para entregar sua vida e reavê-la (Jo 10.18). Sua morte foi a consumação de sua obediência (Fp 2.8).

[388] Não obstante, embora as ideias mística e ética a respeito da morte de Cristo não sejam incorretas como tais, em si mesmas elas são incompletas e insuficientes. A longo prazo, elas não podem sequer ser mantidas a menos que sejam associadas com outro pensamento que seja constantemente associado à morte de Cristo na Escritura, mas que é sistematicamente removido e resistido por essas teorias. A verdade é que, apesar da grande diversidade que exibem entre si, todas elas têm em comum a tentativa de transmutar a satisfação objetiva em uma reconciliação subjetiva e de substituir a interpretação substitutiva expiatória do sofrimento de Cristo por uma interpretação solidarista-reparatória. Cristo, dizem eles, não tomou sobre si a culpa pelo nosso pecado nem recebeu a punição pelo pecado em nosso lugar. Sua morte não foi exigida pela justiça de Deus e não assegura, em um sentido real, aqueles benefícios que são, agora, por causa de Cristo, concedidos a nós pela graça. Em vez disso, em seu sofrimento e morte - que foi a consequência histórica necessária da vida que ele, o Santo, viveu em meio a um mundo pecaminoso - permaneceu fiel a Deus até o fim, e, por meio de sua palavra, exemplo, Espírito e, em geral, pela influência que exerceu como pessoa, criou uma nova situação moral religiosa no mundo, na qual as

pessoas, impedidas dc pecar, atraídas pelo amor de Deus, chegam ao remorso, à fé e à conversão, e, dessa forma, obtêm o perdão de seus pecados e uma nova vida. Cristo assegurou esses benefícios não efetivamente, mas potencialmente. Ele criou não a realidade, mas apenas a possibilidade de nossa redenção. Por meio do poder espiritual e moral que exerce, ele pode nos levar à conversão e, assim, à salvação, mas ele não é nosso único, completo e todo-suficiente Salvador. Essa descrição não corresponde ao pensamento profundamente rico que a Escritura consistentemente associa à morte dc Cristo.

É notável, à primeira vista, que, com base nessas teorias místicas e éticas, os teólogos em questão prefiram falar, no caso de Jesus, em um "chamado" e evitar a palavra "ofício". Há uma grande diferença entre essas duas palavras. Se Jesus procurasse cumprir uma vocação ou, em seus aparecimentos e atividades públicos apenas ouvisse um chamado interior, então, certamente, ainda se poderia falar da orientação providencial de Deus, mas não de uma revelação totalmente exclusiva de Deus. Em um sentido ético e religioso, ele pode estar muito acima e à frente de nós, mas, em princípio, não está de modo nenhum acima de nós, mas ao nosso lado. Ele é nosso capitão e líder, mas temos o dever e o poder de nos conformarmos ao seu exemplo e seguir seus passos. Por outro lado, se Cristo foi ungido como profeta, sacerdote e rei, ele foi designado por Deus, recebeu uma obra a realizar e está acima de nós em uma posição de autoridade para nos ensinar, nos representar diante da face de Deus e nos governar de acordo com sua vontade.[181] "Ofício", com referência a Cristo, não é uma metáfora, pois ele não se fez um sumo sacerdote, mas foi chamado e designado a essa posição por Deus (Hb 5.4-5). Ele também não foi um profeta, sacerdote e rei somente em aparência ou nome, mas realmente, em fato real. Moisés, Arão, Davi e muitos profetas, sacerdotes e reis, quando entraram em cena sob a antiga aliança, eram sombras e exemplos daquilo que Cristo é e era e será para sempre em um sentido verdadeiro (Hb 3.6; 5.5; 10.12; *etc.).*

De maior importância é que, na posição esboçada acima, o sofrimento e a morte de Cristo permanecem completamente sem explicação. Os teólogos de Groningen, na Holanda, se expressaram muito fortemente quando disseram que a morte de Cristo foi algo perpetrado pelos seres humanos, sofrido por Jesus e permitido por Deus e que, portanto, sua necessidade, que é mencionada em Mateus 16.21; Marcos 8.31; Lucas 9.22 deve ser entendida em um sentido moral.[182] Mas, no fundo, isso é realmente o que pensam os teólogos modernos. Deve ter havido uma necessidade psicológica e histórica para o sofrimento e a morte de Cristo, pois não há mais lugar para uma necessidade metafísica. Todos eles estão unidos para resistir tão vigorosamente quanto for possível à ideia de que a morte de Cristo foi exigida pela justiça de Deus. No entanto, essa interpretação de que o sofrimento e a morte de Cristo foram incidentais no mais

[181] Hugh Martin, *Atonement,* 104ss.

[182] L. G. Pareau e I'. Hofstede de Groot, *Lineam theologiae Christianae universae,* 3ª. Ed. (Groningen: C. M. van Bolhuis Hoitsema, 1848), 153; P. Hctfstedc dc Groot, Dc *Groninger Godgeleerden,* 181.

elevado sentido é totalmente condenada pela Escritura, pois a Escritura afirma expressamente que o sofrimento de Cristo foi determinado por antecipação, predito por séculos e necessário para a revelação da justiça de Deus (Lc 24.26; Rm 3.25-26; IPe 1.11).

## CONSCIÊNCIA MESSIÂNICA

Contra isso, muitos teólogos, de fato, tentaram mostrar que, no início de seu ministério público, Jesus agiu com grandes e alegres expectativas e só viu a necessidade de sua morte a partir do dia em que, no distrito de Cesareia de Filipe, Pedro confessou que ele era o Cristo (Mt 16.20ss.).[183] Entretanto, Kähler corretamente diz que isso é um mito. A consciência messiânica que - como fica evidente em seu batismo realizado por João - Jesus possuía desde o início de seu ministério público; o nome "Filho do Homem", que ele atribuiu a si mesmo com propósito claro e intenção definida; a aplicação, a si mesmo, da profecia de Isaías (Lc 4.21); a predição de que, como noivo, seria tirado de seus discípulos (Mc 2.20); a comparação de si mesmo com Jonas (Mt 12.40) e com a serpente no deserto (Jo 3.14); a proclamação do reino dos céus em um sentido muito diferente daquele que era esperado pelos judeus e a consciência de que a cidadania nesse reino exigia fé e arrependimento, autonegação e o levaria à cruz e provocaria ódio, hostilidade e perseguição por parte do mundo (Mt 5.10ss.; 10.16s.; 12.25) - tudo isso prova que Jesus estava certo, desde o início, de que sofrimento e morte descreveriam o fim de sua vida. A profecia, especialmente a de Isaías (c. 53), sempre esteve presente em sua mente (Lc 4.21; 18.31; 22.37; 24.26, 46) e o instruiu a respeito de sua partida.[184] O acontecimento em Cesareia de Filipe apenas provocou a mudança de que Jesus, agora que os apóstolos tinham gradualmente chegado à convicção de seu messianismo, também lhes falou abertamente que era o Cristo, mas, por essa razão, também seria entregue nas mãos dos pecadores para ressurgir ao terceiro dia (Mt 16.21 ss.). Ele acrescenta expressamente que isso *tinha de* acontecer não porque ele fosse moralmente obrigado a morrer ou porque só poderia se manter fiel ao seu chamado dessa forma - pois uma obrigação moral de ser entregue, morto e ressuscitar não existe - mas porque assim foi determinado no conselho de Deus e predito na Escritura (Mt 16.21; 26.54; Lc 22.22; 24.26, 44-46; Jo 3.14; 7.30; 8.20; 10.18; 11.7-15; 12.23; 13.1; 17.1; 20.9; IPe 1.20). A *necessidade* disso está fundamentada nesse conselho. Foi estabelecido um momento para seu sofrimento e morte, ressurreição e glorificação.[185] Desde o início, portanto, foi estabelecido na mensagem dos apóstolos que Cristo tinha morrido, sido sepultado e ressuscitado segundo as Escrituras (ICo 15.3). Eles interpretaram a morte de Jesus como um grande

[183] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamenllichen Theologie*, 1, 284-85.

[184] K. F. Nösgen, *Geschichte der neutestamenllichen Offenbarung*, 2 vols. (Munique: Beek, 1891-93), 1, 395; M. Kähler, *Zur Lehre von der Versöhnung* (1898), 159ss.

[185] J. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk*, 1, 45.

crime por parte dos judeus, que, dessa forma, tentaram destruí-lo e exterminá-lo. No entanto, Deus frustrou seus esforços, ressuscitou-o dentre os mortos e o fez Senhor e Cristo, Príncipe e Salvador (At 2.22-36; 3.13-15; 5.30-31). E não somente isso, mas essa morte foi um elemento constituinte da obra do Messias, determinada de antemão no conselho de Deus (At 2.23; 3.18; 4.28). Esse Cristo que morreu e ressuscitou, portanto, é o único nome dado sob o céu pelo qual importa que sejamos salvos (At 4.12).

Essa necessidade da morte de Jesus não é contestada pelos textos de Mateus 26.39, 42 e Hebreus 5.7.[186] De acordo com o segundo texto, Cristo não orou para que fosse liberto da morte, como se não a reconhecesse como necessária, pois é claramente afirmado que, apesar de sua morte, Deus ouviu sua oração. Ele, portanto, não orou para ser poupado da morte, mas para ser salvo das garras da morte, ser ressuscitado e glorificado por meio da morte.

Em outra passagem desta epístola, portanto, lemos que Cristo veio, acima dc tudo, para cumprir a vontade de Deus em seu sofrimento e morte e para nos santificar por meio dessa vontade (Hb 10.5-10). Isso, por sua vez, lança luz sobre as palavras de Mateus 26.39-42, pois, em 5.7, Hebreus pensa primariamente, senão exclusivamente, na oração de Jesus no Getsêmani. Cristo, ali, não ora em harmonia com sua vontade - que ele sinceramente submete à vontade de seu Pai - mas em termos da tendência, incriada na natureza humana, de se esquivar da própria morte.[187] Como ser humano, ele teme a morte como morte e ora para que esse cálice passe dele, mas, ao mesmo tempo, se rende ao conselho e à vontade do Pai. Assim como, nessa mesma hora, exorta seus discípulos a serem vigilantes e a orarem para não caírem em tentação, pois o espírito está pronto, mas a carne é fraca (Mt 26.40), assim também, ele mesmo provando o amargor da morte, ora para que Deus o fortaleça de forma que, em sua morte, possa fazer a vontade de Deus, que não somente a vontade de Deus seja feita em relação a ele, mas também que, em plena entrega e devoção, que ela seja feita por ele. Ele orou "para morrer no ativo serviço de seu ofício, e não como uma vítima abatida da morte; morrer como um Sacerdote da própria morte; sua ação sacerdotal não foi interrompida na morte, mas sim, triunfou sobre a morte, um ofertante e também um sofredor, um agente oficial obediente na estipulação da própria morte".[188] Nesse ato, sua oração foi ouvida. Embora fosse o Filho, por aquilo que sofreu aprendeu a obediência necessária para o cumprimento da vontade do Pai. A disposição c a vontade de obedecer eram parte integrante da natureza de Cristo, mas agora, na hora do julgamento, ele tinha de transformá-

[186] Como E. Ménégoz alega *(La mort de Jésus et le dogme de Vexpiation* |Paris: Fischbacher, 19051, 26); ele diz: "Jesus dificilmente pensava que essa morte era absolutamente necessária para a salvação da humanidade, mas. até o último minuto, tinha esperança dc escapar dela. É necessária toda uma camada dc preconceito tradicional para não enxergar isso com clareza total,".

[187] Nota marginal na Versão Autorizada da Bíblia Holandesa. Também *cf* P. Lombardo, *SenL,* III, dist. 17; Tomás dc Aquino, *Summa theoi.* III, q. 21. art. 4; B. dc Moor, *Comin, tlieol.,* IV, 840-70.

[188] H. Martin, *Atonement.* 93.

las em atos de obediência. Ele aprendeu essa obediência e foi aperfeiçoado por ela (Hb 5.8-9), consagrando-se, assim, a nosso favor (Jo 17.19).[189]

Além disso, o sofrimento e a morte de Cristo ocupam um lugar tão especial na Escritura que não podem ser entendidos como um "acidente" de fidelidade vocacional. Proporcionalmente, com certeza a maior parte dos evangelhos é dedicada a isso, que é descrito não como um martírio, mas como um juízo de Deus, como a vontade do Pai, como o sacrifício de um sacerdote. Ele não morreu por sua fé, mas foi judicialmente condenado por dizer que era o Filho de Deus, o Messias. Ele não foi se alegrando para sua morte, mas foi agitado, triste, atônito, temeroso da morte e extremamente tenso, de forma que seu suor se tornou como gotas de sangue (Mt 26.37-38; Mc 14.33; Lc 22.44; Jo 12.27). Essa não é a atitude de uma pessoa circunspecta que, calmamente, olha nos olhos da morte, nem a de um sofredor que se alegra em seu sofrimento (Rm 5.3), nem a de um mártir que grita com alegria quando sobe para o cadafalso ou canta salmos na estaca. O sofrimento e morte de Cristo têm um caráter excepcional. "Se a vida e a morte de Sócrates são as de uma pessoa serena, a vida e a morte de Jesus são as de um Deus" (Rousseau). Isso se torna evidente com especial intensidade no clamor de delírio de Cristo na cruz (Mt 27.46). Alguns interpretam essa palavra da cruz como um grito de desespero porque sua causa estava perdida e Deus o havia abandonado (fragmentos de Wolfenbüttel)[190], ou a entenderam de forma meramente subjetiva, como sua noção puramente humana de estar sendo momentaneamente vencido pela mais profunda dor na extremidade da morte (Meyer, *op. cit.),* ou a compararam, mesmo que seja à grande distância, com o clamor de uma mãe cujo coração se perturba pela vergonha de seu filho, mas, em seu grande amor, ainda toma a desgraça de seu filho sobre si e curva sua cabeça sob o juízo de Deus (Moberly).[191] Entretanto, nenhuma dessas interpretações faz justiça às palavras e todas estão em desacordo com a consistente descrição da morte de Jesus na Escritura. No clamor de Jesus, estamos lidando não com o desamparo de Deus subjetivo, mas objetivo: ele não se sentiu sozinho, mas, de fato, foi desamparado por Deus. Seu sentimento não foi uma ilusão nem foi baseado em uma falsa interpretação da situação, mas correspondeu à realidade. Por outro lado, isso não deve ser entendido no

---

[189] "A oração de Jesus no Getsêmane não está sozinha. A. Deissmann, in *Beiträge zur Weilerentwicklung der christlichen Religion* (Munique: Lehmann, 1905), corretamente chamou atenção para a vida de oração de Jesus. Isso também foi discutido no passado (e.g., Tomás de Aquino, *Summa tlieol.*. III, q. 21), mas tem sido feito pouco uso dela para nosso conhecimento de Jesus como um ser humano. Os Evangelhos relatam repetidamente que Jesus se isolava com o propósito de orar, ao todo não menos que catorze vezes, do início ao fim, e especialmente por ocasião de eventos importantes em sua vida. Por exemplo, em seu batismo (Lc 3.21), antes de seu conflito com os fariseus (Lc 5.16), por ocasião da escolha dos doze (Lc 6.12), antes do primeiro anúncio claro de seu messianismo (Lc 9.18), no monte da transfiguração (Lc 9.28), antes da instrução de seus discípulos sobre como orar (Lc 11.1), antes e depois de alimentar os cinco mil (Mc 6.41, 46), na ressurreição de Lázaro Jo 11.41), na oração sacerdotal (Jo 17), no Getsêmane (Mt 26.39) e na cruz (Lc 23.34). *Cf* A. Plummer, "Prayer", *DC,* II, 391.

[190] "Nota do organizador: Esse é o título sob o qual o filósofo G. E. Lessing publicou (1774-78) os escritos de H. S. Reimarus sobre o Jesus histórico.

[191] *Cf.* R. Moberly sobre o clamor da cruz, *Atonement and Personality,* 131, 134, 392, 407. Também a interpretação de Brooke, in R. Dale, *Atonement,* 470.

sentido de que o Pai estava pessoalmente irado com Cristo. Calvino apresenta a questão muito corretamente:

> No entanto, não sugerimos que Deus foi adverso em algum momento ou que se mostrasse irado com ele, pois como poderia irar-se contra seu filho amado, em quem ele se compraz [Mt 3.17]? Como Cristo poderia aplacar, com sua intercessão, o Pai em relação a outros se ele mesmo fosse odioso a Deus? Isto é o que estamos dizendo: ele suportou o peso da severidade divina, pois, ao ser "traspassado c moído" [Is 53.5] pela mão dc Deus, experimentou todos os sinais de um Deus irado e vingador.[192]

Também, na cruz, Jesus continuou sendo o Filho amado de Deus, o Filho do beneplácito de seu Pai (Mt 3.17; 17.5). Precisamente em seu sofrimento e morte, Cristo ofereceu sua maior e mais completa obediência à vontade do Pai (Fp 2.8; Hb 5.8; 10.5-10; 12.2) e o próprio Jesus nos diz que chegaria a hora em que todos os seus discípulos o abandonariam, mas que ele não ficaria sozinho porque o Pai estaria com ele (Jo 16.32); ali ele se tornou pecado e maldição por nós (2Co 5.21; G1 3.13) e, assim, tomou a morte sobre si, toda ela, em sua verdadeira essência e caráter e como salário do pecado. Nós, por outro lado, não podemos experimentar a morte dessa forma e, pela fé em Cristo, toda a sua crueldade é removida. Na morte, Deus está perto dos seus, de forma que ela se torna, para eles, uma passagem para a vida eterna. Entretanto, não foi assim que Cristo a experimentou. Ele, com sua natureza santa, viveu por meio dela como nenhuma pessoa pecaminosa pode fazer: tomou o cálice em suas mãos e - voluntariamente - esvaziou-o até a última gota. Pelo poder do amor, sacrificou a própria vida e, plenamente consciente e com vontade firme, entrou no vale da sombra da morte. Ele foi e se sentiu desamparado por Deus, de forma que, precisamente dessa forma, foi capaz de experimentar a morte por todos (Hb 2.9).[193] Essa morte de Cristo, justamente com sua ressurreição, é um elemento de destaque na pregação dos apóstolos desde o princípio. O próprio Jesus repetidamente associou seu sofrimento e morte aos bens do reino dos céus ou aos benefícios da aliança da graça (Mt 16.21; 20.22, 28; 26.28; Jo 10.11; 12.24; 13.1; *etc.).* Inicialmente, os discípulos não entenderam isso (Mt 16.22; Lc 18.34), mas compreenderam mais tarde, depois da ressurreição. Desde esse momento, o Cristo crucificado e glorificado foi o conteúdo de seu evangelho. Há grande diversidade na forma em que explicam o valor da morte de Cristo, mas, nessa diversidade, é evidente uma surpreendente unidade. A comunidade de fé original já se uniu em torno da confissão de que Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. "Parte integrante das coisas mais

[12] J.Calvino, *Institutos,* II.xvi.ll.

[1.3] "Se Jesus tivesse tido a consciência dc que Deus estava com ele nesse temor extremo, ele teria sido dispensado da experiência mais terrível dos filhos dos homens, c sua compaixão teria talhado conosco exatamente onde c mais ncccssária. Por isso, a noção da presença do Pai loi retirada dele nessa hora terrível" (David Smith, "Dcrcliction", *DC,* I, 448)

certas que conhecemos é que, de acordo com 1 Coríntios 15.3, a igreja primitiva já relacionava a morte de Cristo ao pecado".[194] Todos os apóstolos, de algum modo, associaram a morte de Cristo aos nossos pecados e atribuíram a ela o significado objetivo - um significado considerado válido por Deus - de que, por meio dela, Cristo assegurou para nós os benefícios da aliança da graça, perdão e vida eterna. Para qualquer epístola que olhemos, em toda parte encontramos a mesma ideia de que Cristo se fez pecado e maldição por nós e que, podemos nos tornarjustiça de Deus (2Co 5.21; G13.13). Ele é a expiação por nossos pecados; ele nos comprou para Deus por meio de seu sangue e nos purificou de todos os nossos pecados (1Jo 1.7; 2.2; Ap 5.9; 7.14). Ele se ofereceu de uma vez por todas pelos pecados de seu povo e, assim, assegurou uma redenção eterna (Hb 1.3; 2.17; 7.27; 9.12; 10.12). Ele levou nossos pecados sobre o madeiro e os redimiu por seu sangue (IPe 1.18; 2.24). Em Tiago, essa ideia está em segundo plano, mas, também nele, a fé tem como seu objeto Jesus Cristo, que é o Senhor da glória e voltará como Juiz (Tg 2.1; 5.9). Em Judas, Cristo é o Senhor, que, em seu retorno, mostrará misericórdia aos seus para a vida eterna (Jd 4, 21). Nos escritos apostólicos, portanto, a ênfase é muito mais sobre a morte do que sobre a vida de Cristo: a cruz é central em seu evangelho (ICo 2.2; G1 6.14). Embora o sofrimento e a morte de Cristo não possam ser separados de sua pessoa, eles são definitivamente desejados por Deus como tais e oferecidos a ele como um sacrifício pelo Filho. Na vida de Cristo, eles não são elementos acidentais que se tornam necessários pelas circunstâncias, mas elementos essenciais e indispensáveis. Primariamente por meio desse sofrimento e morte, como a consumação de sua obediência, a expiação de pecados e a bem-aventurança eterna foram asseguradas.

Contra a aquisição dos bens da salvação pela morte de Cristo, porém, alguns levantaram a objeção de que Deus nos concede os benefícios da graça somente por meio *(per),* não por causa de *(non propter)* Cristo.[195] Os luteranos até mesmo têm prazer em dirigir contra os reformados a acusação de que, em virtude de sua doutrina da predestinação, tiveram de negar a satisfação de Cristo e só puderam interpretá-la como a causa instrumental da salvação. Os próprios reformados, dizem eles, reconheceram que Cristo não era o fundamento e a causa da eleição,[196] porque os eleitos já eram o objeto do amor de Deus antes que Cristo fosse designado seu mediador e foram eleitos, portanto, em Cristo e para Cristo, não por causa de Cristo.[197] Essa acusação, porém, é infundada. Certamente, Cristo foi a revelação e a prova do amor do Pai. Logicamente, de

---

[194] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* I, 366; G. B. Stevens, *The Theology of lhe New Testament* (Edimburgo: T&T Clark, 1906), 471.

[195] Assim sociiiio e outros em tempos passados e, em nossos dias, J. H. Scholten, *Leer van de Hervomde Kerk,* I, 20; II, 426ss.; J. Gottschick, "Propter Christum", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1897): 352-84; *cf.* G Stuckert, "Propter Christum", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1906): 143-73.

[196] *Cf* H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* II, 399-402 (#248).

[197] J. Gerhard, *Loci theoL,* loc. XVI, "De justif.", §36; M. Schneckenburger, *Zitr kirchlichen Clirislologie,* 45; *idem, Vergl. Darstellung,* II, 264; A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche,* II, 379, 389; H. Reuter, *Augustinische Studien,* 52.

fato, nossa eleição para a salvação é anterior ã sua eleição como mediador. Deus não foi primeiro movido por Cristo a amar os pecadores e conceder-lhes vida eterna, mas foi movido a isso desde a eternidade de dentro de si mesmo. Entretanto, o amor do Pai consiste precisamente em que ele faz com que a salvação, que ele mesmo havia planejado para os pecadores, seja assegurada, no tempo, por seu próprio Filho e a concede a eles de acordo com sua própria justiça. A graça de Deus, portanto, não anula a satisfação e o mérito de Cristo, mas é o fundamento final para esse mérito, pois "somente por seu próprio beneplácito Deus o designou mediador para obter a salvação por nós".[198] De fato, por ter nos amado primeiro [1Jo 4.19], ele posteriormente nos reconcilia consigo".

Ê essas duas coisas, o amor de Deus e a satisfação de Cristo, tinham de andar de mãos dadas porque fomos o objeto de seu amor como criaturas e o objeto de sua ira como pecadores.[199] É, portanto, puramente pela graça que Deus perdoa pecados. Ele faz isso por causa de si mesmo, por causa de seu grande nome (Is 43.23-25; Ez 36.21; Ef 1.17; IJo 2.12), mais isso de forma nenhuma é inconsistente com o fato de que Deus perdoa nossos pecados por causa de Cristo, pois o nome de Deus foi primeiro revelado a nós em Cristo. O fato de que Deus perdoa pecados e concede vida somente pela graça, por causa de si mesmo e não por causa de algo em nós é algo que Cristo proclamou a nós e obteve por nós. O perdão pela graça, eternamente presente em Deus como disposição e antecedente à eleição e à missão de Cristo (o amor de boa vontade), foi, porém, tornado possível pelo sacrifício de Cristo no tempo (o amor de deleite). Os benefícios foram adquiridos por Cristo, embora a disposição de concedê-los aos eleitos estivesse presente em Deus desde a eternidade. Cristo se fez pecado para que, nele, nos tornássemos justiça de Deus. Ele nasceu de uma mulher e sob a maldição da lei para que pudesse nos redimir da maldição da lei e nós pudéssemos obter a adoção de filhos. Assim como Adão é a causa do pecado e da morte, assim também Cristo é a fonte de justiça e vida (Mt 20.28; 27.42; Jo 1.18; 15.13; Rm 5.12ss.; ICo 15.21-22; 2Co 5.19-21; G13.13; 4.4; IJo 4.9). Assim entendida, a afirmação de que Deus perdoa nossos pecados e concede vida eterna por causa de Cristo é escriturística e ensinada por todo o Cristianismo e também pela confissão da religião reformada.[200]

Finalmente, embora as teorias místicas e moral contenham elementos que ocorrem na Escritura e sejam perfeitamente corretas como tais, esses elementos são separados do fundamento sobre o qual repousam na Escritura e são, portanto, também privados de seu valor e poder. A teoria mística argumenta que a essência da religião está na união mística entre Deus e a humanidade. Essa união, embora seja interrompida pelo pecado, foi restaurada por Cristo, na ver-

---

[158] J. Calvino, *Instituías,* II.xvii.l.

*"Ibid.,* , **II.xxi.3, 4.**

[2]""*Ibid.,,* II.xvi.17; *idem, Commentaries,* João 15.13; Romanos 5.10; 2 Coríntios 5.19; 1João 4.19; *Confissão Belga,* art. 21-23; *Catecismo de Heidelberg,* Q. & A. 37; Petrus de Witte, *Hederl der Soe. Qwalingen,* **II, 170**ss.; P.van Mastricht, *Tlieologia,* **V, 18**,20,41; Marcsius, *Syst. theol.,* IV, 40; X, 30; F. Turretin, *Desatisf* p. 7; Heppe, *Dogniatik des deutschen Proteslantismus,* I, 90; A. Kitschl. *Rechtifertigung und Versõhnung,* J[2], 265ss.

dade, não tanto pelo que ele faz, mas pelo que ele é, por sua pessoa mais do que por sua obra, por seu nascimento, mais do que por sua cruz.[201] Nessa posição, é difícil dizer como essa união mística foi restaurada. Hegel disse que essa união existe objetivamente, mas foi, pela primeira vez, claramente vista e expressa por Cristo. A posição de Schleiermacher é que Cristo, entrando, primeiro, em nossa companhia pecaminosa, subsequentemente, nos incorpora na comunhão de sua santidade e bem-aventurança. A teologia da mediação, frequentemente, comunica isso dizendo que Cristo infunde em nós uma nova vida divino-humana. Todas essas formas de abordagem têm origem no panteísmo e são simplesmente ininteligíveis sem esse sistema filosófico. A teoria moral parte da ideia de que Deus não requer satisfação, mas, em seu amor, nos deu Cristo, que, por meio de seu ensino, vida e morte, nos assegura o amor de Deus, muda nossa disposição hostil e nos afasta do pecado. E também a teoria governamental de Grotius interpreta Deus como o governador do mundo (*rector mundi)* que, embora pessoalmente possa perdoar e perdoe o pecado, no interesse da ordem mundial e por meio do exemplo, tem de punir o pecado para impedir outros.

Ora, em todas essas teorias, embora seus proponentes continuem a falar de Cristo como o Filho de Deus, de seu sacerdócio e sacrifício, estão falando figurativamente, empregando as palavras em um sentido incomum e provocando más interpretações.[202] Está claro, afinal, que, no panteísmo e no deísmo, não há lugar para o Cristo da Escritura. Nesse caso, o sumo sacerdócio de Cristo se transforma em um exemplo, a religião cristã em um exercício pedagógico e a igreja em uma escola.

Ajustiça ou retidão, então, não é uma perfeição de Deus, mas pertence exclusivamente ao estado. O pecado não é culpável e a punição não é uma reparação dajustiça. Os seres humanos nunca são tão maus que não possam ser mudados para melhor por um exemplo moral, um impacto ou uma impressão.[203] Assim, a satisfação objetiva é transformada em reconciliação subjetiva. A verdadeira e genuína reconciliação ocorre somente quando a pessoa segue o exemplo de Jesus e se transforma. Os crentes sob a antiga aliança ainda não tinham o exemplo de Jesus e foram, portanto, ou todos perdidos ou todos salvos de uma forma diferente de nós e Cristo não é o único nome dado debaixo do céu pelo qual importa que sejamos salvos. Permanece sem aplicação nas teorias mencionadas, acima de tudo, a relação que a Escritura estabelece entre a morte de Cristo e o perdão de nossos pecados e a vida eterna. Não está claro como a morte de Cristo como um exemplo desses benefícios pode ser a base sobre a qual Deus, por causa de Cristo, perdoa pecados e concede vida. Realmente, todas as coisas se

[201] A moderna teologia anglo-saxã, portanto, prefere usar a palavra "expiação" |atonement| no sentido de "unir-se" |at-onc-mcnt], fazendo "at-onc" e coloca outros termos (propiciação, satisfação, reconciliação) mais ou menos em segundo plano (C. Hodge, *Systematic tlieology,* ii,469; J. Orr, *The Christian View of God md the World as Centering in thelncamation* |Nova York: Randolph, 1893], 333).

[202] *Cf. e.g..* K. H. Von Weiszäckcr, *Das apostolische Zeitalter, 2".* Ed., 138; A. Biedcrmann, *Christliche Dogmatik,* §829; O. Pfleidercr, *Grundriss,* 156; A. Sabaticr, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique* (Paris: Fischbacher, 1903), 62.

[203] *Cf.* Charles Hodge, *Systematic Theology,* ii, 566; A. A. Hodge, *Atonement,* c. 21.

resumem a que Cristo, por meio de sua imagem, deixa uma profunda impressão sobre o intelecto, a vontade ou também sobre as emoções das pessoas e, assim, as liberta da opinião de que Deus está irado com elas por causa de seu pecado, ou da individualidade que os mantém presos, ou do sentimento de infelicidade que os oprime. Entretanto, em nenhum desses casos as pessoas encontram paz e repouso. A consciência não é purificada dessa forma e o sentimento de culpa não é removido. A paz só pode ser encontrada no sangue da cruz!

## SATISFAÇÃO VICÁRIA

[389] Essa doutrina escriturística sobre a relação entre a morte de Cristo e nossa salvação só é entendida com propriedade quando a plena e completa obediência é interpretada como *satisfação vicária.* Anselmo foi o primeiro teólogo que clara e firmemente concebeu a morte de Cristo como uma "satisfação" e que provavelmente pegou por empréstimo essa palavra da doutrina da penitência, onde havia sido usada desde o tempo de Tertuliano. No entanto, ao adotá-la, ele não estava ensinando algo novo, pois muito antes de seus dias a morte de Cristo era vista na teologia como o meio divinamente ordenado pelo qual a salvação nos foi assegurada. Sua doutrina da satisfação não foi uma "nova teoria elaborada com a ajuda de interpretações legais germânicas", mas a "conclusão sistemática de uma antiga história do desenvolvimento do dogma que está em andamento desde Agostinho e foi extremamente influente ao longo de todos os tempos medievais, antes e depois de Anselmo".[204] Ela tampouco é produto do casamento entre o evangelho original e a filosofia grega, pois ninguém hoje quer ser responsável pela exegese que socinianos e racionalistas aplicaram para removê-la da Escritura e, embora a interpretação de Ritschl possa, por algum tempo, ter fascinado as pessoas por causa de sua articulação, sua insustentabilidade dificilmente é questionada por alguém hoje.[203] A investigação imparcial sempre conduz à admissão de que a doutrina da satisfação está fundamentada na Sagrada Escritura. Assim, de acordo com Holtzmann, Romanos 3.26 "realmente fala de um ato de suportar, por parte do Filho de Deus, as consequências punitivas do pecado humano em benefício da justiça divina".[206] Nem mesmo Paulo foi o primeiro a aplicar essa ideia de uma satisfação vicária à morte de Cristo, pois a mais antiga comunidade cristã o precedeu nisso.[207] O próprio Jesus descreveu sua morte como um resgate e uma oferta pactuai[208] e a ideia de uma expiação vicária era tão óbvia em relação às ofertas pelo pecado e o

---

[204] F. Loofs, *Dogmengeschichle,* 509ss.; A. Von Harnack, *History of Dogma,* III, 312ss.

[205] *Cf* contra Ritschl, G. Krcibig, *Die Versohnungslehre auf Gmml des chrisllichen Bewusstseins* (Berlim: YVicgandt & Gricben, 1878); I. A. Dorner, *System of Christian Doctrine,* IV, (also.; O. Pfledcrer, "Die RitschPschc Théologie", *Jalirbuch furprot. Theologie* (1889), idem, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deustsehiand seit Kant und in Grossbritannien seit 1825* (Frciburg i. 13.: Mohr, 1891), 228ss.; J. Wendland, *Aibrecht Ritschl und seine Schiiler,* 116ss.; J. Orr, *Ritschlian Theology* (Londres, 1897).

[206] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamenllichen Theologie,* II, 100; *cf* Wegscheider, *Inst. theol.,* §136; O. Pfleiderer, *Der Paulinismus,* 136.

[207] H. J. Holtzmann, *Lelirbuch der neutestamenllichen Theologie,* II, 97.

[208] *Ibid,* 1,292ss.

sacrifício do Grande dia da Expiação que "para a mente popular, isso deve ter parecido quase inevitável".[209]

Seja como for, a Escritura considera toda a obra de Cristo como um cumprimento da lei de Deus e uma satisfação de sua exigência. Como profeta, sacerdote e rei, em seu nascimento e em sua morte, em suas palavras e em seus atos, ele sempre cumpriu a vontade de Deus. Ele veio ao mundo para cumprir sua vontade. A lei de Deus está dentro de seu coração [SI 40.8]. Toda a sua vida foi uma vida de completa obediência, um sacrifício perfeito, um aroma suave a Deus.[210] Essa vontade de Deus era uma, como a obediência com a qual Cristo se submeteu a ela e ajustiça com a qual a cumpriu. Não obstante, com referência à obediência que mostrou, pode-se distinguir um lado passivo e um lado ativo, pois a exigência apresentada à humanidade caída era dupla: uma, que os seres humanos cumprissem a lei perfeitamente e duas, que eles reparassem a violação da lei pela punição.[2]" Duplos também são os benefícios que Cristo obteve para nós, a saber, o perdão de pecados e a vida eterna. Os dois não são idênticos. A justificação não pode ser automaticamente igualada à bem-aventurança celestial. Embora, antes de sua desobediência, Adão fosse justo, ele ainda tinha de assegurar vida eterna por meio das obras. Receber uma punição definitivamente não é idêntico a cumprir a lei. Um criminoso que é punido, mas que, ao ser punido, endurece o coração, cumpre a exigência da lei, mas de forma nenhuma cumpre toda a exigência da lei. Além disso, Cristo foi o segundo Adão. Ele veio não para receber nossa punição por nós, mas também para obter por nós ajustiça e a vida que Adão tinha de assegurar por meio de sua obediência. Ele nos libertou da culpa e da punição e nos colocou no fim do caminho que Adão tinha de percorrer, não no começo. Ele nos dá muito mais do que aquilo que foi perdido em Adão, não somente o perdão de pecados e isenção da punição, mas também e imediatamente - em fé - o não ser capaz de pecar e o não ser capaz de morrer.[212] Aqueles que creem nele não são condenados e têm vida eterna (Jo 3.16, 18). Os dois tipos de benefício, embora *in concreto* nunca possam ser separados, ainda são, frequentemente, mencionados separadamente, lado a lado (Dn 9.24; Jo 3.36; At 26.18; Rm 5.17-18; G14.5; Ap 1.5-6).

Isso acontece também com a obediência ativa e a obediência passiva de Cristo. Embora sejam distinguíveis, concretamente sempre coincidem na vida e morte de Cristo. A obediência ativa de Cristo não é um apêndice externo à sua obediência passiva, nem vice-versa. Nem um só ato, nem um só incidente na vida ou no sofrimento de Cristo, é exclusivamente redutível a um ou outro tipo de obediência. Assim como Cristo é, sempre e em tudo, simultaneamente profeta, sacerdote e rei, assim também ele é consistentemente ativo em benefício da expiação da culpa do pecado e na garantia da vida eterna. Não é sequer correto dizer que o perdão de pecados é assegurado somente por sua obediência

---

[209] Schmicdel, in H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* I, 67.

[210] *Cf.* acima, 341-344 (#376).

[2J] *Cf.* acima, 349-355, 381-387 (## 378, 386).

[2.1] *Cf* II. Bavinck, *ReformedDogmatics,* II, 572-76 (#297).

passiva e que a vida eterna é obtida somente por sua obediência ativa, pois seu sofrimento não era somente uma questão de suportar a punição, mas também um ato de cumprimento da lei; e sua obra era não somente uma questão de cumprimento da lei, mas também um ato de sofrer a punição. Sua atividade foi sofrimento e seu sofrimento foi uma ação. Foi uma só obra que Cristo realizou, mas uma obra tão rica, tão valiosa aos olhos de Deus que ajustiça de Deus foi completamente satisfeita por ela, todas as exigências da lei foram completamente cumpridas por ela e toda a nossa salvação eterna foi assegurada por ela. A natureza satisfatória da obediência de Cristo, portanto, não consiste em que Cristo, por meio de seu sangue, satisfez uma divindade vingativa e pacificou seu ódio, rancor por uma quantidade dc sofrimento, mas consiste cm que, do inicio ao fim de sua vida, ele submeteu sua vontade à completa, perfeita, santa e amorosa vontade de Deus e se consagrou, com corpo e alma e todas as suas forças, a ser uma oferta perfeita a Deus. No entanto, de acordo com o ensino da Escritura, essa vontade dc Deus abrangeu não somente a vida, mas também o sofrimento de Cristo e esse sofrimento consistiu não somente em sua "vocação moral", mas também em sua morte na cruz. Morrendo, ele completou sua obediência e consumou sua santificação.[213]

A obediência de Cristo, porém, não é somente uma satisfação: é uma satisfação vicária. A Escritura também é muito clara sobre isso. Realmente, a ideia de substituição está implícita em todas as ofertas expiatórias. No lugar do ofertante, que é merecedor da ira de Deus, ela coloca algo mais, algo que pode aplacá-lo. Na história de Israel, encontramos a ideia de substituição já na vida de Abraão, quando, sob o comando do anjo do Senhor, se abstém de lançar a mão sobre seu filho [Isaque] e oferece um carneiro como oferta queimada em lugar de seu filho (Gn 22.12-13). No culto do Antigo Testamento, quando os sacrifícios expiatórios eram feitos, os pecados do ofertante eram transferidos aos animais sacrificiais pela imposição de mãos (Lv 16.21). A expiação era realizada não em um, mas em três atos: morte cruel, aspersão do sangue e queima. Embora fosse queimado com os pecados do ofertante e, portanto, fosse merecedor da morte, o animal não era simplesmente morto, mas morto de forma cruel e destrinchado. A morte em si não era o que se tinha em vista, pois o animal sacrificial era destinado a fazer expiação e restaurar o ofertante ao favor de Deus. Esse favor não pode ser assegurado pela morte do animal sacrificial como tal. Ele é obtido pelo fato de que o sangue - a alma, a vida - de um animal completamente inocente que leva os pecados do ofertante e, portanto, morto, é oferecido e consagrado a Deus. Dessa forma esse sangue, como o auto-oferecimento de um ser vivo - que, portanto, não é morto, mas imolado - faz expiação pelos pecados do ofertante. É o sangue que faz com que todo o animal, ao ser queimado, se tome um aroma agradável a Deus. Nesse momento, o próprio ofertante participa completamente

[215] F. Tiirrctin, *Institutes ofElenctic Theology.* XIV, 13, Ilss.; P. \an Mastricht, *Theologia,* V, 18, 14; B. dc Moor, *Comin, theol,* III, 960ss.; H. Hcppc, *Dogmatik der evangelischen reformierten Kirchen,* 326; F. Schleiermacher, *Christian Faith,* §104, 2; A. Ritschl, *Rechtfiitgt/lig und Versõhnung,* I, 279ss.; *idem, Justification and ReconcUialion,* III, 62.

de seu favor. Do início ao fim, o animal tomou seu lugar e, assim, fez expiação por ele e o restaurou à comunhão com Deus. Foi desse culto que Isaías pegou os elementos de sua descrição do Servo do Senhor. A punição vicária não pode ser expressa mais poderosamente do que em Isaías 53. Ele tomou sobre si as nossas enfennidades e as nossas dores; foi traspassado pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele e pelas suas pisaduras fomos sarados. O Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de nós todos. Ele foi ferido pela transgressão de seu povo. Ele fez de si oferta pelo pecado. O justo, que não tinha injustiça nem falsidade, carrega as iniquidades de seu povo, fazendo-o justo. O sofrimento do Servo do Senhor não é "meramente o sofrimento de um mártir ou confessor, como o da igreja perseguida, mas um sofrimento representativo e expiatório, um sacrifício pelo pecado [...] O capítulo 53 retorna perpetuamente a esse sofrimento mediatorial, nunca se cansa de repeti-lo".[214]

Tudo isso vem à luz ainda com mais clareza no Novo Testamento. Deve-se levar em consideração aqui, em primeiro lugar, a palavra Àúipov (Mt 20.28; Mc 10.45; ITm 2.6). Em harmonia com sua derivação de ÂJÚSv, "libertar" denota o meio pelo qual uma pessoa é libertada dos laços ou da prisão e, portanto, em geral, um resgate ou uma quantia em dinheiro paga para que alguém seja liberto. Na Septuaginta, essa palavra é a tradução de nyfrG (Lv 25.51-52) ou de (Nm 3.46) ou de *11)3* (Êx 21.30; 30.12; Nm 3531-32; Pv 6.35; 13.8), mas esta última palavra também é traduzida por è£íA.ao[ia (ISm 12.3; SI 49.8), ou por áMxcYiia (Am 5.12; Is 43.3), ou por ôwpov (Jó 36.18). Portanto, não temos certeza de qual palavra Jesus usou em aramaico e também não podemos derivar o caráter substitutivo e equivalente de sua morte da palavra Âmpov. Não obstante é incorreto, com Ritschl, entender Marcos 10.45 como significando que a morte voluntária de Jesus é um dom, uma cobertura, um meio de proteção pelo qual muitos são salvos - não da morte como o destino de todas as criaturas, mas de uma experiência de morte tal como a que Jesus sofreu e, portanto, serem libertos da morte nesse sentido e feitos herdeiros da vida eterna por meio de sua morte. Em primeiro lugar, Ritschl já havia interpretado o culto sacrificial do Antigo Testamento de forma tão arbitrária que tudo o que tinha a ver com substituição e expiação desapareceu completamente. Segundo, ele iguala Àúipov com o termo incorretamente entendido "17Í) que a possibilidade de Jesus usar outra palavra é completamente deixada de lado. Terceiro, ele faz violência à palavra Àúipov, uma palavra que simples e naturalmente tem o significado de um resgate e, nesse sentido, encontra apoio em conceitos relacionados - que serão mencionados daqui a pouco - no Novo Testamento. Ora, por si mesma, essa palavra ainda não pode expressar a ideia de que o resgate tem o mesmo valor daquilo que é resgatado, mas é natural pensar que alguém que tem direito a alguma coisa não a dará a não ser que receba a compensação apropriada. Em Isaías 43.3 e Provérbios 21.18, a palavra "lDD, portanto, alterna em paralelismo

[214] F. Delitzsch, *Prophecies of Isaiah,* II, 307.

com nnn, "em lugar de" e, em outros lugares (como Êx 21.30; 30.12; Nm 18.15, 16; 35.31-32; 2Sm 21.3-7; Jó 33.24; SI 49.7-8), a palavra claramente denota um preço pago por algo com vista à liberdade.

A palavra Xótpov (Mc 10.45) também é iluminada por todos aqueles textos do Novo Testamento em que o sofrimento e a morte de Cristo são apresentados como um *xi\ir*, um preço de grande valor (ICo 6.20; 7.23; IPe 1.18-19) pelo qual os crentes foram redimidos ou resgatados *(àvxiXvzpov,* 1Tm 2.6; ~Ĉu xpoôoQau, Lc 24.21; Tt 2.14; IPe 1.18; áïToA.úTpcxnç, Rm 3.24; ICo 1.30*; etc.;* áyopá(èa9ca, ICo 6.20; 7.23; *etc.;* è^ayopáCeoGai, G1 3.13; 4.5). Na base de todas essas expressões está a ideia de que, por natureza, os seres humanos se encontram sob a escravidão do pecado e que só são libertos dessa escravidão pelo resgate de alto valor do sangue de Cristo. O sacrifício de Cristo, portanto, é, ao mesmo tempo, um resgate. No Antigo Testamento, o substantivo 1DD nunca é diretamente aplicado aos sacrifícios expiatórios, mas a relação entre os dois conceitos é estreita, pois o sacrifício era, de fato, um resgate pela vida do ofertante, e o substantivo ~~~ pertence à mesma raiz do verbo "193, que era regularmente usado no culto sacrificial para expiação.[213] Assim, quando Jesus fala aos seus discípulos sobre sua morte como um resgate, isso não podia produzir neles nenhuma outra ideia, e, como fica evidente em suas cartas, de fato, não produziu outra ideia senão a de que a morte os resgataria da escravidão do pecado e da morte. Isso acontece principalmente porque o próprio Jesus havia lhes ensinado que a alma (vida) de um ser humano é de tão grande valor que, perdendo-a, não pode dar nenhum *à*v~ÁXXo.y\io.* (resgate, compensação equivalente) por ela (Mt 16.26; Mc 8.37; *cf.* SI 49.8). Ora, se Jesus, por meio de sua morte, dá um resgate por muitos ou em lugar de muitos (ávxl TTOAAĈÛV), que são incapazes, por si mesmos, de fazer isso, eles, portanto, devem o resgate de sua alma, a salvação de sua vida, somente à morte de Jesus. Já que a palavra Àúxpov denota um resgate, as palavras ávil iroAAŵv devem ser associadas não, como Ritschl deseja, ao sujeito ŕjAGev ôoŵoa, mas ao objeto Àúipov, pois, de outra forma, a pessoa ou coisa pela qual o resgate foi pago estaria completamente ausente. E, pelos "muitos", devemos entender os membros dessa aliança da graça que, de acordo com o testemunho do próprio Jesus, ele confirmou em seu próprio sangue e que, portanto, tem como seu conteúdo o supremo bem, a saber, o perdão de pecados.[216]

Finalmente, como prova da expiação vicária de Cristo, todo o ensino do Novo Testamento a respeito do sacrifício de Cristo deve ser levado em consideração. As preposições que descrevem a relação desse sacrifício conosco e com nossos pecados (úmÉp, iTepí, Õiá)[217] em si mesmas não significam "em

[215] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentiichen Theologie,* I, 67ss.; J. Orr, "Ransom", *DC,* 11, 469.

[216] Sobre Marcos 10.45, Ver A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* II, 68ss.; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentiichen Theologie,* I, 292ss.; H. Cremer, *Wòrterbuch,* s.v. Ajíxpov; J. Orr, "Ransom", DC, II, 468.

[217] *Cf.* acima, 341-344 (#376). Sobre útrép, Ver Holwerda, *Jaarhiieh van wetenschapelijkèke Theologie* (1862): 521 ss.; sobre õiá, Ver A. Schettler, *We /uutfätsche Formei "Durch Christus "untersucht* (Tiibingen: Mohr, 1907). Schettler consistentemente entende essa expressão ("por meio de Cristo") como se referindo à "influência mística"

lugar de", mas "em benefício de", "em favor de", "por causa de", "em razão de". Entre o sacrifício de Cristo e nossos pecados, porém, elas estabelecem uma conexão tal que a ideia de substituição não pode ser negligenciada ou removida dele. A Escritura também ensina que os crentes foram crucificados, morreram e foram sepultados em Cristo e com Cristo, que Cristo sofreu e morreu como um exemplo para nós, mas isso não esgota o significado desses eventos e ações. A interpretação mística e moral do sofrimento e da morte de Jesus não pode sequer ser sustentada se não for reconhecido de antemão que, em Um sentido legal, ele sofreu e morreu *em nosso lugar.* Ora, é isso que a Escritura ensina nos mais claros termos, muito embora não use a expressão "satisfação vicária", como também não usa as palavras "trindade", "encarnação", "Deus-homem" e assim por diante. Quando ela diz que Cristo, embora pessoalmente sem pecado, realizou uma expiação para mostrar ajustiça de Deus [Rm 3.25], foi feito pecado por nós [2Co 5.21], tornou-se uma maldição por nós [G13.13], levou nossos pecados sobre seu corpo no madeiro [IPe 2.24]; que Deus condenou o pecado em sua carne [Rm 8.3] e o puniu com a morte maldita sobre a craz e que, por meio dele, recebemos reconciliação e perdão, justiça e vida, salvação total e completa - então não podemos entender a relação entre todos esses pronunciamentos escriturísticos de nenhuma outra forma senão no sentido de que Cristo se colocou em nosso lugar, recebeu a punição de nosso pecado, satisfez ajustiça de Deus e assegurou a salvação por nós.[218]

## OBJEÇÕES À SATISFAÇÃO VICÁRIA

[390] Desde tempos antigos, objeções muito sérias foram levantadas contra essa doutrina da satisfação vicária. Especialmente os socinianos a atacaram com fortes argumentos. Os débitos financeiros, diziam eles, são débitos que uma pessoa pode assumir por outra e pagar em lugar dela. Entretanto, pecados são débitos morais e se prendem à pessoa. Eles não podem, pela natureza do caso, ser assumidos por outra pessoa. Isso é contrário àjustiça de Deus, que não toma o culpado por inocente nem o inocente por culpado. Isso é contrário à natureza do pecado, pois aqueles que quiserem tomar sobre si os pecados de outra pessoa nunca poderão assumir os mais horríveis elementos do pecado, isto é, a autoincriminação e o remorso, mas apenas o sofrimento externo e a morte e isso seria, para eles, não uma punição do pecado, mas um castigo,

---

que se origina com o Cristo pneumático. No entanto, essa interpretação seguramente é incorreta. A combinação com Sia não é uma fórmula (como, *e.g.,* a combinação com "cm' ou "cm nome dc"), mas simplesmente denota que Cristo, como mediador C por si mesmo, nada diz sobre a forma pela qual çlc c mediador. Quando Paulo fala de Cristo como o mediador da criação c da providência, a interpretação mística também c automaticamente excluída. Até mesmo quando fala dc Cristo como mediador, ele absolutamente tem cm mente não apenas o Cristo exaltado, mas também c simultaneamente o Cristo histórico crucificado. *Cf.* HcitMiillcr, *Theologische Literaturzeitung* (1909): cols. 408-10.

[218] B. Weiss, *Lehrbuch der biblischer Theologie des Neuen Teslaments,* 3a. ed. (Berlim: W. Hertz, 1880), §49ss.; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neuteslamenllichen Theologie,* I, 64ss.; II, 97ss.; Piantz, "Vicarious Sacrificc", *DC,* II, 793-800; A. A. Hodge, *Atonement,* 161 ss.; H. Martin, *Atonement,* 198ss.; Scott Lidgctt, *Spiritual Principie of the Atonement,* 286ss.

um julgamento, um martírio. Isso é contrário à realidade, pois Cristo não suportou a ira de Deus, mas continuou a ser o objeto de seu amor e favor. Ele também não suportou toda a punição do pecado, pois não sofreu nem a morte espiritual nem a morte eterna e, mesmo que tivesse sofrido toda a punição do pecado, isso seria somente em favor de uma só pessoa, não em favor de muitos, pois ele suportou essa punição somente uma vez. Mesmo que ele fosse Deus, isso não aumentaria o valor de seu sacrifício, pois, de qualquer modo, sua divindade não pode sofrer.[219]

Muitas dessas objeções surgem de más interpretações, que, portanto, precisam ser esclarecidas antes de seguirmos adiante. Primeiro, então, é completamente verdadeiro que Cristo nunca foi, pessoalmente - por causa de seu próprio eu -, objeto da ira de Deus. A razão, é claro, é que ele nunca foi, em sua própria pessoa, um pecador, um violador da lei de Deus. Admito que os gnósticos e os anabatistas geralmente fazem uma distinção entre uma corporeidade divina, celestial, imortal, santa e uma corporeidade humana, terrena, impura e mortal em Cristo.[220] Os antinomianos entenderam a substituição como significando que não somente a culpa e a punição, mas também a mancha e a impureza do pecado foram transferidas para Cristo. A troca entre Cristo e os eleitos foi tão absoluta em sua opinião que ele mesmo era pecado e eles eram justos. Em Cristo, eles sofreram por seus pecados, foram justificados e nasceram de novo. Os pecados que cometeram não são mais pecados, não os atormentam em sua consciência, não exigem mais perdão e são apenas atos da carne, do velho "homem".[221] Em tempos recentes, esses sentimentos foram renovados pelos metodistas,[222] pelos irvingitas[223] e por alguns seguidores de Kohlbrugge.[224] No entanto, a Escritura ensina com a maior firmeza e clareza que Cristo era pessoalmente isento de todos os pecados[225] e os poucos textos aos quais se recorre para apoiar a posição contrária (Jo 1.14; Rm 8.3; Hb 2.14) dizem apenas que o Filho de Deus assumiu uma natureza fraca sujeita ao sofrimento e à morte, mas não que ele mesmo era um pecador em um sentido subjetivo. Alguns teólogos, como Crisóstomo, Oecumenios, Lutero, Marlorat e também Calvino (comentando G1 3.13), de fato, chamaram Cristo de pecador, mas apenas no sentido objetivo, como diz Paulo, que Cristo foi feito pecado e se tornou maldição (2Co 5.21; G13.13; *cf* Is 53.12).

---

[219] *Cf.* acima, 349-355 (#378).

[220] *Cf.* acima, 300-303 (#368).

[221] J. Hulsius, *De Hedendaagsche Antinomianerij,* 2ª. Ed. (Roterdã: Vermeulen, 1738), 377ss.; J. Hoornbeek, *Summa Controv.* (1653), 704; H. Witsius, *Misc. sacra.,* II, 758-80.

[222] M. Schneckenburger. *Vorlesungen iiber die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteier* (Frankfurt: Brönner, 1863), 146.

[223] J. Köstlin, "Irving", *PRE,* VII, 154; *cf* T. Kolde, *PRE*\ IX, 424-27.

[224] J. F. Bula, *Die Versöhnung des Menschen rnil Goll durch Christum* (Basileia: F. Schneider, 1874); E. Böhl, *Von der Incarnation des göttlichen Wortes* (Viena: Facsy, 1884); *idem, Dogmatik,* 299ss.; A. Kuyper, *De vleeschwording de Woords,* "Inleiding" c pp. 155ss.; sobre Kohlbrugge, ver a dissertação de J. van Lonkhuijzen *(H. F. Kohlbrugge en zijn Prediking),* p. 406ss., e acima, 355-360 (#379).

[225] Ver acima, 389-398 (#388)

Ao dizer essas coisas, o apóstolo não estava afirmando que Cristo era um pecador e uma pessoa amaldiçoada em si mesmo, mas que foi considerado e tratado por Deus como uma pessoa culpada de violar a lei e havia chamado a maldição sobre si mesmo. Autoacusação, pesar, remorso e confissão pessoal de pecados não podem ocorrer no caso de Cristo[226] e ele tampouco estava sujeito à morte espiritual, à inabilidade de fazer algum bem e à inclinação ao mal. Precisamente para ser capaz de levar os pecados de outros e fazer satisfação por eles, ele não podia ser um pecador. A "substituição de pessoas" que aconteceu entre Cristo e os que lhe pertencem não deve ser entendida em um sentido físico-panteísta, mas tem caráter legal: Cristo voluntariamente entrou na mesma relação com a lei e suas exigências em que estamos como resultado de nossa transgressão.

Segundo, o caráter substitutivo da obediência de Cristo automaticamente envolve também equivalência, porque corresponde completamente à exigência da lei. Essa equivalência, porém, foi entendida de forma diferente pela Reforma e por Roma. Duns Scotus cria que um ser humano santo ou um anjo também teria feito satisfação por nossos pecados se Deus tivesse aprovado essa substituição, pois "toda oferta criada tem tanto valor quanto Deus quer que tenha, e não mais".[227] Semelhantemente, os remonstrantes posteriormente ensinaram que não a justiça de Deus, mas somente a integridade (*aequitas)* exigiu uma satisfação e que "o mérito que Cristo pagou foi pago de acordo com a estimativa de Deus Pai".[228]

Francamente em oposição a essa interpretação, Aquino disse que a paixão de Cristo foi não somente uma satisfação suficiente, mas "uma satisfação superabundante pelos pecados da raça humana".[229] Foi então levada em consideração a questão de se uma gota do sangue de Cristo não teria sido suficiente para

[226] T9mbém é incorreto, portanlo, com Campbell e Moberly, interpretar o sofrimento e a morte de Cristo como "arrependimento vicário", como "um sacrifício de suprema penitência". Presente nessa interpretação, é claro, está a verdade de que, em seu sofrimento e morte. Cristo reconheceu a enormidade do pecado e confessou a justiça do juízo de Deus sobre ele, mas isso dificilmente pode ser descrito com a palavra "arrependimento", pois o arrependimento sempre pressupõe transgressão e culpa pessoal. Além disso, embora o arrependimento (conversão, fé) seja a única forma pela qual o perdão pode ser recebido e desfrutado por nós, ele não é a razão nem o fundamento pelo qual o perdão pode ser concedido a nós. A teoria finalmente diz que Cristo, "arrependendo-se" de nossos pecados, por meio de seu exemplo, influência ou Espírito, desperta o arrependimento em nós e, assim, abre o caminho pelo qual podemos receber perdão. A satisfação objetiva, assim, foi transformada em reconciliação subjetiva, *cf* acima, 360-365, 374-378, 384-389 (## 380, 384, 387).

[227] Duns Scotus, *Sent. dist.,* ***III,*** dist. 20, q. única, n. 9; *cf* dist. 19, q. única, n. 7; Ver também Biel, Durandus e, mais geralmente, os nominalistas.

[228] P. van Limborch, *Theol. Christ.,* III, 21, 6, 8, 9; 22, 1; S. Episcopius, *Insi. Theol.,* IV, sessão 5, c.3.

[229] Tomás de Aquino, *Summa theol.,,* ill, q. 48, art. 2; *cf.* Catecismo Romano, 1/4, questão 13, 2; *Theol. Wirceb.,* IV, 317; C. R. Billuart, *Summa S. Thomae.* pars: Ill, tom. 2,206-26; M. J. Schccben, *Dogmatik,* III, 206ss., 343ss.; C. Pesch, *Prael. Dogm.,* IV, 208ss.

fazer a expiação.[230] Toda essa forma de observar a questão, tanto em Aquino quanto em Duns Scotus, está baseada em uma estimativa quantitativa externa do sofrimento de Cristo.

Em princípio, a Reforma rompeu com esse sistema de avaliação. Isso fica evidente pelo fato de que ela rejeitou tanto a "aceitação" de Scotus quanto a "superabundância" de Aquino;[231] que, além da obediência passiva, ela também incluiu a obediência ativa na obra de Cristo; que, embora considerasse o sacrifício de Cristo equivalente, ela não o considerou idêntico àquilo que seríamos obrigados a sofrer e a fazer; que ela o considerou completamente suficiente, de forma que nenhum acréscimo, por meio de nossa fé e de nossas boas obras, era necessário, seja segundo os católicos ou segundo os remonstrantes. Os reformados diziam que a obra de Cristo por si mesma era completamente suficiente para a expiação dos pecados do mundo todo, de forma que, se ele quisesse salvar um número menor, ela não poderia ser menor e, se quisesse salvar um número maior, não teria de ser aumentada.

Os pecados, de fato, não são débitos financeiros e a satisfação não é um problema de aritmética. A transferência de nossos pecados para Cristo não foi um processo tão mecânico que os pecados de todos os eleitos tiveram de ser cuidadosamente contados e depois colocados sobre Cristo e expiados separadamente por ele. Cristo tampouco passou por todas as fases da vida humana e fez expiação separada pelos pecados de cada fase ou idade, como Irineu[232] e outros afirmaram. Ele também não sofreu precisamente as mesmas coisas *(idem)*[233] que nós, pois consciência de culpa e assim por diante não podia ocorrer nele e ele também não conheceu a morte espiritual como inclinação para o mal e não sofreu a morte eterna em forma e duração, mas apenas intensa e quantitativamente como abandono de Deus.[234]

---

[230] Os pais da igreja às vezes expressavam o valor do sacrifício de Cristo em linguagem forte. Crisóstomo, por exemplo, disse que Cristo deu mais do que nós devíamos "muito mais do que a expansão imensurável do mar excede em tamanho uma pequena gota de água". Cirilo de Jerusalém escreveu: "A iniquidade dos pecadores não é tão grande quanto a justiça daquele que morreu por nossa causa; nosso pecado não é proporcional à vida que ele deu por nós". Proclus, patriarca de Constantinopla, ensinou que Cristo "não apenas possuía um mérito e um valor igual ao da multidão dos acusados, mas um valor maior na opinião de todos". Da mesma forma, Anselmo, falando da morte de Cristo, refere-se a um "preço maior do que todos os débitos" e Clemente VI, em sua bula *Unigenitus*, declarou que, se Cristo tivesse derramado somente uma pequena gota de sangue, "ela teria sido suficiente para a redenção de toda a raça humana por causa de sua união com o Verbo". *Cf. Theol. Wirceb.,* IV, 318; M. J. Scheeben, *Dogmalik,* 111, 344; C. Pesch, *Prael. Dogm.,* IV, 211; G. M. Jansen, *Theol. Dogm.,* II, 739ss.; *cf.* J, A. Quenstedt, *Theologia,* III, 327; I. A. Dorner. *Person of Christ,* IV, 313-14.

[231] G. Voetius, *Select. disp.,* II, 247; P. van Mastricht, *Theologia,* V, 18, 38; B. de Moor, *Comm. Theol.,* 111, 1084; H. Alting, *Theol. Probl,* pr. 41.

[232] Irineu, *AgainstHeresies,* 11,22, 4.

[233] "Uns poucos teólogos se apegam ao *idem* e acham o *tantundem* ("tão grande quanto") fraco demais. Ovven, por exemplo, disse que "a punição que nosso Salvador sofreu era a mesma que a lei exigia de nós; Deus relaxou sua lei quanto às pessoas que sofrem, mas não quanto à penalidade sofrida" (W. Cunningham, *HistóricaI Theology,* 3ª. Ed., 2 vols. [Edimburgo: T&T Clark, 1870], II, 306).

[234] Tomás de Aquino, *Silmma theol.*. III, q. 46, art. 4; q. 48, art. 2; J. Calvino, *Instituías,* II.xvi. 12; P. van Mastricht, *Theologia,* V, 12, 9; 21: B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 122-33; H. Witsius, *Misc. Sacra.,* II, 770; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* II, 454; M. Schneckenburger e E. Giider, *Vegleicliende Darstellung,* II. 239; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* IV/2, 29; E. W. C. Sartorius, *Lehre von der heiligen Liebe* (Stuttgart: S. G. Lieschling, 1861), II, 75; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* II, 586.

Há também alguma verdade na "aceitação", pois a estrita justiça de Deus exigia que todo ser humano devia fazer pessoalmente satisfação por si mesmo e foi sua graça que deu Cristo como o mediador de uma aliança e imputou sua justiça aos membros dessa aliança. Uma estimativa quantitativa, portanto, não se encaixa no caso da satisfação vicária. Na doutrina da satisfação, estamos tratando de fatores diferentes daqueles que podem ser medidos e pesados. O pecado é um princípio que controla e corrompe toda a criação, um poder e um reino que se expande e se organiza em numerosos pecados reais. A ira de Deus é uma fúria dirigida contra o pecado de toda a raça humana.[235] Sua justiça é a perfeição pela qual não pode tolerar ser negado ou desonrado como Deus por suas criaturas. A satisfação vicária, portanto, significa que, como fiador e cabeça, Cristo entrou na relação com Deus - sua ira, sua justiça, sua lei - na qual a raça humana estava. Para essa humanidade, que foi dada a ele para reconciliação, ele foi feito pecado, tornou-se uma maldição e tomou sobre si sua culpa e punição. Quando os socinianos dizem que, de qualquer forma, Cristo podia fazer satisfação somente por uma pessoa, não por muitas, porque só suportou a punição do pecado uma vez, esse raciocínio é baseado na mesma estimativa quantitativa que a "aceitação" de Duns Scotus e a "superabundância" de Aquino, pois embora o pecado que entrou no mundo por meio de Adão se manifeste em uma série incalculável de pensamentos, palavras e atos pecaminosos, e embora a ira de Deus seja sentida individualmente por todo membro culpado da raça humana, foi uma lei indivisível que foi violada, a ira indivisível de Deus que foi acendida contra o pecado de toda a raça humana, ajustiça indivisível de Deus que foi ofendida pelo pecado, o Deus eterno e imutável que foi afrontado pelo pecado. A punição de Cristo, portanto, também é uma só: uma punição que equilibra, em intensidade e qualidade, o pecado e a culpa de toda a raça humana, mitiga a ira de Deus contra toda essa raça humana, cumpre toda a lei, satisfaz plenamente ajustiça de Deus e novamente torna Deus conhecido e reconhecido em todas as suas perfeições de verdade ejustiça, de amor e graça, em toda a raça humana. Essa punição, afinal, foi lançada sobre aquele que não era um indivíduo no mesmo nível de outros indivíduos, mas o segundo Adão, cabeça da raça humana, Filho de Deus e Filho do Homem.

[391] A doutrina da satisfação, assim entendida, agora ainda tem de ser defendida somente contra a objeção de que, na esfera moral, essa substituição é impossível. A primeira coisa a ser observada contra isso é que a ideia de substituição está profundamente arraigada, também moralmente, na natureza humana. Entre todos os povos ela foi incorporada em sacerdócio e sacrifícios e expressa de várias formas na poesia e na mitologia. Orígenes já compara Cristo, em sua morte, àqueles que, de acordo com as tradições clássicas, morreram por sua terra natal para libertá-la de uma praga ou outros desastres, pois, conforme leis ocultas, parece estar na natureza das coisas que a morte

[235] *Catecismo de Heidelberg,* Q. & A. 37.

voluntária de uma pessoa justa em favor do interesse público, quebra o poder de espíritos maus.[236] A teologia cristã, por isso, sempre citou os exemplos de Codrus, Curtius, Cratinus, Zaleucus, Damon, Phintias e reféns para ilustrar o sofrimento vicário de Cristo. Esses exemplos não têm outro valor, porém, além de mostrar que a ideia de substituição ocupava um lugar importante no mundo intelectual dos gregos e dos romanos.[237]

O mesmo é verdadeiro sobre a tragédia, cuja ideia básica, certamente, não pode ser sempre comunicada por "culpa e expiação", mas geralmente apenas por "paixão e sofrimento". Em muitas tragédias, a morte do herói não é uma verdadeira expiação pelos pecados cometidos, mas é sempre uma libertação que se fez necessária por algum engano ou erro, portanto, reconciliando-nos e dando-nos satisfação. Mas até mesmo interpretada dessa forma, a tragédia proclama uma grande verdade: toda a grandeza humana passa ao lado de abismos de culpa e a satisfação só ocorre quando aquilo que é nobre e grande, que, por alguma razão, se desencaminha, perece na morte. A desgraça de Orestes, Édipo, Antígona, Romeu e Julieta, Max e Tecla, Efigênia e outros nos reconcilia com eles e com sua geração. "A pura humanidade expia todas as fraquezas" (Goethe).[238]

A história geralmente segue o mesmo caminho. O nobre fim de Constantino, lutando e morrendo por sua pessoa e por seu país, expia os horrores dos imperadores bizantinos, e Luis XVI, que é inocente em comparação com seus antecessores, paga, na morte, pelos pecados de sua dinastia. Se a história de todas as famílias e gerações fosse conhecida por nós, ela nos ofereceria exemplos sem fim. Ao dizer "só diga sobre os mortos o que for bom", todos honramos o poder expiatório do sofrimento e da morte. De fato, toda vida e alegria é fruto do pesar e da morte. Todas as coisas vivem a partir da morte de outras. O grão de trigo tem de morrer para dar fruto. Aquilo que uma pessoa semeia, outra colhe. Nas aflições do parto, e às vezes às custas da própria vida, a mãe dá à luz um filho. Todo nascimento, também no campo do pensamento e da arte, se move das trevas para a luz. Alguns trabalham, se esforçam e sofrem, outros desfrutam do fruto de seu labor. Todos vivemos dos tesouros dificilmente conquistados por nossos ancestrais. Pelo esforço e por meio do sofrimento, uns

---

[236] Orígenes, *Contra Celso,* 1,31.

[2,1] A substituição, na lei romana, tem sido repetidamente estudada e é geralmente entendida como excluindo substituição direta e imediata. Parece que a tese, dada em sua forma absoluta, não pode mais ser sustentada. De qualquer forma, cm anos recentes, a ideia de substituição se tomou mais conhecida a partir dos papiros gregos encontrados no Egito. Fica evidente, a partir desses papiros, que a substituição, direta e indireta, desempenhou, um papel importante na lei egípcia. Ela ocorria frequentemente, na lei pública e na privada, em julgamentos legais e ha coleta ou pagamento de impostos. O substituto era chamado icúpioç, [A]poviíotriç;, émlpoiroç (*procurator).* Ele agia em favor da (òirép ou *àv-.í)* pessoa que o designava (owioxavcu, *instiiuere, mandará),* que lhe dava o poder de agir (ouoxaoiç, *Mandatum;* o documento em questão é chamado auorai LKOA e a pessoa que dava esse mandato era, assim, representada c agia por meio (ói*à, per)* da pessoa assim autorizada (oufioranevoç ou *avozaQeiç).* L. Wenger, *Die Stellvertretung im Rechte der Papyri* (Leipzig: Teubner, 1906), lss., 7ss.; A. Deismann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr, 1908), 241.

[238] W. Wundt, *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze Von Sprache, Mythus, und Silte,* 2 vols. (Leipzig: Engclmann, 1900-1909), 1l; *idem, Mythus und Religion,* **2 vols.** (Leipzig: Engelmann, 1905), 1, 517ss.

poucos conquistaram a maior parte dos bens permanentes da humanidade em favor de todos. Particularmente, o amor tem um caráter substitutivo. Sobre a terra dificilmente ele pode ser concebido de uma forma diferente de "sofrimento associado", *sim-patia.* Aqueles que amam mais sofrem mais. Uma mãe sofre por causa de seu filho, nele e com ele; um pai se aflige em seu coração pelo filho que se extraviou. A natureza e a raça humana ensinam que há "poderes representativos, vicários, em atividade".[239]

Todos esses exemplos e argumentos são, sem dúvida, bastante adequados como ilustrações do sofrimento substitutivo de Cristo. Contra o individualismo e as tendências atomizantes que separam a humanidade e nada sabem do misticismo do amor, elas são de grande valor. Não obstante, não podem explicar o sofrimento de Cristo. Muitas pessoas, de fato, param para examinar esses exemplos e tentam entender o sofrimento de Cristo como uma consequência natural de sua entrada em nossa comunidade pecaminosa.[240] No entanto, o sacrifício de Cristo não é interpretado corretamente nesse rumo. Para Cristo, especialmente como sumo sacerdote santo e misericordioso, a simpatia [solidariedade] humana foi, sem dúvida, uma causa de profundo e doloroso sofrimento (Mt 8.17; 9.36; 14.14; *etc.),* mas não a única causa ou a mais importante, não mais do que fome e sede, perseguição, a tentação de Satanás e o abandono por parte de seus discípulos. Nesse caso, o sofrimento de Cristo seria somente sofrimento, mas não punição, e ele não seria mais do que uma testemunha, um mártir, um sofredor, diferindo de outros apenas em grau. No entanto, o próprio Cristo considerou seu sofrimento uma punição lançada sobre ele por Deus por causa de nossos pecados (Mt 20.28; 26.28; 27.46) e a Escritura testifica que ele foi feito pecado por nós e se tornou uma maldição (2Co 5.21; G1 3.13).

Outro passo é dado por aqueles que, de forma realista, explicam o sofrimento de Cristo a partir do lugar que ele ocupa na raça humana: ele, afinal, não é um indivíduo no mesmo nível de outros, mas o indivíduo central. Ele assumiu não uma pessoa humana, mas uma natureza humana. Essa natureza era portadora de pecado e estava sob uma maldição. Portanto, com essa natureza, Cristo também assumiu a culpa e a punição sobre si mesmo. Assim como Adão pôde ser nosso representante porque foi o ancestral de toda a raça humana, assim também Cristo é o substituto e representante da comunidade crente que, como seu corpo, nasceu dele e é um com ele como seu cabeça. Assim como nós, por exemplo, somos punidos em nossas costas com o que fazemos de errado com nossas mãos, assim também Cristo foi punido por nossos pecados porque

---

[239] *Cf* acima, 360-365.384-389 (## 380. 387); S. Maresius, *Syst. Theol.,* X, 24; F.Turrelin, "De satisf.", 51; P. de Witte, *WederL Der Socin. dwalingen,* **11,** 221ss.; H. Bushnell, *Vicarious Sacrifice;* 3. Cooper, "Vicarious Suffering in lhe Order ofNalure", *Princelon Theological Review* (outubro de 1903): 554-78; I. A. Dorner, *System of Christian Doctrine,* IV, 89; E. Riggenbach, "Jesus trug die Siinde der Welt", *Neue kirchliche Zeitschrift* (1907): 295-307; J. M. comte de Maistre, *Soirées de St. Petersburg... sur les sacrijices,* 5a. ed. (Lion: J. B. Pélagaud, 1845).

[240] *E.g.,* F. Schleiermachcr, *Christian Faith,* §104; C. J. Weisse, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums,* 2a. ed.. 3 vols. (Leipzig: Hirzel, 1855-62), §876; J. P. Lange, *Dogmatik,* II, 840; H. Schultz, *Der Begriffdes stellvertretender Leidens* (Basileia: BahnVerlag, 1864).

c um conosco.[241] Essa interpretação mistico-realista da substituição de Cristo é, como tal, completamente correta e também é claramente ensinada na Escritura, pois os crentes foram crucificados com Cristo, morreram, foram sepultados, ressuscitaram com ele se assentaram com ele nos lugares celestiais (Rm 6-8; G 12.20; Ef 2.6; Cl 2.11; 3.3; *etc.).*[242] Como Cristo não é apenas o expiador, mas também o redentor, isto é, não apenas objetivamente teve de levar embora a culpa do pecado, mas subjetivamente teve de quebrar o poder do pecado, essa união mística entre Cristo e os crentes é um constituinte essencial e indispensável da obra de salvação. No entanto, essa não é a única nem a primeira relação que existe entre Cristo e os seus. Na Escritura, essa relação é estabelecida como uma relação federal: Romanos 6-8 segue Romanos 3-5. Quando é separada dessa relação federal, ela perde o fundamento sobre o qual tem de se apoiar, procura apoio no panteísmo, que transforma a recriação em um processo, e cada vez mais transforma a expiação objetiva em redenção subjetiva. Shedd, por exemplo, já faz a imputação da justiça de Cristo depender da regeneração e da fé.[243] A união mística, no sentido escriturístico, só pode ser mantida em conjunção com a expiação objetiva do sacrifício de Cristo, quando Cristo é, antes de tudo, interpretado como cabeça da nova aliança, que tomou o lugar dos seus em um sentido federalista legal.

A aliança da graça, de fato, é anterior à pessoa e ao sacrifício de Cristo. Essa aliança, afinal, não se realiza depois que Cristo realizou sua obra, nem começa com o Espírito Santo ou com os benefícios da regeneração e da fé, mas o próprio Cristo está *na* aliança. Ele é o seu fiador e mediador (Hb 7.22; 8.6; 12.24); seu sangue é o sangue da aliança e, portanto, expiatório (Mt 26.28). Além disso, a aliança da graça não foi inicialmente estabelecida no tempo, mas tem seu fundamento na eternidade, está baseada no pacto de salvação *(pactum salutis)* e é, em primeiro lugar, uma aliança entre as três pessoas do próprio ser divino. Pai, Filho e Espírito são ativos nessa aliança. Em vez de começar no tempo, com a atividade do Espírito Santo, ela tem sua existência e certeza desde a eternidade, no conselho do Deus Trino. Essa aliança, assim fundamentada, explica também a satisfação vicária de Cristo. Ela está baseada em uma ordenança, em uma disposição livre, onipotente, graciosa de Deus. Isso, definitivamente não significa dizer que ela é arbitrária e irracional. Todos os tipos de relações, na natureza e na humanidade, oferecem analogias para a substituição de Cristo. No entanto, analogia, aqui, não é e não pode ser identidade mais do que no caso de Adão.[244] Tanto Cristo quanto Adão ocupam um lugar especial na humanidade. Somente eles são cabeças de toda a raça humana. Sua influência e impacto se estendem a

---

[M1] Tomás de Aquino. *Summa theol.* III, q. 48, arl. 1,2; sup. Q. 13, art. 2; W. (j, T, Shedd, *Dogmatic Theology,* II, 57, 533; R. W. Dale, *Atonement,* lição X; Scott Lidgett, *Spiritual Principie of lhe Atonement,* c. VII; E. W. C. Sartorius, *Die Lehre von der heiligen Liebe,* II, 67; W. Bilderdijk, *Opstellen van Godgeleerden eu Zedekundigen Inhoud,* 2 vols. (Amsterdã: Immerzeel, 1883), I, 1-15.

[242] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie.* II, 114-21.

[243] Shedd, *Dogmatic Theology,* II, 534; *cf.* Dale, *Alonemenl,* 422.

[244] *Cf.* acima, 100-106 (#323); também A. A. Hodge, *Alonement,* 198ss.; Hugh Martin, *Atonement,* 9ss.

todas as épocas e lugares. Cristo, por sua vez, é superior a Adão. Enquanto Adão foi representante da humanidade, Cristo foi substituto da humanidade. Adão agiu em nosso nome, mas não tomou nada nosso sobre si. Cristo veio a nós, colocou-se em nosso lugar, assumiu nossa culpa e punição e assegurou nossa justiça. Adão foi cabeça de uma aliança de obras que era instável; Cristo é cabeça de uma aliança melhor, que não pode ser abalada. Adão era um ser humano, embora sem pecado, sobre a terra; Cristo é o Verbo encarnado, o unigénito do Pai, cheio de graça e de verdade, o Senhor dos céus. Adão corrompeu o que era bom; Cristo restaurou e aperfeiçoou o que estava corrompido. Na medida em que a aliança da graça é superior à aliança das obras e o evangelho é superior à lei, nessa mesma medida Cristo é superior a Adão. Sua satisfação vicária não pode ser, sequer, compreendida com base na aliança das obras. Embora não esteja contra a lei (pois ela estabeleceu a lei), ela está acima da lei e excede em muito nossos pensamentos e ideias. Ela não pode ser reduzida a uma norma universal, pois não é um fenômeno entre outros. Ao contrário, ela é um fato concreto, totalmente único nos anais da humanidade, explicado por nada, mas explicando tudo, arraigado em uma ordenança especial de Deus. Essa ordenança não é um decreto isolado, mas possui um caráter pactuai. A satisfação vicária tem seu fundamento no conselho do Deus trino, na vida de amor supremo, perfeito, eterno, na inabalável aliança da redenção. Com base nas ordenanças dessa aliança, Cristo assume o lugar dos que lhe pertencem e substitui o pecado deles por sua justiça, a morte deles por sua vida. "Oh, doce troca! Oh, insondável obra perfeita! Oh, benefícios inesperados! - que a impiedade de muitos seja escondida naquele que é justo e que a justiça de um justo justifique muitos ímpios!".[245]

### A DOUTRINA DOS DOIS ESTADOS

[392] Cristo realizou sua obediência ao longo de todo o estado de humilhação. O tratamento formal da doutrina dos dois estados surgiu entre os luteranos para colocar a comunicação de qualidades próprias (*communicatio idiomatum)* em harmonia com a humilhação de Jesus, mas logo essa doutrina foi adotada pelos reformados.[246] Desde a crítica de Schleiermacher[247], porém, ela foi totalmente abandonada por muitos teólogos ou significativamente modificada. Aqueles que negam a preexistência e ressurreição de Cristo não podem mais ter qualquer interesse nessa doutrina.[248] Outros, que aceitam os testemunhos pertinentes da Escritura, frequentemente, os converteram em uma descrição da humanização gradualmente autoaperfeiçoadora do Logos ou do desenvolvimento divino-humano e da perfeição de Cristo. Nesse caso, sua humilhação é concebida como uma "elevação constante de sua vida interior",

[245] *iÇpIsTfê" to Diognelus,* 9. Citado de *The Faith of the Early Falhers* (Collcgeville. MN: Liturgical Press, 1970). 42.

[240] Oleviano, "De subst. Foed.", II, 5; A. Polanus, *Syni. theol.,* VI, c. 13; F. Junius, *Theses theol.,* c. 29; *Synopsis purioris theologiae,* c. 27, 28; Catecismo de Westminster, q. 46ss.

[247] F. Schleiermacher, *Christian Faith,* §105.

[248] A. E. Biedermann, *Christl Dogmatik,* §824ss.; R. A. Lipsius, *Dogmatik,* §567.

que automaticamente resultou em sua ressurreição e ascensão ao céu.[249] No processo, a doutrina dos dois estados gradualmente se tornou uma biografia de Jesus,[250] mas as fontes das quais extraímos nosso conhecimento da vida de Jesus são incompletas demais para nos permitir escrever essa biografia. Além disso, a tentativa de escrever uma vida de Jesus também sempre conduz à negação da essência de sua pessoa, porque essas tentativas ou não levam em conta ou levam em conta o menos possível sua natureza divina. Nenhuma separação é possível entre a vida de Cristo e um ofício de Cristo, como Ebrard propõe.[251] Toda a sua vida foi vivida a serviço do ofício ao qual o Pai o havia designado e para cujo cumprimento foi enviado ao mundo. A mensagem apostólica do Cristo é a única explicação que pode ser dada à tradição evangélica a respeito da vida e das obras de Jesus e o único meio pelo qual podemos nos prover com uma imagem fiel e vital do Salvador do mundo.[232] Cristo nunca, nem por um momento, viveu para si mesmo (Rm 15.3), mas sempre para sua igreja e deixou-lhe um exemplo (Mt 11.29; Jo 13.14-16; *etc.),* para servi-la e para dar sua vida em resgate por muitos (Mt 20.28) e comunicar a ela sua graça e verdade, sua luz e sua vida (Jo 1.16; 6.33s.; Cl 3.4).

Apropria encarnação já foi um autoesvaziamento (K€VGXJIQ que consistiu em Cristo - que existia na forma de Deus, isto é, na mesma forma que Deus existia, e não considerou isso como algo roubado ou erradamente assumido - abrir mão de seu modo divino de existência e em assumir a fornia de um servo, de forma que verdadeiramente nasceu à semelhança humana e foi encontrado em forma humana (Fp 2.7-8; 2Co 8.9; Rm 8.3; G1 4.4; Jo 1.14).[253] Seu autoesvaziamento (icevQoiç) consistiu, em resumo, na troca do modo divino de existência Qxop(J)íj OeoO) pelo humano (iiopc^Af) ôoúlou). No momento em que isso aconteceu, sua humilhação (tamvcooiç) começou e consistiu em começar e permanecer obediente a Deus até a morte. Toda a vida de Cristo, desde sua concepção até sua morte, portanto, foi uma humilhação resultante de sua obediência, uma entrada cada vez mais profunda na participação de nosso pecado e em um autoafastamento cada vez maior das alegrias do céu. Sua circuncisão (Lc 2.21) serviu como prova de que ele era verdadeiramente humano e descendente de Abraão, que, como tal, era membro da comunidade de nosso pecado e tinha de receber o

---

[2451] H. L. Martensen, *Christian Dogmatics,* §139ss.; I. A. Dorner, *System of Christian Doctrine,* §104; J. P. Lange, *Dogmatik,* **11,** 635; R. Rothe, *Theologische Ethik,* §533.

[250] D. f. Sirauss, *Life of Jesus* (1846), §1; B. Weiss, *Das Leben Jesu,* 2 vols. (Stuttgart: 1882, 1888, 1902), I, 180; A. Ritschl, *Christian Doctrine of Justification and Reconciliation,* III, 3, 63; M. Kahler, *The So-Called Histórica! Jesus and tk£ HistóricaI Biblical Christl,* Irad. Carl E. Bfaaten (Filadélfia: Forlress Press, 1988); *idem, Zur Lehre von der Versohnuiig,* 68ss.; A. Kuyper, *Encyclopedie e der Heilige Godgeleerdheid,* 2a. ed., 3 vols. (Kampen: Kok, 1908-9), III[2], 158ss.

[251] J. 11. A. Ebrard, *ChristtfáhhÉ Dogmatik,* §408.

[2,2] M. Kahler, *Zur Lehre Von der Versohnung,* 69; *idem, Angewandte Dogmen,* 2a. ed. (Leipzig: Deichert, 1908), 79-131, onde a glória de Jesus é distinguida da de heróis e gênios c descrita em termos daquilo que é exclusivo dela.

[231] *Cf.* W. Weiffenbach, *Zur Auslegung der Stelle Phil. 2:5-11* (Karlsruhe: Ruether, 1884). Anteriormente *jcf* acima, 259-65, 298-303 **(após a formatação, insira aqui a paginação correta)** [##358, 369]) discutimos a interpretação errada que os chamados kenóticos têm dessa passagem.

sinal que significava a remoção de nosso pecado e, ao mesmo tempo, que Deus era seu Deus e que ele era o Filho de Deus. Sua circuncisão apontou para sua morte e foi completada por ela (Cl 2.1 1-12).[254] Seu batismo, que, por ser o Santo, ele precisou receber não mais do que a circuncisão (Mt 3.14), aconteceu (1) porque era adequado que ele, como o mediador, cumprisse nossa justiça para satisfazer todas as reivindicações da lei, e para realizar toda ajustiça exigida dele pela lei; (2) porque como tal - estando na comunidade dos pecadores - tinha de receber o sinal e o selo de sua comunhão com Deus, como o Filho com quem o Pai estava muitíssimo satisfeito; e (3) porque ele tinha de ser ungido com o Espírito Santo, capacitado por ele e, assim, consagrado ao seu ministério público como o Cristo, o único que pode batizar (pessoas) com o Espírito Santo e com fogo (Mt 3.11-17; *cf* paralelo, At 10.38).[255] O propósito da tentação, que ocorreu imediatamente depois do batismo e foi repetida várias vezes até o Getsémani *{cf.* "até momento oportuno", Lc 4.13; Jo 12.27; Mt 26.39; Hb 4.15; 5.7; IPe 2.23), foi (1) que Cristo, tendo acabado de receber o sinal e selo da comunhão com Deus e os dons do Espírito Santo, conservaria essa comunhão também diante da tentação de Satanás e do mundo; (2) que, como o segundo Adão, ele não quebraria a aliança com Deus, mas a sustentaria e confirmaria para si mesmo e para os seus; e (3) que, como o sumo sacerdote misericordioso, tentado em todas as coisas, como nós, viria em nosso auxílio em toda a nossa fraqueza e em nossas tentações.[256] Todas as palavras que Cristo pronunciou e as obras que realizou durante sua vida sobre a terra são uma implementação da vontade de Deus (Jo 5.19s.; 6.38) e têm o objetivo de tornar conhecido o nome, as perfeições, o conselho e o beneplácito de Deus tanto em sua lei quanto em seu evangelho (Mt 11.27; Jo 1.18); de mostrar sua misericórdia sacerdotal aos pobres, enfermos e perdidos (Mt 8.17; 11.5); e de demonstrar seu poder real sobre Satanás, o mundo, o pecado e todas as suas operações (Lc 10.18; Jo 12.31; 14.30; 16.33; 18.37).[257]

O sofrimento de Cristo, que começa com sua encarnação e é completado em sua "grande paixão", é a vontade e o mandamento do Pai (Mt 26.39, 42; Jo 10.17-18), prova de sua obediência absoluta (Fp 2.8; Hb 5.8), um exemplo a ser seguido por seus discípulos (IPe 2.21), um resgate por seus pecados (Mt

[254] Vera literatura mais antiga sobre a circuncisão de Cristo, como a de Gerhard^ Witsius. Gerdes e outros, em B. de Moor, *Comin theol.,* V. 276; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,,* V. 53 1. A festa da circuncisão cm Jan. 1é mencionada primeiro no cânone 17do Sínodo de Tours, 567.

[255] F. Gomarus, *Opera,* I, 19; B. de Moor, *Comm. theol.,* V, 510; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 539; J. Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen. der vier ersten Jahrhunderte* (Leipzig: Hinrichs, 1896).

[256] F. Gomarus, *Opera,* I, 23: B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 36; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 540.

[2,7] A respeito da duração do ministério público de Jesus, Ver B. de Moor, *Comm. theol,,* IV, 40ss.; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 543ss.; Essa duração ainda hoje é estimada variadamente, como foi, pelos pais da igreja, cm mais de um ano (L. Fendt, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu* [Munique: Lentner, 1906]), em mais de dois anos (J. Zellinger, *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu* [Münster: Aschendorff, 1907]) e em mais de três anos (W. Homanner, *Die Dauer der Öffentlichen Wirksamkeit Jesu* [Frciburg i. B. e St. Louis: Herder, 1908]) ou até mais (F. Westberg, *Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu* [Leipzig: Deichert, 1910]).

20.28; 26.28), uma vitória sobre o mundo (Jo 16.33; Cl 2.15).[258] O propósito de sua condenação não somente pelo Sinédrio, mas também pelo juiz secular romano Pôncio Pilatos, foi que ele não morreria em segredo como resultado de um assassinato ou em uma insurreição, mas que seria morto pública e legalmente, depois de ser apropriadamente examinado de acordo com o então melhor e mais completo sistema de justiça e que, no processo, sua inocência pessoal (Mt 27.18-24), a base para sua condenação, a saber, sua confissão de que era o Filho de Deus e o Messias de Israel (Mt 26.63; 27.11), a vontade de Deus (At 2.23; 4.27-28) e o caráter substitutivo de sua morte (Mt 20.28) seriam clara e indisputavelmente manifestos diante dos olhos de todos.[259] A morte por crucificação, "a mais selvagem e monstruosa punição", geralmente imposta somente a escravos e a criminosos perigosos, significa que Cristo, tendo sido condenado em nome da lei à mais terrível e ignominiosa punição, satisfez as mais rigorosas exigências da lei e, tendo sido pendurado no madeiro, tornou-se uma maldição para Deus, mas, por meio disso, removeu de nós a maldição da lei (Dt 21.23; G1 3.13) e nos libertou completamente de todo o mal ao qual a lei nos condena por causa de nossos pecados. A cruz, portanto, está no centro do evangelho (1 Co 1.23; 2.2; G16.14).[260] O sangue que Cristo derramou demonstra que ele voluntariamente consagrou sua vida a Deus,[261] que ele a entregou como uma oferta e, por meio disso, produziu expiação e paz (Mt 26.27; At 20.28; Rm 3.25; 5.9; Ef 1.7; Cl 1.20; Hb 9.12, 22).[262] Finalmente, o sepultamento de Cristo também tem significado especial. Ele é mencionado repetidamente (Is 53.9; Mt 12.40; 27.59-60; Lc 11.29; 23.53; Jo 19.40-42; At 13.29; ICo 15.3-4). Ele não é prova somente de que Cristo realmente morreu e por isso ressurgiu dos mortos, mas significa particularmente que Cristo, embora tivesse confiado seu espírito às mãos de seu Pai, que o levou até o paraíso (Lc 23.43, 46), passou três dias no estado de morte, pertenceu ao reino dos mortos e, assim, sofreu completamente a punição do pecado (Gn 3.19). A esse estado de morte, o Hades, ele foi abandonado. Sua carne não viu corrupção, pois foi ressuscitado ao terceiro dia. Apesar disso, desde o momento de sua morte até o momento de sua ressurreição, ele pertenceu aos mortos e, portanto, passou um período no Hades (Mt 12.40; At 2.27, 31).[263]

---

[258] B. de Moor, *Comm. theol.*. IV, 49ss.; C. Vilringa. *Doctr. Christ.,* V, 552ss.; Ver a literature mais recente cm *DC,* II, 758-59; P. Biesterveld, *Van Bethanie naar Golgotha* (IJtrecht: Ruys, 1907).

[259] James Moffat, "Trial of Xesus", *DC.* II, 749-59; James Stalker, *The Tria! and Death of Jesus Christ* (Londres: Hoddcr & Stoughton, 1908).

[260] B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 77; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 577; O. Zockler, *The Cross of Christ: Studies in the History of Religion and the lnner Life of the Church,* trad. Maurice J. Evans (Londres: Hodder & Stoughton, 1877); M. V. Schultze, "Kreuze und Kreuzigung", *PRE',* XI, 90ss.; A. T. Robertson, "Cross", *DC.* II, 394ss.: David Smith, "Cracifixion", *DC.* II, 397ss.

[261] "Ele morreu não por causa de fraqueza, mas por causa de força", Agostinho, *On Nature and Grace, 26.*

[262] I'. Cassei, *Die Symbo/ik des Blutes* (Berlim: Hofmann, 1882); U. C. Trumbull, *The Blood Covenant* (Londres, 1887); *idem, The ThresholdCovenant* (Filadélfia, 1896); W. O. E. Oesterley, "Blood", *DC,* 1,214-16; "Assim como o coração de Jesus, seu sangue também é objeto de veneração religiosa na Igreja Católica; inumeráveis sociedades são especialmente dedicadas ao seu culto" (M. Buchberger, *Kirch/iches Handlexikon* [Munique, 1907], I, 670).

[263] B. de Moor, *Comm. theol.,*. IV, 103ss.; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 584; G. Milligan, "Burial", *DC, I,* 241-42.

## A DESCIDA AO INFERNO

[393] Em nenhum outro lugar a Escritura fala do sepultamcnto de Cristo ou de sua permanência no estado de morte. Posteriormente, quando, na igreja cristã, surgiu a confissão da descida de Cristo ao inferno, as pessoas, de fato, procuraram textos de prova na Escritura e recorreram a vários lugares, como Oséias 13.14; Salmo 16.10; Atos 2.27, 31; Mateus 27.52; Lucas 23.43; João 8.56; Romanos 10.7; Efésios 4.9; 1 Pedro 3.18-22; Hebreus 11.40; 12.22s. No entanto, a exegese cuidadosa revela a natureza ilegítima dessa apelação. Em Oséias 13.14, o Senhor promete que redimirá seu povo do Seol e da morte, mas não se menciona uma descida ao inferno. Atos 2.27, 31, citando o Salmo 16.10, ensina que Cristo, tendo morrido, estava no Hades e pertencia aos mortos, mas não contém nenhum vestígio da ideia posteriormente associada, em várias denominações eclesiásticas, ao artigo referente à descida ao inferno. Ao contrário, afirma-se expressamente que seu corpo não viu corrupção e que ele foi ressuscitado ao terceiro dia. Embora, como uma pessoa morta, pertencesse ao Hades, em termos de sua alma ele estava no paraíso (Lc 23.43). Reconhecidamente, é básica, em passagens como João 8.56; Hebreus 11.40; 12.22s., a ideia de que, em muitos aspectos, os crentes do Antigo Testamento estão atrás dos crentes da nova aliança, mas esses textos não dizem absolutamente nada sobre seu estado intermediário. Em vez disso, segundo Hebreus 12.23, os crentes do Antigo Testamento formam a assembleia dos primogênitos arrolados nos céus e receberam a cidadania celestial *antes* dos crentes do Novo Testamento.

Em Romanos 10.6-8, o apóstolo argumenta que a vinda de Cristo sobre a terra e sua ressurreição dos mortos - em resultado da qual a justiça da fé está plenamente presente nele - tornou desnecessário que eles subissem ao céu ou descessem ao abismo, pois isso realmente seria uma negação do fato de que Cristo já havia descido do céu e havia sido levantado dentre os mortos. Ora, essa descrição poderia ser uma alusão à descida de Cristo ao abismo, do qual, por meio de sua ressurreição, ele retornou, mas nada de concreto é dito sobre isso. A palavra "abismo" também é explicada pela adição "dentre os mortos" e toda a sentença não contém outro pensamento senão o que encontramos em Atos 2.27, a saber, que, como uma pessoa morta, Cristo tinha estado no Hades e pertencido aos mortos. Por outro lado, a descida "às regiões inferiores da terra", da qual Paulo fala em Efésios 4.9, parece - em virtude do contraste com sua ascensão - apontar para a encarnação de Cristo, no curso da qual ele desceu ao inferno da terra. Finalmente, 1 Pedro 3.18-22 tampouco fornece base para as interpretações dadas em várias denominações eclesiásticas da descida ao inferno. Sobre essa perícope, há principalmente três explicações, A primeira, que procede de Agostinho e foi aceita principalmente pelos reformados, é que, antes de sua encarnação, Cristo, falando no Espírito por meio dc Noé, pregou o evangelho aos seus contemporâneos e os admoestou ao arrependimento. A segunda interpreta o texto dizendo que, entre sua morte e ressurreição, Cristo deixou o túmulo, foi ao Hades e pregou o evangelho

àqueles que foram desobedientes e morreram nos dias de Noé (como, ainda hoje, Lutero, Weiss, Lechler, Pfleiderer, Stevens e outros). A terceira associa "espíritos em prisão" com anjos caídos, aos quais o juízo foi anunciado por Cristo, seja nos dias de Noé (Spitta) ou entre sua morte e ressurreição (Baur, Qunkel, Lauterberg, Loofs e outros). Ora, seja qual for a interpretação que se escolha, duas coisas são certas. Em primeiro lugar, Pedro, de qualquer forma, não está falando sobre aquilo que Cristo fez entre sua morte e ressurreição (ou vivificação), mas sobre aquilo que ele fez ou antes de sua encarnação ou depois de ter revivido seu corpo. Sem dúvida, as palavras "vivificado no espírito" indicam. que Cristo, que foi morto em um corpo "sarkético", reviveu novamente em virtude do espírito *(pneumà)* que era seu, de forma que sua vida, depois da ressurreição, não foi "sarkética", mas "pneumática". Está igualmente fora de disputa, em segundo lugar, que não se faz qualquer referência, nesta perícope, à descida de Cristo ao inferno com o propósito de conduzir .os crentes do Antigo Testamento do Hades para o céu, ou, em geral, de pregar o juízo a todos aqueles que morreram em desobediência ou ignorância (exceto, talvez, os contemporâneos de Noé). Portanto, a interpretação da Igreja Ortodoxa, da Igreja Católica e, posteriormente, das luteranas - independente de a questão ser verdadeira ou não - não têm base no texto de Pedro.

Porém, a ideia de que, entre sua morte e ressurreição, Cristo desceu ao Hades surgiu na igreja cristã muito cedo. É duvidoso se as noções pagãs sobre a descida de deuses e heróis ao Hades estão por trás do surgimento dessa ideia em círculos cristãos. Reconhecidamente, a crença em uma descida ao Hades foi difundida nas religiões da época. Uma descida desse tipo foi atribuída a Gilgamesh, Orfeu, Dionísio, Enéas e outros, e era considerada prova de seu poder de matar os monstros e dragões do mundo inferior para libertar os mortos de seu controle. Além disso, nos mistérios dessa época, as noções dramáticas de Derheter-Kora, Attis-Adonis, Isis-Osíris e outros como símbolos do conflito entre mortos e vivos na natureza e na experiência humana se tornaram extraordinariamente difundidas. Mas, entre os cristãos - apesar de alguma semelhança entre suas interpretações e as anteriormente mencionadas - a interpretação do Hades foi, desde o princípio, a sustentada pelos gentios, e a ideia que foi associada à descida de Cristo ao Hades difere grandemente da que foi expressa na descida dc deuses e heróis ao Hades, pois, nos documentos cristãos mais antigos, a descida de Cristo ao Hades é, consistentemente, associada ao estado dos crentes depois da morte. O Evangelho de Pedro (descoberto em 1886 em uma tumba de Akhmin) relata que, quando Cristo se levantou dos mortos, dois homens que tinham descido do céu o acompanharam e que a cruz o seguiu e, segundo os versículos 41 e 42, esses homens ouviram uma voz do céu perguntar a Jesus: "Você pregou àqueles que dormem?" e a resposta que foi ouvida, vinda da cruz, foi "Sim!".

Aqui se afirma, genericamente falando, que, no estado de morte, Cristo pregou aos mortos c esses mortos não são descritos em maiores detalhes. Muitos

outros, porém, identificaram especificamente esses mortos como crentes do Antigo Testamento. Inácio, por exemplo, diz que Cristo, quando estava lá, ressuscitou dos mortos os crentes do Antigo Testamento que o esperavam.[264] Como Hermas descreve, os apóstolos e primeiros ministros, depois de sua morte, pregaram o evangelho e ministraram o batismo aos piedosos que morreram antes do aparecimento de Cristo.[265] Irineu fala de um presbítero que, defendendo as economias diferentes do Antigo e do Novo Testamento contra Marcion, disse: "é por essa razão, também, que o Senhor desceu às regiões inferiores da terra, pregando seu advento ali também e declarando a remissão de pecados, recebida por aqueles que creram nele".[266] O próprio Marcion era da opinião de que Cristo, por meio de sua pregação no Hades, redimiu todos os mortos que creram nele mais do que no demiurgo.[267] Da mesma forma, também Justino Mártir, Tertuliano e Irineu descrevem a descida de Cristo ao Hades como sendo para o benefício do crente do Antigo Testamento.[268] Clemente de Alexandria, então, torna-se o primeiro autor que associa esse ensino com 1 Pedro 3.18-22 e, ao identificar os mortos aos quais Cristo prega o evangelho, pensa não somente nos crentes do Antigo Testamento, mas também nos gentios justos.[269] Talvez possamos inferir disso uma ideia que ocorre repetidamente nos autores mais antigos da igreja, a de que a doutrina da descida ao inferno se originou em resposta à questão de onde os crentes do Antigo Testamento, e também aqueles que morreram em Cristo, ficaram enquanto esperavam o dia do retorno de Jesus. Quanto mais esse retorno demorava, mais urgente se tomou essa questão, e as pessoas encontraram conforto no pensamento de que "por essa razão Cristo entrou no inferno, de forma que não tenhamos mais de ir para lá". Cristo preservou os seus do Hades, desceu ele mesmo até lá durante seu próprio estado de morte.[270]

Acrescente a isso que a palavra "Hades" gradualmente mudou seu significado. A afirmação de que Cristo desceu ao Hades só podia surgir numa época em que essa palavra ainda tinha o sentido de "mundo depois da morte" em geral e ainda não tinha adquirido o sentido de "inferno", pois a ideia de que Cristo desceu ao lugar de tormento, ao inferno real, em nenhum lugar é encontrada na Escritura e também não ocorre nos escritos cristãos mais antigos. Essa mudança de significado sofrida pela palavra "Hades", entretanto, e que foi preparada aqui e ali no Antigo e no Novo Testamentos (e. g,Is 14.11; Lc 10.15; 16.23) continuou na literatura eclesiástica posterior e cada vez mais levou à

[264] Inácio, *Magnesians,* IX, 2; *cf.* F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 100.

[265] Pastor de Hérnias, *Similitudes,* IX, 16, 5-7.

[266] Irineu, *Against Heresies,* IV, 27, 2; citado de *The apostolic Fathers with Justin Martypr and Irinaeus,* vol. 1 de *ANF.* 499. *Cf.* F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 104.

[267] F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 113.

[268] Justino Mártir, *Dialogue with Trypho,* c. 72; Tertuliano, *De anima,* c. 55; Irineu, *Against Heresies,* 111,20, 4; 22, 4; IV, 22, 1; 27,2; V, 31, 1,2.

[269] Clemente de Alexandria, *Stromateis,* VI, 6.

[270] F. Kattenbusch. "Der geschichtlichc Sinn des apostolischen Symbols", *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* 11 (outubro de 1901): 407-28.

identificação de Hades com Geena (inferno, lugar de tormento). Isso, por sua vez, provocou o surgimento da concepção de que os crentes, no momento de sua morte, vão para o paraíso, não para o Hades;[271] que, embora a ideia da descida de Cristo ao Hades fosse mantida, ela foi entendida no sentido de que ele foi a uma divisão específica do Hades, o chamado limbo dos pais, e que tirou dali os crentes do Antigo Testamento e os levou ao paraíso ou céu;[272] e, além disso, que Agostinho, que não quis ter nada a ver com a pregação do evangelho aos ímpios mortos, novamente separou completamente essa descida ao Hades de 1 Pedro 3.18-22 e entendeu essa passagem como se referindo à mensagem que Cristo, antes de sua encarnação e no Espírito, inspirou Noé a trazer aos seus contemporâneos.[273]

[394] Onde e quando as palavras "desceu ao inferno" (*descendit ad inferna)* foram inicialmente incluídas na confissão da igreja é algo que não pode ser dito com certeza. De acordo com Rufino (d. 410), o Credo Apostólico da igreja em Aquileia, onde ele nasceu, também continha o artigo "padeceu sob o poder de Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado; desceu ao Hades". Em seu comentário desse símbolo, ele diz que essas últimas palavras não ocorrem na confissão da igreja de Roma nem na do Oriente e tenta demonstrar que, nessas confissões, a descida ao inferno foi incluída na palavra "sepultado". Entretanto, no mesmo período, essas palavras já ocorriam na confissão dos Sínodos de Sirmium (359), Nice (359) e Constantinopla (360), e gradualmente passaram daí para todas as leituras do Credo Apostólico.[274] No entanto, grandes diferenças de opinião permaneceram na interpretação dessas palavras. A igreja grega as interpretou como significando que sua natureza divina e sua alma foram ao Hades para libertar as almas dos santos ancestrais e conduzi-las, juntamente com a alma do ladrão que se arrependeu na cruz, ao paraíso.[275] No Ocidente, a realidade da descida ao inferno foi mantida, primeiro contra Abelardo e, mais tarde, contra Durandus e Mirandola.[276] Subsequentemente, no Quarto Concílio de Latrão (1215), determinou-se que, depois de sua morte, Cristo verdadeiramente desceu ao inferno em sua alma, mas não em seu corpo.[277] O significado desse artigo foi descrito dessa forma também no Catecismo Romano. Imediatamente depois da morte de Cristo, sua alma desceu ao inferno e permaneceu ali enquanto seu corpo estava no túmulo. Ele foi até lá não para sofrer, mas como vitorioso, para subjugar os demônios e privá-los de espólios. Especificamente,

---

[271] Orígenes, *Reg. Horn.,* 2; *cf. idem. Contra Celsum,* 11,43.

[272] A. E. Burn, "Descento into Hell", *DC,* I, 174.

[271] Agostinho, *Epistle 104* (Ad Evodium).

[274] A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche,* 3a. ed. (Breslau: E. Morgenstern, 1897), 42ss.; F. Katfenbusch, *Das apostotische Symbol,* 2 vols. (Leipzig: Hinrichs, 1894-1900), 1, 103ss.; *idem,* artigos in *Christliche Welt,* nos. 27, 28; *idem,* "Zur Wurdigung des apostolikums", *Heft Christlichen Welt,* no. 2 (Leipzig, 1892), 29; T. Zahn, *Das apostolische Symbol* (Erlangen: Deichert, 1893).

[275] Orthodox Confession, q. 49.

[276] O Concilio de Sens (1140) condenou a proposição de Abelardo de que "a alma de Cristo não como tal *(per se)* desceu ao inferno, mas apenas por seu poder", e Inocêncio 11 confirmou esse veredito (H. DFenzinger, *Enchiridiomi,* #327).

[2,7] H. Denzinger, *Enchiridion,* #356.

ele os despojou daqueles santos patriarcas do Antigo Testamento, que, embora não sofressem dores, não tinham a visão beatífica de Deus e eram atormentados pela espera por essa glória e foram agora libertados por ele do limbo dos pais e (mais tarde, em sua ascensão) conduzi-los ao céu. Finalmente, ele também tornou conhecido seu poder e sua autoridade no purgatório para conceder redenção a todos aqueles que foram para lá desde os dias de Adão ou iriam para lá mais tarde e para os quais, antes de seu sofrimento e morte, os portões do céu estavam fechados.[278] Os teólogos se limitaram a esse fruto da descida ao inferno ou, seguindo o exemplo de Clemente, Orígenes e outros, acrescentaram que os benefícios da descida cabiam àqueles que, "em sua morte, estavam, de alguma forma, dispostos a receber a graça da redenção".[279]

A Reforma não pôde adotar essa interpretação do artigo em questão porque tinha uma interpretação diferente do significado da antiga aliança e da salvação daqueles que, nessa dispensação, morreram na fé, mas não encontrou uma explicação que fosse satisfatória para todos. Lutero apresentou várias interpretações e terminou dizendo: "A questão não é clara".[280] Entretanto, a Igreja Luterana, em sua confissão, finalmente concordou com a afirmação de que Cristo, depois de seu sepultamento, foi ao inferno em ambas as suas naturezas, com corpo e alma, subjugou o diabo e quebrou o poder do inferno. Alguns teólogos, então, expandiram essa afirmação dizendo que, na manhã do terceiro dia, depois da vivificação ou ressurreição interna, mas antes da ressurreição externa, Cristo, com corpo e alma, desceu ao inferno e ali tornou conhecida a Satanás e aos espíritos condenados - por uma proclamação que não foi evangélica, mas legal, refutativa e terrível - sua vitória sobre a morte e o inferno.[281] Também, os reformados discordam uns dos outros em sua interpretação desse artigo. Mesmo se excetuarmos o Repetido Anhaltina, o Lipsian Colloquium e uns poucos teólogos, como Zanchius e Aretius, que ainda sustentavam uma descida local ao inferno,[282] as confissões e opiniões teológicas entre os reformados são muito divergentes. Alguns (Sohnius, Parker, Martinius, Chamicr) entendem que o artigo cobre todo o estado de humilhação. Outros (Bucer, Beza, Whitaker, Drusius, Wittichius, Braun) não viram nisso muito mais do que uma descrição do sepultamento como o último e mais baixo passo da humilhação de Cristo. Calvino explicou o artigo como referindo-se às dores infernais sofridas por Cristo na cruz c foi seguido, nessa interpretação, por muitos outros (Ursino,

[278] Catecismo romano, 1, c. 6.

[279] VK Koch, in *Kirchliches Handlexikon,* org. M. Buchberger, I, 2006; *cf* R. Belarmino, "de Christo", *Controversas,* IV, 6-16; D. Pelavius, "De incarn.", XII, 19, 20; XIII, 15-18; M. Scheeben, *Dogmatik,* III, 298ss.; C, Pesch, *Praei. Dogm.,* IV, 242ss.; II. T. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 3a. ed. (Freiburg: Herder, 1893). 467ss.; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* 4a. ed. (Padcrborn: Schoningh, 1912-14), II", 201ss.

[280] In F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 229ss.

[281] J. T. Müller, *Dia. symbolischen Bucher,* 550, 556; F. II. R. Frank, *Theologie der Concordienformel,* 4 vols. em 2 (Erlangen: A. Déicherl, 1884), III, 397-454; H. F. F. Schmid, *Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 7a. ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1893), 277, 288ss.

[282] Repelilio Anhaltina, 9; *Coll. Lips.,* 9; Artigos Anglicanos de 1552 (citados por E. F. K. Müller, *Qj&, Bekenntnisschriften der rejbrmierten Kirche* [Leipzig: Deichert, 1903], 506), mencionados na edição de 1563.

Polanus, Trelcatius, Bucanus, Cloppenburg, Wendeíin), e especialmente pelo Catecismo de Heidelberg. Zwínglio interpretou o artigo como dizendo que, durante sua morte, Cristo pertenceu aos mortos [os *inferi:* os habitantes das regiões inferiores] e fez com que o poder de sua redenção fosse sentido também nas regiões inferiores *{ad inferos).* Essa interpretação repercutiu em muitas pessoas, entre as quais Oleviano, Bullinger, Pedro Mártir, Perkins, Ames, Molinaeus, Broughton, Vossius, Bochartus, Pearson, Schultens, Vriemoet e outros, e particularmente no Catecismo e na Confissão de Westminster. Finalmente, houve muitos teólogos que tentaram combinar as diferentes interpretações e associaram a descida ao inferno tanto à agonia infernal que Cristo sofreu na cruz quanto ao estado de morte em que ele existiu desde o momento da morte ao momento da ressurreição *(Synopsis pur. theol.,* Burman, Turretin, Witsius, Heidegger, Mastricht, Gerdes, Pictet e outros).[283]

Essa grande diversidade de opiniões explica que muitos teólogos foram incapazes de compreender esse artigo e o rejeitaram totalmente,[284] ou usaram esse artigo para dar um caráter histórico à sua pregação contínua do evangelho e uma missão permanente no estado intermediário.[285]

O caso com esse artigo, apresentado brevemente, é o seguinte:

1. A expressão "desceu ao inferno", cm que pese poder ter sido derivada de textos como Atos 2.27; Romanos 10.7; Efésios 4.9, historicamente adquiriu um significado muito diferente do que está contido nesses textos.
2. A explicação Grega Ortodoxa e Católica Romana desse artigo, que diz que Cristo foi ao Hades para conduzir os crentes do Antigo Testamento do limbo dos pais para o céu, carece totalmente de apoio na Escritura, até mesmo em João 8.56; Hebreus 10.20; 11.40; 12.22s.
3. A interpretação luterana, segundo a qual Cristo desceu ao Hades para manifestar a Satanás sua vitória e poder, muito embora, como será visto mais adiante, fosse baseada em firmes pronunciamentos da Escritura, não pode ser considerada uma explicação correta das palavras "desceu ao inferno" porque essas palavras - escriturai e historicamente - não permitem essa explicação e, evidentemente, não podem descrever um passo no estado de exaltação, mas apenas um passo no estado de humilhação.
4. Pela mesma razão, a moderna ideia de que Cristo desceu ao inferno para pregar o evangelho a todos que não o ouviram sobre a terra também não pode ser vista como uma explicação correta desse artigo de fé.
5. 1 Pedro 3.19-22, na melhor das hipóteses, diz (embora se mostre mais adiante que esse não é o entendimento correto) que Cristo pregou o evangelho aos contemporâneos de Noé *depois* de sua ressurreição, mas

[283] U. Zwinglio, *Exposition of lhe Christian Faith;* J. Calvino, *Institutos,* 1.xvi.8-12; Catecismo de Genebra, 1; Catecismo de Heidelberg, P. & R. 44; Catecismo de Westminster, P. & R. 50; *Cf* sobre essas e outras interpretações da descida ao inferno, B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 331ss.; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 558ss.

[284] F. Schleicrmacher, *Christian Faith,* §99; A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre,* §134.

[285] B. Guder, *Die Lehre Von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todtem in ihrem Zusammenhang MIT der Lehre Von den letzen Dingen* (Berna: Jent & Reinert, 1853); A. von Oettingcn, *Lutherische Dogmatik,* 135ss.

definitivamente não há fundamento nessa passagem para uma explicação dessa pregação a todos ou muitos dos perdidos.

6. A exegese que associa "espíritos em prisão" (IPe 3.19) a anjos caídos é refutada pela outra descrição e pelo contraste com as oitos almas [pessoas] no verso 20.
7. O artigo a respeito da descida ao inferno é interpretado muito harmoniosamente com expressões relacionadas na Escritura (At 2.27, 31; Rm 10.7; Ef 4.9), com a provável origem e sentido das palavras e com seu lugar entre os outros artigos, como referindo-se ao estado de morte no qual Cristo existiu entre sua morte e sua ressurreição para sofrer a punição do pecado até o fim e nos redimir dela. "Cristo desceu ao inferno para que não tivéssemos de ir para lá".

Essa interpretação, como foi reconhecida por todos os teólogos reformados, não é uma contradição ou antítese, mas uma argumentação e extensão da ideia expressa em sua explicação desse artigo por Calvino e pelo Catecismo de Heidelberg, pois Cristo, na verdade, sofreu angústias, dores, horrores indescritíveis e tormentos infernais na cruz para que pudesse nos redimir de tudo isso. Os católicos, de fato, se opõem a essa interpretação porque colocam, e têm de colocar, toda a ênfase sobre o sofrimento e a morte física de Cristo. Eles, afinal, negam a natureza e o desenvolvimento humanos de Cristo no sentido de que fazem dele alguém que tem plena compreensão e atribuem a ele a visão beatífica de Deus já durante sua permanência na terra.[286] Dessa forma, não se pode falar do sofrimento de Cristo em sua alma racional e seu sofrimento tem de ser restrito à parte sensível [da alma] e à "sim-patia" (ou|iira0€ia) com o corpo.[287] Além disso, uma afirmação feita por Clemente VI, na bula *Unigenitus* (^1343), tornou doutrina da igreja que, por causa de sua união com o Verbo eterno, "uma pequena gota de sangue" teria sido suficiente para a redenção de toda a raça humana.[288] Dessa forma, a doutrina Católica Romana da satisfação foi totalmente concentrada no sofrimento e na morte física de Cristo e não se sentiu necessidade de um sofrimento de Cristo em sua alma racional, de sua morte em um sentido espiritual, de sua angústia indescritível e tormentos infernais na obra de salvação.[289] No entanto, a Escritura fala do "sofrimento da alma" de Cristo em linguagem forte demais (Mt 26.37-38; 27.46; Mc 14.33-34; 15.34; Lc 22.44; Jo 12.27; Hb 5.7-8) para que ele fique restrito à sua alma sensível. Muitos católicos, por isso, reconhecem que a alma racional de Cristo foi, de alguma forma indireta - por meio de assistência, direção ou simpatia

[286] Ver acima. 262-265. 313-317 (## 357-371).

[287] K. Belarmino, "De Christo", *Controversiis,* v, IV, c. 8; *cf* B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 122ss.; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 555ss.

[288] *Cf.* acima, 403-407 (#390)

[289] R. Belarmino, "De Christo", *Controversiis,* v, IV, c. 8; *Theol. Wirceb.,* IV, 317ss.; C. Pesch, *Prael. Dogm.,* IV, 211; M. J. Scheeben, *Dogmatik,* III, 343ss.; J. Pohle, *Dogmatik,* II, 189ss.

- envolvida em seu sofrimento.[290] Todos os reformados, sem exceção, se opuseram à posição dos católicos,[291] confessando que Cristo suportou a ira de Deus e experimentou a morte espiritual de seu abandono também em sua alma, embora não houvesse lugar, ali, para os elementos mais horríveis da punição, para auto acusação, remorso ou desespero.[292] Mas tudo isso, de nenhuma forma, altera o fato de que o estado de morte no qual Cristo entrou quando morreu fosse essencialmente uma parte de sua humilhação, como seu sofrimento espiritual na cruz. Em ambos, ele completou sua perfeita obediência. Ele sorveu o cálice do sofrimento até a última gota e provou a morte em toda a sua crueldade para nos libertar completamente do temor da morte e da própria morte. Dessa forma ele destruiu aquele que tem o poder da morte e, por uma só oferta, aperfeiçoou de uma vez por todas aqueles que são santificados (Hb 10.14).

[290] H. Alling, *Theol. ei nova,* 502ss.; B. de Moor, *Comm. theol.,* IV, 122ss.

[291] D. Chamier, *Panstr. Cath.,* II, 5, 11ss.; A. Rivelus, "Commcntary on Psalm 22", in *Opera,* II, 103ss.; F. Turrelin, *Institutes ofElentic Theology,* XIII, 14, 16; B. de Moor, *Comm. Theol.,* IV, 122ss.

[292] Calvino, por isso, afirma expressamente: "Apesar disso não sugerimos que Deus fosse hostil ou irado com ele. Como ele poderia estar irado com seu Filho amado em quem ele se compraz *[ef.* Mt 3.17]? Como Cristo poderia, por sua intercessão, aplacar o Pai em relação a outros se ele mesmo fosse odioso a Deus? Isto é o que estamos dizendo: ele sofreu o peso da severidade divina, pois foi "traspassado e moído" [Is 53.5] pela mão de Deus e experimentou todos os sinais de um Deus furioso e vingador" *(Institutos,* 11.xvi. 11). A obediência de Cristo em seu sofrimento foi voluntária e perfeita. "Em todas as suas aflições, a moderação que restringe os excessos foi violada" e ele, assim, sofreu a tentação que nunca venceu sua fé e confiança *//BID.,* 11.xvi. 12). *Cf* acima (389-398 [#388]) e também sobre a descida ao inferno, Gotthard Victor Lechler, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter* (Karlsrube e Leipzig: H. Reuther, 1885), 429ss.; Friedrich Spitta, *Christi Predigt na die Geister* (Gòttingcn: Vandenhoeck & Ruprecht, 1890); c. Clemcn, *Niedergefahren zu den Toten: Ein Beitragzur Wurdgimg des Apostolikus* (giessen: J. Ricker, 1900); M. Lauterberg, "Hollenfart Christi", *PRFJ,* VIII, 199-206; G. B. Stevens, *Theology of the New Testament,* I, 304-8. A. E. Bum, "Dcscent into Hell", *DC.* I, 713-16; H. H. Kuypcr, artigos in *De Heraiit* de outubro de 1909 a 24 de abril de 1910.

# 8

## A EXALTAÇÃO DE CRISTO

*Para Cristo, sua morte foi o fim de sua humilhação e, ao mesmo tempo, o caminho para sua exaltação. Em todas as religiões, e também para Israel, a morte é o caminho para a vida. A mitologia de religiões pagãs, porém, não oferece esperança real de vida, apenas uma noção geral de alternação entre morte e vida em luta sem fim. A esperança de Israel, baseada em promessa profética, veio descansar no Servo Sofredor, cuja morte sacrificial produziu vida e que chama seus seguidores a negarem a si mesmos de forma que possam viver nele. Como ele se humilhou até a morte, Deus o exaltou e lhe deu um nome que está acima de todo nome (Fp 2.6-11).*

*Não somente Filipenses 2, mas todo o Novo Testamento ensina o Cristo humilhado e exaltado como o núcleo do evangelho. Manter tanto a realidade histórica da encarnação e humilhação quanto a glória do Cristo exaltado como o Deus-homem provou ser uma difícil tarefa para a teologia. Os dois estados sucessivos, humilhação e exaltação, às vezes ficavam tão estreitamente associados à doutrina das duas naturezas — humana e divina —que causavam confusão. Isso é particularmente verdadeiro no caso da cristologia luterana, onde não há sucessão nos graus de exaltação. De fato, estritamente falando, nada novo é comunicado a Cristo no estado de exaltação que não fosse seu desde o momento da concepção. No anabatismo radical e no socianismo, um dualismo entre eternidade e tempo faz com que tanto a encarnação quanto a exaltação sejam realmente impossíveis, reduzindo-as a descrições gráficas de ideais para a humanidade.*

*A posição reformada é que Cristo é o mediador de acordo com ambas as naturezas. O ofício e a obra do mediador só podiam ser realizados por aquele que era verdadeiro Deus e verdadeiro homem. O divino e o humano participam de ambos os estados na mesma pessoa. A teologia reformada teve de encarar a difícil questão da kenosis: O Filho de Deus colocou de lado seus atributos na encarnação? A teologia reformada negou isso, afirmando que Cristo tinha, desde a eternidade, voluntariamente assumido a forma de servo e, em sua encarnação, colocado de lado ou escondido a glória divina de sua divindade e nunca a usou*

durante sua humilhação para se defender de seus inimigos ou fazer o que tivesse vontade. Ele lutou e venceu a batalha contra seu amor sacrificial de autonegação, que culminou na morte na cruz. Sua exaltação é, assim, uma mudança real, um estado alcançado como uma recompensa de sua obediência. A preposição ôió ("portanto") em Filipenses 2, e também na carta aos Hebreus, aponta para Cristo recebendo sua exaltação por meio da obediência.

Isso não significa, como os socinianos ensinavam, que Cristo só teve divindade e dignidade no estado de exaltação. O estado de exaltação não se refere à pessoa de Cristo e sua(s) natureza(s), mas à glória de sua obra mediatorial. Por meio de sua ressurreição e ascensão, Cristo entra em um novo estado como mediador, ele está agora à destra da glória. Embora fosse verdadeiramente Deus em seu estado de humilhação, a glória estava escondida. No estado de exaltação, a glória divina brilha para que todos a vejam e todos que a veem confessam Jesus como Senhor. A ressurreição é o primeiro passo na exaltação de Cristo. Ressuscitado pelo poder de Deus, ele é o primogênito de toda a criação, aquele que tem as chaves da morte e do Hades, aquele que tem poder de dar vida eterna. A realidade histórica da ressurreição é claramente atestada pelas aparições de Jesus e o testemunho apostólico deles. Todas as interpretações espiritualizantes e subjetivizantes da ressurreição devem ser rejeitadas. Somente a ressurreição física pode explicar o túmulo vazio e a fé firme dos discípulos. Nada mais faz justiça ao testemunho bíblico. Deve-se observar que uma explicação visionária das aparições como um "telegrama dos céus" não é menos miraculosa que o relato simples e direto da ressurreição física, mas acrescenta elementos de fraude e embuste na mensagem apostólica do evangelho. A ressurreição física, depois de três dias, é prova da filiação divina de Cristo, de seu messianismo, da aprovação de sua obra como mediador por parte do Pai e serve como fundamento e penhor de nossa salvação.

Depois do importante período de quarenta dias, quando Jesus instruiu seus discípulos, ele ascendeu aos céus e está exaltado à destra de Deus. A ascensão foi um elemento constituinte da fé da igreja desde o princípio, assim como a ressurreição. Este é um grande conforto para os crentes: nosso Rei-Sacerdote advoga em nosso favor e está vindo para julgar os vivos e os mortos no tempo de sua grande e final exaltação. Como nosso mediador, ele obteve os plenos benefícios de toda a nossa salvação, começando com uma expiação objetiva de nossos pecados. Recusas em reconhecer a propiciação como o coração de sua morte e ressurreição resultam de uma interpretação errada do amor de Deus. É o amor de Deus que é a base para a estipulação de Cristo como meio de propiciação. Por meio do sacrifício de Cristo, uma nova relação de reconciliação e paz foi estabelecida entre Deus e a humanidade. O benefício dessa obra de Cristo é irrestrito: ele cobre todas as dimensões da experiência e se estende a toda a criação.

As noções modernas de reconciliação, tais como as de Schleiermacher e Ritschl, começam não com Cristo merecendo nossa salvação por meio de seu sacrifício propiciatório obediente, mas com influência mística e moral sobre pessoas humanas. A mudança está nas pessoas que são, agora, conscientes do amor de Deus por elas. Elas não mais consideram Deus como irado. Aqui acontece uma importante mudança da obra objetiva de Cristo em nosso favor e em nosso lugar para uma obra subjetiva em nós. Essa é uma visão parcial que nos priva da certeza de que, em Cristo, todas as coisas, toda a criação, serão renovadas.

A obra redentiva de Cristo é de valor infinito e se estende ao mundo todo. Cristo veio não para condenar, mas para salvar o mundo. Esse alcance universal, às vezes, é mal entendido como uma promessa de salvação de todas as pessoas individualmente, em resumo, como salvação universal. Contra teólogos como Orígenes, Pelágio e Armínio, a corrente principal da igreja tem sido fiel ao ensino particularista de Agostinho - nem todos são salvos. Isso não impediu que teólogos e homens de igreja debatessem intensamente a questão com distinções como a vontade antecedente e a vontade consequente de Deus e, acima de tudo, da vontade "suficiente, mas não eficaz". Os Cânones de Dort ensinam explicitamente a expiação particular, embora também declarem que o sacrifício de Cristo é de "mérito e valor infinitos, abundantemente suficiente para expiar os pecados de todo o mundo". Graças à obra influente de certos teólogos escoceses, como John McLeod Campbell, a doutrina da expiação limitada ou particular foi quase universalmente abandonada.

É importante definir, meticulosamente, os termos desse debate. A questão não é sobre se a morte de Cristo tem valor ou mérito infinito, nem sobre se, de fato, alguns não são salvos. A questão é se a vontade e plano de Deus era que Cristo fizesse seu sacrifício pelos pecados de todas as pessoas sem exceção ou apenas pelos pecados dos eleitos. Quando estruturado dessa forma, o ensino da Escritura realmente não deixa dúvida. O ponto chave aqui é sobre a segurança dos crentes: Cristo, em sua morte e ressurreição, realmente obtém a salvação dos que lhe pertencem ou isso é apenas uma potencialidade, uma possibilidade? A tradição reformada assumiu uma posição clara em favor da primeira interpretação - somente essa verdade pode sustentar a unidade da obra do Deus trino, Pai, Filho e Espírito Santo. Os defensores de um alcance universal para a expiação, ironicamente, diminuem o valor e o poder da obra de Cristo. O centro de gravidade muda de Cristo para o cristão e a salvação passa a depender de nossa fé.

No entanto, não devemos negligenciar o fato de que essa expiação particular ainda tem importância universal. É aqui que devemos entender a doutrina da graça comum: ela é subserviente à graça especial ou particular. Deus, providencialmente, permite que o mundo continue por causa de seus elevados propósitos para os eleitos. Embora Cristo seja cabeça da igreja somente como profeta, sacerdote e rei, todos os seres humanos se beneficiam da luz que o evangelho lança sobre o mundo.

*Toda a criação, até mesmo os anjos, está envolvida na gloriosa redenção de todas as coisas.*

*Outra forma de afirmar isso é dizer que o triplo oficio de Cristo, de profeta, sacerdote e rei, continua a ser exercido em seu estado de exaltação. Como profeta, ele ensina seus discípulos durante os quarenta dias e, pelo Espírito Santo, enviado no Pentecostes, torna conhecidos ao mundo todos os tesouros de sabedoria e conhecimento escondidos nele. Da mesma forma, como a Epístola aos Hebreus salienta, ele continua sendo nosso Sumo Sacerdote para interceder por nós. E, finalmente, ele é nosso Rei eterno, que nos governa por meio de sua Palavra e de seu Espírito e nos capacita a sermos vitoriosos sobre o pecado e Satanás. O oficio mediatorial de Cristo cessa na consumação, embora ele mantenha sua natureza humana e continue sendo profeta, sacerdote e rei como um mediador de união e cabeça da igreja.*

## POR MEIO DA MORTE PARA A VIDA

[395] A morte de Cristo, o fim de sua humilhação, foi, ao mesmo tempo, o caminho para sua exaltação. Em todas as religiões e sistemas filosóficos, encontra-se a ideia, expressa mais ou menos de forma consciente, de que a morte é o caminho para a vida. As pessoas viram esse fenômeno na natureza, onde o dia segue a noite e um despertamento primaveril ocorre depois de um inverno de hibernação e torpor. A história de tribos e povos étnicos oferece prova disso quando, frequentemente, leva-os, por meio do esforço, à vitória, por meio da opressão, à liberdade. Toda alma também dá testemunho disso quando, por meio da autonegação e abstinência, essa alma recupera sua independência. Essa ideia foi especialmente difundida na época em que o Cristianismo surgiu. Sob a influência dos cultos orientais, as religiões originais da natureza, na Grécia e em Roma, sofreram uma grande mudança. Especialmente nos mistérios, o processo natural vegetativo da vida recebeu uma interpretação espiritual e moral. De um modo dramático, isso foi representado como um símbolo da alternação de morte e vida, da mudança do mundo visível sobre a terra para o mundo invisível além, da descida ao Hades para a libertação do Hades, da corrupção da alma para a purificação da alma.[1] A observação e reflexão que não merecem confiança, a incerteza de se chegar á verdade, as condições sociais, frequentemente, miseráveis, as guerras incessantes e a pressão da dominação estrangeira promoveramT esse misticismo e despertaram um desejo universal de redenção, verdade e vida. Sentiu-se mais profundamente do que nunca que a vida só pode surgir da morte e a exaltação só pode vir depois da humilhação. Havia uma noção geral da verdade daquilo que posteriormente foi chamado de síndrome do "morrer e tornar-se", do "morrer para viver". Mas mesmo que, de um modo simbólico-dramático, o antigo mito natural fosse transformado em um processo de vida e história humanas, ele continuou sendo uma ideia à qual nenhuma realidade

[1] W. Staerk, *Neuteslamentlichen Zeitgeschichte,* 2 vols. (Berlim: G. J. Gõschen, !907), 1,99ss.

correspondia. Ela não se separou da mitologia, mas permaneceu vinculada a todos os tipos de superstição e magia e, frequentemente, levou a excessos de ascetismo, por um lado, e libertinismo, de outro.

Entramos em um mundo muito diferente quando nos voltamos para Israel. Aqui, também, encontramos a ideia de que a morte é o caminho para a vida. Em suas primeiras páginas, o Antigo Testamento já menciona um conflito no qual a descendência da serpente ferirá o calcanhar do descendente da mulher e, inversamente, o descendente da mulher ferirá a cabeça da descendência da serpente (Gn 3.15). Essa declaração está, por assim dizer, inscrita acima da história de toda a raça humana, pois essa história, longe de ter um desenvolvimento linear, é uma luta constante entre pecado ejustiça, trevas e luz, morte e vida, entre as coisas que são de cima e as coisas que são de baixo. Essa declaração foi especialmente confirmada, porém, na história de Israel, dos patriarcas até a época de Cristo. Os patriarcas tiveram de deixar tudo para trás e se mudar para uma terra estranha, mas, assim, herdaram a promessa do Senhor e, por meio de sua descendência, tornaram-se uma bênção para todas as nações. Abriu mão dos tesouros do Egito e foi, subsequentemente, chamado por Deus para ser o salvador do povo de Israel e o mediador da antiga aliança. O próprio Israel, como povo, não devia se misturar com as nações ao seu redor, nem andar em seus caminhos. Ele devia ser um povo santo cuja missão era cumprir a Palavra de Deus e, assim, receber um monte de bênçãos espirituais e naturais. Os piedosos, em Israel, são, geralmente, um pequeno grupo, pessoas pobres, desditosas, oprimidas e desprezadas por todos os lados, mas que confiam no Senhor e esperam dele sua defesa e salvação. O sofrimento do inocente é graficamente representado a nós na vida de pessoas como Jó, Davi e Jeremias. Sobre todas essas pessoas tementes a Deus é verdade que, embora tenham sido abandonadas, oprimidas e maltratadas, por meio da fé conquistaram reinos, praticaram ajustiça e receberam promessas. Em Israel, encontramos uma luta não somente entre o povo e os gentios ao seu redor, mas também entre o próprio povo, entre o fiel e o infiel, e, entre os próprios fiéis, entre ajustiça de Deus, à qual, pela fé, eles se apegavam, e os pecados, dos quais eles eram pessoalmente culpados. Esse é o cenário histórico no qual a profecia descreve a figura do Servo do Senhor que, livre de todo pecado, recebe os pecados de seu povo, expia-os por meio de seu sofrimento e morte, mas, subsequentemente, prolonga seus dias, faz com que muitos sejam justos e, por meio de sua mão, a vontade de Deus prospera (Is 53.1 Os.).Nele é cumprido aquilo que foi prefigurado na experiência dos crentes, isto é, que, libertos de suas angústias mais profundas, proclamariam seu nome e sua justiça à grande congregação (SI 22.22-23; 40.9-10).

Desde o início, Cristo aplicou a si mesmo essa profecia do Servo Sofredor do Senhor. Isso fica evidente em seu aparecimento público na sinagoga de Nazaré (Lc 4.16ss.), mas também no conteúdo de seu ensino, pois ele proclamou a vinda do reino dos céus e disse às pessoas que somente a fé, o arrependimento, o novo nascimento, a autonegação e uma justiça diferente e melhor do que a

dos fariseus lhes dá acesso a ele. Por isso, ele disse que são benditos os pobres de espirito, os puros de coração, os mansos e assim por diante, pois, embora, sobre a terra, sejam perseguidos por causa de seu nome e de sua justiça, um dia herdarão o reino dos céus com todos os seus benefícios (Mt 5.3-12). A lei básica desse reino, portanto, é que se deve abandonar tudo por causa de Jesus. Aqueles que amam pai ou mãe, filho ou filha mais do que a ele não são dignos dele e aqueles que não tomam sua cruz e o seguem não são dignos dele (Mt 10.37-38; 16.24). Perder-se é salvar-se (Mt 10.39; 16.25). No entanto, essa autonegação não deve ser igualada a autotortura, autodestruição, estupefação da consciência ou extinção da personalidade, mas é exatamente a forma de uma pessoa se salvar, participar da vida eterna e recuperar tudo aquilo que foi deixado para trás (Mt 10.39; 16.25; 19.29).

Essa lei se aplica aos discípulos de Jesus porque é aplicada, em primeiro lugar, ao próprio Jesus. O discípulo não está acima de seu mestre, nem o servo acima de seu senhor (Mt 10.24). Desde o início, Jesus voluntariamente se colocou sob essa lei. Em tudo ele tinha de se ocupar dos negócios de seu Pai (Lc 2.49). Ele mesmo teve de ser batizado, porque convinha que ele cumprisse toda a justiça (Mt 3.15). Sua comida era fazer a vontade de seu Pai (Jo 4.34) e ele cumpriu essa regra até a morte (Mt 26.39). A autonegação foi o "segredo de sua vida" (M. Arnold). Sua consciência messiânica, que ele imediatamente expressou no termo "Filho do Homem", implicava a certeza de que ele tinha de morrer. Entretanto, no momento em que tornou isso conhecido aberta e claramente aos discípulos, ele também anunciou que ressurgiria novamente em três dias e, subsequentemente, seria levado à glória de seu Pai, onde ficaria à sua destra e de onde, mais uma vez, se manifestaria com o propósito de julgar (Mt 16.21,27; 20.18-19; 25.31; 26.64).

No Evangelho de João, essa estreita relação entre humilhação e exaltação se torna ainda mais clara do que nos Sinóticos, pois, em Cristo, o Verbo se fez carne, mas, em sua forma de servo, a glória que ele tinha como Verbo com o Pai ainda brilhava (Jo 1.14; 2.11; 11.4, 40). Especialmente seu sofrimento e morte manifestam essa glória (Jo 12.23; 13.31), pois, se o grão de trigo não cair na terra e morrer, não pode produzir fruto (Jo 12.24), Sua exaltação, portanto, começa não em sua ressurreição e ascensão, mas em sua crucificação (Jo 3.14; 8.28; 12.32). Embora fosse uma pessoa levantada em um madeiro (Jo 8.28), na verdade é ele mesmo que, por meio desse evento, se eleva acima da terra (Jo 12.32). Cruz e coroa, morte e ressurreição, humilhação e exaltação estão na mesma linha. Como o próprio Jesus diz, depois de sua ressurreição, era *necessário* que o Cristo sofresse essas coisas e, assim, entrasse em sua glória (Lc 24.26).

O resumo e a substância do evangelho original, portanto, era que Cristo morreu e ressuscitou. A cruz foi uma imensa ofensa - também para os discípulos (Mt 26.31). No entanto, para eles, essa ofensa foi removida por meio da ressurreição. Então, eles perceberam que Jesus tinha de morrer e morreu segundo 0 conselho do Pai (At 2.23; 3.18; 4.28) e que, por meio de sua ressurreição,

Deus o fez pedra angular (At 4.11; IPe 2.6), Senhor e Cristo (At 2.36), Príncipe e Salvador (At 5.31), Senhor de todos (At 10.36) e Senhor da glória (Tg 2.1), para, por meio dele, conceder arrependimento, perdão de pecados, o Espírito Santo e vida eterna (At 2.38; 3.19; 5.31; 10.43; IPe 1.3ss., 21), fora de quem, não há salvação (At 4.12). Elevado ao céu, permanecerá ali até que venha novamente, parajuízo (At 1.11; 3.21), pois foi designado por Deus para serjuizde vivos e de mortos (At 10.42; 17.31) e, então, todas as coisas serão restauradas, sobre as quais Deus falou pela boca dos santos profetas desde a antiguidade (At 3.21). Semelhantemente, Paulo ensina que Cristo, embora fosse o Filho de Deus mesmo antes de sua encarnação (Gl 4.4; Fp 2.6; Cl 1.15), foi designado Filho de Deus em poder por meio de sua ressurreição dentre os mortos (Rm 1.4). Então, ele recebeu um corpo espiritual, glorificado (ICo 15.45; Fp 3.21), tornou-se um Espírito doador de vida (ICo 15.45; 2Co 3.17), o primogênito dos mortos (Cl 1.18), que, desde então, vive para Deus (Rm 6.10). Precisamente por causa de sua profunda humilhação, Deus o exaltou sobremaneira, dando-lhe o nome que está acima de todo nome, a saber, o nome "Senhor" (ICo 12.3; Fp 2.11), dando-lhe domínio sobre vivos e mortos (Rm 14.9) e colocando todas as coisas debaixo de seus pés (ICo 15.25, 27). Como tal, ele é o Senhor da glória (ICo 2.8), assentado à mão direita de Deus (Rm 8.34; ICo 2.8), em quem habita corporalmente toda a plenitude da divindade (Cl 1.19; 2.29); aquele que é o cabeça da igreja, ora por ela e a plenifica com a plenitude de Deus (Rm 8.34; Ef 1.23; 3.19; 4.16). A carta aos Hebreus também acrescenta a esse perfil a ideia única de que Cristo, o Filho, que, juntamente com o Pai foi o Criador de todas as coisas, também foi designado "herdeiro de todas as coisas" (Hb 1.2; 2.8) e sumo sacerdote eterno pelo Pai (Hb 5.6; 7.17). Entretanto, por pouco tempo, para alcançar esse destino, ele teve de se tornar menor do que os anjos (Hb 2.7, 9), assumir nossa carne e sangue (Hb 2.14), tornar-se como nós em todas as coisas, menos no pecado (Hb 2.17; 4.15) e aprender a obediência em tudo o que sofreu (Hb 5.8). No entanto, por meio disso ele também santificou,[2] isto é, aperfeiçoou a si mesmo (Hb 2.10; 5.9; 7.28) e foi designado por Deus sumo sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque (Hb 5.10). Esse, portanto, é o resumo daquilo que a Carta aos Hebreus diz: que temos um sumo sacerdote que está assentado à mão direita do trono da Majestade nas alturas (Hb 1.13; 8.1; 10.12). Ele é o ministro do santuário celestial (Hb 8.2), um sumo sacerdote, portanto, que é, ao mesmo tempo, o rei cujo trono é estabelecido para sempre (Hb 1.8), coroado com honra e glória (Hb 2.9), que sujeita a si todas as coisas (Hb 2.8) e é capaz, para sempre, de salvar aqueles que se aproximam de Deus por meio dele, pois ele sempre vive para fazer intercessão por eles (Hb 5.9; 7.25; 10.14). O Apocalipse, finalmente, gosta de retratar Cristo como o Cordeiro que nos comprou e nos lavou com seu sangue (Ap 5.9; 7.14), mas também como o

[2] *Cf* J. Kögel, "Der BegriffFT€A.ejoi)v im HcbräerbrieP, in *Theologische Studien: Martin Kählerzum 6. Januar 1905,* orgs. Friedrich Giesebrecht e Martin Kahler (Leipzig: Deichert, 1905), 35-68; K. Bornhäuser, *Die Versuchung Jesu nach dem Hebräerbrief* (Leipzig: Deichert, 1905), 69-86; J. Kögel, *Der Sohn und die Söhne: Eine exegetische Studie zu Hebräer 2:5-18* (Gütersloh: Bertelsmann, 1897-99).

primogênito dentre os mortos e o Soberano dos reis da terra (Ap 1.5), o Rei dos reis e Senhor dos senhores, que, com o Pai, se assenta sobre o trono, tem poder, honra e glória e até mesmo as chaves do Hades e da morte (Ap 1.18; 3.21; 5.12-13; 19.16). Revestido com esse poder, ele governa e protege sua igreja (Ap 2.1, 18; *etc.)* e, um dia, triunfará sobre seus inimigos (Ap 19.12s.).

## A DOUTRINA DOS DOIS ESTADOS

[396] Quando Holtzmann, referindo-se ao texto de Filipenses 2.6-11, admite que ele, sem dúvida, forma a base para a doutrina dos dois estados e que essa doutrina desempenha um papel importante na consciência teológica do apóstolo Paulo,[3] essa afirmação pode muito bem ser expandida para incluir toda a doutrina da Escritura sobre Cristo. No Antigo Testamento, já encontramos vestígios dela na figura do Servo do Senhor e, no Novo Testamento, o Cristo humilhado e exaltado, crucificado e ressurreto, constitui o núcleo do evangelho. A ressurreição, decisivamente, revelou aos discípulos o significado do sofrimento e morte de Jesus, de forma que eles olharam para trás, para toda a sua vida terrena, do ponto de vista da fé em sua exaltação. A afirmação de Drews[4] de que o Jesus de quem Paulo fala não é, para ele, uma personalidade histórica, contradiz diretamente muitos testemunhos de Paulo sobre a origem davídica de Jesus, seu nascimento como descendente dos patriarcas, sua obediência perfeita, sua instituição da Ceia do Senhor, seu sofrimento e morte na cruz (Rm 1.3; 9.5; Fp 2.8; ICo 11.23; *etc.).* No entanto, para Paulo e todos os apóstolos, o objeto de sua fé era o Cristo exaltado e glorificado que, porém, é o mesmo que se humilhou, e tudo isso é verdade no mesmo sentido para a comunidade de crentes. Muito cedo, os fatos da redenção foram brevemente resumidos no Credo Apostólico de data antiga. Admito que não há ali divisão formal cm dois estados, mas os cristãos, seguindo-o, confessaram sua fé em Cristo Jesus, o Filho unigénito de Deus, que foi concebido pelo Espírito Santo, nasceu da virgem Maria, foi crucificado, morto e sepultado; ressurgiu dos mortos ao terceiro dia, subiu ao céu, está assentado à destra de Deus, de onde há de vir para julgar os vivos e os mortos. O Credo Apostólico esboçou a ordem na qual, por meio dos tempos, os fatos da redenção foram tratados e explicados em confissões, catecismos, sermões c obras dogmáticas.[5]

As disputas dogmáticas sobre a pessoa de Cristo, porém, também trouxeram consigo diferenças de compreensão com respeito ao significado dos fatos da redenção e, especificamente, com respeito aos estados da humilhação e da exaltação de Cristo. O gnosticismo fez uma distinção pronunciada entre o Jesus histórico e o Cristo celestial. Ele considerava o segundo como o humano ideal que existia desde a eternidade, revelou-se apenas por um curto período em um

[1] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neattisttimantlichen Theologie.* 2 vols. (Frciburg c Leipzig: Mohr, 1897), li, 87.

[4] A. Drews, *The Christ Mvth* (Chicago: Open Court, 1910; reimpressão, Amherst, NY: Prometheus Books, 1998), 89.

[5] C. BIume, *Das apostolische Glaubensbekenntnis* (Freiburg i. B.: Ilerder, 1893), 27ss.

corpo etéreo ou uniu-se com o homem Jesus, que nasceu de Maria, mas não sofreu e, portanto, não tinha lugar em seu sistema nem para a humilhação de Cristo nem para sua exaltação.[6] De acordo com os monofisitas, não se pode mais falar em duas naturezas depois da encarnação de Cristo, mas apenas de uma natureza divino-humana. Essa teoria, porém, levou à divergência sobre a capacidade humana da natureza humana de Jesus para o sofrimento e a morte. Severus e pensadores da mesma opinião ainda se agarraram a essa possibilidade *(phthartolatrí),* mas Juliano e seus seguidores, extraindo as implicações de sua premissa monofisita, ensinaram que, desde o momento de sua união com a divindade, o corpo de Cristo era incorruptível (àcjrôapxoç) e de natureza idêntica ao corpo que recebeu na ressurreição. A susceptibilidade ao sofrimento e à morte, portanto, não era inerente à natureza de Cristo, mas baseada em sua livre vontade. Ainda mais estranha foi a conclusão à qual outros chegaram quando disseram que a natureza humana de Cristo, desde o momento de sua união com a divindade, se tornou incriada (*actistetae*).[7] Por implicação, a encarnação realmente mudou para a eternidade, e o aparecimento histórico de Cristo foi volatilizado em um símbolo de uma ideia eterna.

Entretanto, os teólogos que tomaram sua posição na confissão de Calcedônia também enfrentaram sérias dificuldades, pois, procurando a dignidade e a honra à qual a natureza humana de Cristo foi exaltada por meio de sua união íntima com o Logos, tinha-se de concebê-la como sendo dotada de vários dons e poderes extraordinários. Não obstante, para realizar a obra de salvação em união com o Logos, essa mesma natureza humana tinha de ser concebida como sendo tão fraca e inferior que não somente permaneceu puramente humana, mas podia até mesmo sofrer e morrer. Em um estágio anterior, portanto, tornou-se costumeiro, ao considerar a pessoa de Cristo, depois de as duas naturezas terem sido tratadas, falar primeiro dos dons de sua natureza humana e depois de seus defeitos.[8] Sob a categoria dos dons era, então, explicado que Cristo possuía a plenitude de graça e verdade. De fato, segundo sua natureza humana, ele não era onisciente e onipresente, mas, desde o momento de sua concepção, possuía uma medida extraordinária de conhecimento e poder. Simultaneamente, ele recebeu todas as perfeições e dons do Espírito, de forma que, em um sentido real, não podiam ser aumentados. O crescimento do qual fala Lucas 2.52 refere-se somente aos efeitos "na medida em que uma pessoa realiza obras mais sábias e virtuosas".[9] Em uma palavra, sobre a terra Cristo já era uma pessoa com pleno entendimento (*comprehensor)* que, como os bem-aventurados no céu, desfrutava da visão de Deus e que, portanto, não tinha de exercer fé e esperança. Ao mesmo tempo, no corpo e na alma, ele

[6] I. A. Dorner, *A Hislory of lhe Development of lhe Doctrine of lhe Person of Christt,* trad. William Lindsay Alexander, 5 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1863-78), III, 310ss.

[7] F. Loofs, *Leifaden zum Studium der Dogmengeschichle,* 4ª. ed. (Halle: M. Niemeyer, 1906), 303.

[8] João de Damasco, *Exposilions of the Orthodox Failh,* III, 17ss.; P. Lombardo, *Sen!.,* III, 9-17; Tomás dc Aquino, *Summa theol.,* III, q. 7-15; Boaventura, *Breviloquium,* IV, 5-10.

[9] Tomás de Aquino, *Summa theol.,* II, q. 7.

possuía uma variedade de defeitos.[10] Os defeitos do corpo consistiam, especialmente, em sua susceptibilidade ao sofrimento e à morte e, os da alma, nas emoções de pesar e aflição, medo e ira. Em certo sentido, esses defeitos são inerentes à natureza humana, como também foram característicos de Adão como um ser humano natural. Entretanto, como Cristo também tinha tido o direito e o poder de assumir uma natureza humana sem esses defeitos, pode-se dizer que eles foram baseados cm sua livre vontade."

Toda essa teoria de dons e defeitos, porém, contém uma antinomia que é muito claramente manifesta no fato de que Cristo, em sua natureza humana, é, ao mesmo tempo, chamado de peregrino (*viator) e* uma pessoa com pleno conhecimento *(comprehensor).* Em sua alma, ou melhor, em sua mente, ele era uma pessoa com pleno conhecimento, contemplava e tinha prazer na alegria de Deus e possuía bem-aventurança perfeita. No entanto, em termos de sua alma inferior e de seu corpo (pois sua alma era suscetível ao sofrimento e seu corpo era suscetível ao sofrimento e à morte), era um peregrino *(viator)* e se esforçava para alcançar bem-aventurança perfeita, que abrange a alma e o corpo.[12] Disso seguiu-se que, também segundo sua natureza humana - por causa de sua união íntima com o Logos - Cristo era digno de adoração divina, uma adoração que foi permitida até mesmo a partes especiais de seu corpo: seu coração, carne e sangue.[13] Também seguiu-se que o sofrimento de Cristo continuou restrito à alma "inferior" e ao corpo.[14] Está implícito, finalmente, que sua exaltação não se estendeu à alma "superior" de Cristo, mas, semelhantemente, restringiu-se à sua alma "inferior" e ao corpo, pois, embora a alma "superior" fosse gloriosa desde o momento de sua concepção, no estado de humilhação essa glória não fluiu para seu corpo, mas, quando ressurgiu dos mortos, seu corpo imediatamente começou a participar da glória que ele já possuía em sua alma,[15] embora esse corpo conserve para sempre as marcas das feridas como prova de sua vitória.[16] Na exaltação de sua alma, cheio de divindade,[17] permitiu que o corpo - na medida em que era capaz - participasse dessa plenitude, pois, embora seu corpo, segundo sua natureza material, seja indigno das substâncias espirituais, pór causa da dignidade de sua união com a divindade, ele ultrapassa

---

[10] *Ibid* III, q. 14, 15.

[11] *Ibid,* , III, q. 14,2,3.

[12] *Ibid,* III, q. 15, 10.

[13] *Cf* acima, 321-324,411-413 (##373, 392).

[14] *Cf* acima, 418-422 (#394)

[15] Tomás de Áquino, *Summa theol.,* q. 54, 2: "Terceiro, como afirmado anteriormente, no primeiro momento de concepção, a alma de Cristo era gloriosa no gozo perfeito da divindade. Foi por meio de exceção, portanto, que a glória de sua alma não fluiu para seu corpo; mas isso aconteceu para que o mistério de nossa redenção pudesse ser realizado por meio da paixão de Cristo. Logo que o mistério de sua paixão e morte foi cumprido e o corpo de Cristo uma vez mais foi unido à sua alma, de sua alma a glória fluiu imediatamente para seu corpo. Dessa forma, seu corpo foi um corpo glorioso".

[16] *Ibid.,* III, q. 54,4.

[17] *Ibkt,* III, q. 59, 4.

essas substâncias espirituais em dignidade. "Quanto mais nobre, mais exaltado deve ser o lugar destinado a ele."[18]

[397] A teologia luterana posterior se envolveu em dificuldades muito maiores, pois, enquanto os escolásticos ainda falavam em uma comunicação extraordinária de dons à natureza humana de Cristo, os luteranos, como resultado de sua doutrina da Ceia do Senhor, chegaram à confissão de que certos atributos divinos também foram concedidos a ela.[19] Como resultado, eles foram menos capazes que os católicos de fazer justiça à distinção entre o estado de humilhação de Cristo e seu estado de exaltação. No mesmo momento, certamente, em que o Logos assumiu a natureza humana, ele fez com que essa natureza pudesse ser habitada pela plenitude da divindade e recebesse a comunicação de atributos divinos. Embora, um momento depois, o Deus-homem, novamente, tenha colocado de lado esses atributos a respeito de seu uso ou pelo menos com relação ao seu uso público, ele os conservou. Entre os luteranos, portanto, o estado de exaltação não pode ser outra coisa senão a retomada do uso ou do uso público dos atributos divinos deixados de lado anteriormente. Portanto, em sua exaltação, Cristo não recebeu nada que já não tivesse. "Em sua exaltação, Cristo não recebeu um novo poder, virtude ou majestade que já não tivesse antes, mas apenas a plena faculdade de administrar seu reino, que ele recebeu por meio dessa união".[20] Essa retomada do uso dos atributos divinos ocorreu, de acordo com os luteranos, no momento da vivificação, que, por isso, é o primeiro passo de sua exaltação. Gerhard, Quenstedt e outros, de fato, disseram que a descida ao inferno foi o primeiro passo. No entanto, como essa descida ocorreu especificamente segundo a natureza humana de Cristo, na alma e no corpo, a vivificação tem de precedê-la e Buddeus e outros, portanto, corretamente colocam-na em primeiro lugar no estado de exaltação.[21] A respeito dessa vivificação, os luteranos também afirmam que ela ocorreu não somente por meio da divindade de Cristo, mas também por meio de sua natureza humana. Embora a natureza humana não tivesse o poder de fazer isso por si mesma, desde o momento da encarnação ela possuía os atributos divinos, que incluíam o poder de fazer viver. E, assim, a alma de Cristo, pelo poder da divindade pessoalmente comunicado a ela, fez viver seu próprio templo, o corpo.[22] Nesse mesmo momento de vivificação, Cristo, segundo sua natureza humana, reassumiu o uso de todos os atributos divinos que recebeu na encarnação, mas que, na cxinanição (auto esvaziamento), havia colocado de lado, pelo menos no que se refere ao

[18] *Ibid.*, III, q. 57, 5.

[19] *Cf* acima, 262-265 (#357).

[20] J.A. Quentedt, *Theologia,* III, 368; *cf* J. Gerhard, *Loei theol.,* IV, §306ss., 329; D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostoek e Leipzig: Russworm, 1718), 774; J. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae* (Leipzig: T. Ftilsch, 1723), 788; M. Schneckenburger, *Zur kirchliclien Christologie* (Pforzheim: Flammer & Hoffmann, 1848), 93-114.

[21] J. Buddeus, *Inst. Theol.,* 789; *cf.* C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 573.

[22] J. A. Quenstedt, *Theologia,* 111,435.

seu uso público. Isso significa que nesse mesmo momento ele readquiriu o uso de onisciência, onipotência, onipresença e o poder de fazer viver.[23]

Disso segue-se que, na teologia luterana, os graus de exaltação realmente não podem ser passos consecutivos distintos. No momento da vivificação, a natureza humana de Cristo, por meio de sua união com o Logos, era imediatamente onipotente, onisciente e onipresente. A descida ao inferno, que os luteranos caracterizam como pertencendo à exaltação de Cristo, é uma manifestação da majestade divina de Cristo no inferno. A ressurreição é meramente uma manifestação de ressurreição aos seres humanos.[24] Ambos, portanto, aconteceram com o sepulcro fechado, assim como a aparição de Jesus aos discípulos aconteceu a portas fechadas (Jo 20.19).[25] A ascensão é, de fato, chamada de "uma verdadeira e real mudança de lugar" porque Cristo ascendeu visivelmente diante dos olhos dos discípulos, mas é apenas uma ausência local e visível - de modo nenhum invisível - do corpo de Cristo sobre a terra, pois também em sua natureza humana Cristo é e continua sendo onipresente, mesmo que seja de modo invisível.[26] O assentar-se à destra de Deus, finalmente, consiste no fato de que Cristo, especificamente em sua natureza humana, participa do poder divino, infinito e sem medida em sua majestade de Deus, especialmente em sua onipresença, e exerce esse poder em seu reino de graça e poder.[27] Se nos lembrarmos de que todos esses atributos foram comunicados à natureza humana de Cristo no momento de sua encarnação e que ele, de fato, colocou de lado o uso, mas nunca a posse desses atributos, é evidente que, de acordo com a interpretação luterana, nada é comunicado a Cristo no estado de exaltação que ele já não possuísse desde o momento de sua concepção. Imediatamente, no momento de sua encarnação, Cristo *é* aquilo que poderia se *tornar.* Simultaneamente, também segundo a natureza humana, ele é completo, totalmente maduro (léXeioç). Em seu caso, nenhum desenvolvimento é possível. A exaltação já estava presente em sua concepção e, portanto, não pode ser considerada uma recompensa. Nesse ponto, a doutrina luterana é parecida com a de Roma, que já tem Cristo como "alguém com pleno conhecimento" (*comprehensor*) aqui sobre a terra e tem todos os dons dos quais a natureza humana é capaz, comunicados a ele em sua encarnação. Isso serve para defender exatamente o mesmo interesse religioso: a presença física de Cristo na Ceia do Senhor.

É comum, então, à teologia católica e à luterana, a distinção entre uma natureza humana ideal e uma natureza humana empírica, que Cristo já possuía no estado de humilhação. Entretanto, essa distinção, de qualquer forma, ocorre no tempo e depois da encarnação. Assim como acontecia no gnosticismo e

---

[23] *Ibid.,* III, 154-98.

[24] J. Buddeus, *Insl. Theol.,* 789.

[25] J. A. Quenstedl, *Theologia,* 111,441.

[26] J. Gerhard, *Loci theoi,* IV, §219;XXVIII, §24; J. A. Quenstedt, *Theologia,* III, 380; J. Buddeus,/»A. *Theol.,* 796; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3a. ed., 7 vols. em 10 (Gütersloh: Bertelsmann, 1870-90), IV, 185; *cf* C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 601; B. de Moor, *Comm. theol,* IV, 24,6.

[27] J.A. Quenstedt, *Theologia,* III, 383-88,443-50; J. Gerhard, *Loci theol.,* IV, §218; J. Buddeus, *Inst. theol.,* 797.

no monofisismo da Antiguidade, também entre alguns anabatistas do tempo da Reforma surgiu a ideia de que essa natureza humana ideal não podia ter se originado no tempo, mas existia antes do tempo. Hofmann, por exemplo, ensinava que Cristo não assumiu sua carne de Maria, mas que a trouxe consigo do céu. Ele, consequentemente, tinha de chegar ã interpretação docetista de todo o estado de humilhação. Frank seguiu ainda mais na direção do panteísmo quando disse que a encarnação era eterna e que a essência de Deus habitava em cada pessoa e em toda a humanidade. E Schwenckfeld, embora rejeitasse esses dois erros, como resultado de sua forte polêmica contra a dualidade das naturezas de Cristo, chegou a adotar a posição de que Cristo, em sua encarnação, de tal forma encheu de graça e verdade a natureza humana que, de fato, ela foi espiritualizada desde o início e totalmente divinizada no decorrer de sua vida, particularmente em sua ressurreição.[28]

Uma posição muito diferente foi tomada pelo socinianos. Partindo da antítese absoluta entre o infinito e o finito, negaram a encarnação e a divindade essencial de Cristo. Cristo era apenas um ser humano, mas nasceu de um modo extraordinário (tendo Deus criado o sêmen no ventre de Maria), concedeu revelações divinas (recebidas no céu), recebeu uma completa revelação da vontade de Deus e cumpriu-a até o fim. Mas, por meio dessa obediência, mereceu a ressurreição, e, ainda mais, a ascensão, como sua recompensa, recebeu todo o poder no céu e na terra e recebeu a categoria e ofício de Deus. Sobre a terra ele era apenas um profeta, mas, em sua exaltação, tornou-se um rei *capaz* de conceder imortalidade e domínio a todos aqueles que o seguem, e um sacerdote que também *deseja* fazer isso.[29]

Os elementos sobrenaturais que, contrários ao seu próprio princípio, o socinianismo ainda conservou na pessoa e obra de Cristo, foram removidos pelo racionalismo. Consequentemente, na teologia moderna, aquilo que resta dos dois estados é somente que Cristo, fiel até a morte ao seu chamado moral, é glorificado por Deus no sentido de que, por meio de sua obra e espírito, vive na igreja e, progressivamente, renova a humanidade em um reino de Deus. A ressurreição e a ascensão, o assentar-se à destra de Deus e a nova vinda para juízo não são fatos, apenas representações gráficas da ideia de que o ideal moral que Cristo perseguiu corresponde à vontade de Deus e será realizado nele.[30]

[28] H. W. Erbkam, *Geschichle der protestantischen Sekten im Zeitaltery d/or Refoi-iiiation* (Hamburgo e Gotha: Perthes, 1848), 445ss.

[29] O. Fock, *Der socianismus* (Kiel: C. Schrõder, 1847), 509ss., 640ss.

[30] J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer; 1819), §131; F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §99, 105; A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre* (Leipzig: S. Hirzel, 1863-72), §123; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Fiissli, 1869), §826-28; D. F. Slruass, *Die christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), §63-66; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschwcig: C. A. Schwetsche. 1893), §669; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* preparado por Horst Stephan, 3a. ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 522.

## A INTERPRETAÇÃO REFORMADA*.

### A EXALTAÇÃO POR MEIO DA OBEDIÊNCIA

[398] Com relação aos dois estados *{status duplex),* a teologia reformada ficou em uma posição favorável, pois, em primeiro lugar, sustentou que Cristo foi um mediador segundo ambas as naturezas. Ela não somente rejeitou a opinião de Osiander, que ensinava que Cristo foi um mediador somente segundo sua natureza divina, mas também o sentimento de Stancarus, que afirmava que Cristo era mediador somente segundo sua natureza humana.[31] Além disso, ela se opôs à doutrina escolástica e católica romana segundo a qual as duas naturezas de Cristo eram, de fato, "o princípio pelo qual as obras foram realizadas pelo mediador".[32] Se a interpretação de Lombardo, Aquino e outros, de que era mediador somente segundo sua natureza humana, for negada e qualificada dessa forma, ela parece diferir pouco da posição reformada. Apesar disso, contra a interpretação católica romana, ela objetou que as duas naturezas eram não somente necessárias para a qualificação da pessoa, mas igualmente para a descrição da própria função do ofício do mediador. Se o ofício de mediador só pode ser cumprido pela natureza humana, segue-se que também outras pessoas, além de Cristo, mesmo que seja em menor grau e em um nível mais baixo, podem atuar como mediadores. No entanto, as obras do mediador, tanto no estado de exaltação (regeneração, conversão, santificação e assim por diante), quanto no estado de humilhação, são de tal natureza que só podem ser realizadas por aquele que é simultaneamente verdadeiro Deus e verdadeiro homem (At 20.28; Hb 9.11 ss.; Uo 1.7).[33] A teologia reformada, consequentemente, tem a vantagem de que, na doutrina dos dois estados, pôde manter até o fim não somente a dualidade e a distinção entre as duas naturezas, mas também a unidade da pessoa. Em ambos os estados, foi um e o mesmo sujeito que foi humilhado e exaltado.

Não somente a natureza humana, mas também a natureza divina participou de ambos os estados.

Os teólogos luteranos, porém, descreveram essa situação de modo muito diferente. Na encarnação, eles distinguiram dois - não temporal, mas logicamente distintos - momentos: a encarnação (a adoção da carne) e a exinanição (a concepção no ventre). O sujeito da primeira é somente o Logos (sem corpo, àoapKoç) e consiste na adoção da natureza humana, uma natureza que é, de fato, finita e limitada, mas, devido à união pessoal, revestida com majestade e equipada com atributos divinos. Em contraste, a exinanição, que é necessária para a efetuação de nossa salvação, tem como seu sujeito o Logos encarnado (évoapKoç) e consiste em abrir mão (ou por encobrimento [Kpuijíiç], de acordo com a posição de Tübingen, ou por autoesvaziamento [Kevwaic], de acordo

[31] C. Vitringa, *Doclr. Christ.*, V, 452; *cf.* S. Curcellaeus, *Opera theologiae* (Amsterdã: Elsevir, 1675), 459.
*Ver acima, 365-370 (#381).
[33] P. van Mastricht, *Theoretico-practica ~a theologia* (Utrecht: Appels, 1714), V, 2, 16,21,

com a posição dc Gicsscn) do uso de seus atributos divinos.[34] Se essa distinção tivesse algum significado real, ela teria de levar à conclusão (extraída por alguns anabatistas) de que a encarnação, interpretada isoladamente, foi um ato transcendente, metafísico, eterno. Os luteranos, é claro, eram violentamente opostos a essa noção, mas a distinção dos dois momentos na encarnação lançou-os em um impasse (como fica evidente pelo conflito entre os teólogos de Tübingen e de Giessen) de que não puderam escapar. Admito que os reformados ainda discutiam também a questão de se a encarnação, como tal, não era parte do estado de humilhação. No entanto, esse argumento era puramente acadêmico e dificilmente teria influência sobre sua interpretação do real estado da natureza humana que Cristo assumiu. De qualquer forma, todos os teólogos reformados rejeitaram a doutrina luterana da comunicação de atributos divinos à natureza humana e sempre entenderam essa natureza humana como uma natureza que era fraca, suscetível ao sofrimento e à morte, semelhante a nós em todos os aspectos, exceto no pecado, e só glorificada na ressurreição. Consequentemente, com relação a Jesus, eles puderam admitir um desenvolvimento puramente humano e genuíno, como Lucas 2.40, 52 inquestionavelmente ensina, e também reconhecer que Cristo era o sujeito tanto da humilhação quanto da exaltação, em ambas as naturezas. A adoção da natureza humana, é claro, procedeu somente do Logos. Aquele que existia na forma de Deus é o sujeito das palavras "se esvaziou" (Fp 2.7), mas, no momento em que o Logos assumiu a natureza humana, tornou-se o sujeito, em ambas as naturezas, da humilhação e da exaltação que se seguiram.

Com respeito à questão sobre de que forma e em que medida a natureza divina podia participar da humilhação e da exaltação de Cristo, os teólogos reformados, naturalmente, tiveram de ser extremamente cuidadosos. Sustentando que as obras mediatoriais foram realizadas em ambos os estados por uma pessoa com duas naturezas e tendo em vista a imutabilidade de Deus, eles não podiam nem por um momento admitir que a «evcooiç (auto esvaziamento) consistiu em deixar de lado alguns ou todos os atributos divinos. Cristo continuou sendo o que era até mesmo quando se tornou o que não era. Os teólogos da confissão reformada, portanto, unanimemente ensinaram que a humilhação de Cristo, segundo sua natureza humana consistiu no fato de que (1) no pacto de salvação, ele voluntariamente assumiu, desde a eternidade, o papel de conquistador e administrador da nossa salvação e, portanto, de Servo Sofredor; (2) na plenitude do tempo, ele assumiu a natureza humana, que era semelhante à nossa em todos os aspectos, exceto no pecado; (3) ele abriu mão da majestade e da glória divinas, a forma de Deus, na qual existia antes da encarnação, ou escondeu-a atrás da forma de servo que ele assumiu na terra; (4) durante sua humilhação, nunca, nem por um momento, ele usou seu poder divino e seus atributos divinos para agradar a si mesmo e se defender de seus inimigos. Ele lutoü e venceu exclusivamente com a arma da cruz. A autonegação foi o segredo

[34] *Cf.* acima. 262-265 (#357).

dc sua vida.[35] A isso corresponde o estado de exaltação: ele envolveu ambas as naturezas e consistiu no fato de que, agora, Cristo fez também com que sua natureza humana - na medida de sua capacidade - participasse da glória que ele, como Filho, tinha com o Pai desde a eternidade.

Uma segunda vantagem que a teologia reformada possuía na doutrina dos dois estados foi que ele pôde destacar completamente a íntima relação que a Escritura estabelece entre o estado de humilhação e o de exaltação e conceber a exaltação cm si como uma exaltação no verdadeiro sentido da palavra. Em um estágio primitivo, já era discutida, na dogmática, a questão de se Cristo, por sua obediência perfeita, também tinha obtido algum mérito para si mesmo. Anselmo disse que, por meio de sua morte não-obrigatória e totalmente voluntária, Cristo, de fato, mereceu uma recompensa, mas que, como ele mesmo já possuía todas as coisas, abriu mão dela em favor dos que lhe pertencem.[36] A maior parte dos escolásticos, e também a maior parte dos teólogos católicos romanos, porém, respondeu essa questão dizendo que Cristo, em sua humilhação, muito definitivamente mereceu algo para si mesmo e que ele também realmente obteve essa recompensa em sua exaltação. Entretanto, como atribuíram a plenitude de graça e verdade à natureza humana de Cristo desde o momento de sua concepção, e ainda falaram somente de defeitos na alma "inferior" e no corpo de Cristo, só puderam deixar a recompensa da exaltação consistir em que a graça que Cristo possuía cm seu espírito agora também fluísse para sua alma e seu corpo e fez com que participassem da glória.[37] Mas até mesmo em seu sentido restrito, os luteranos não podiam falar de qualquer recompensa e exaltação para Cristo, pois, segundo eles, a natureza humana de Cristo participava dos atributos divinos de onipresença, onisciência e onipotência desde o momento da encarnação. Ela, portanto, inicialmente recebeu esses atributos não como uma recompensa pela obra mediatorial feita no estado de humilhação, mas anteriormente, em virtude de sua união com a natureza divina, e também os escondeu completamente, de forma que, em sua humilhação, Cristo não fez uso deles, pelos menos em público. A exaltação, portanto, não foi uma exaltação real e verdadeira, mas apenas uma questão de uso, aliás, de uso público, daquilo que ele já possuía desde o início. Ela não foi resultado de um desenvolvimento humano anterior, mas apenas uma manifestação gloriosa daquilo que ele já era

[35] D. Chamicr, *Panslraliae catholicae* 4 vols. (Genebra: Rouer, 1626), II, 7, 3; M. F. Wendelin, *Exercitationes lheologiae* (Kassel: Schaedewitz, 1652), ex. 66; P. van Mastricht, *Theologia,* V, 2, 16ss., 22ss., 9, 4; H. Witsius, *The Oeconomy of Covenants between God and Man,* 3 vols. (Nova York: Lee & Stokes, 1789), II, 3, 7; F. Turrelin, *Inslitutes of Elenctic Theology,* XIV, 2; B. de Moor, *Comin, theoi,* III, 585ss.; IV, 21 ss.; C. Vilringa, *Doclr. Christ.,* V. 457.

[36] Anselmo, *Why God Became Man,* II, 19.

[37] P. Lombardo, *Sent.,* III, 18; Tomás de Aquino, *Summa theol.,* III, q. 19, arl. 3; q. 48, arl. 1; q. 49, arl. 6; Boaventura, *Breviloquhvn,* IV, 7; R. Belarmino, "De Christo", *Controversiis,* V, 9, 10; M. Becanus, *Summa theologiae Scholasticae* (Rouen: I. Behovrt, 1651), III, tr. 1, c. 14, q. 5; *idem, Manuale controversiarum huius temporis* (Wiirzburg: Johannes Volmar, 1626), III, q- 4; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902-10), IV, 226; G. M. Jansen, *Praelectiones lheologiae dogmaticae,* 3 vols. em 2 (Utrecht: Van Rossum, 1875-79), II, 736; *cf.* acima, 433-435 (#397).

e possuía em segredo.[38] Também entre os reformados havia aqueles que diziam que Cristo não adquiriu nada para si mesmo, mas tudo para nós, citando todos os textos da Escritura em que a obra de Cristo é relacionada ao seu povo (Mt 1.21; Jo 17.19; ICo 1.30; lTm 1.15; *etc.)?*[39]

[399] No entanto, um grande número de teólogos reformados cria de outra forma e respondeu à pergunta acima de modo afirmativo. Em sua opinião, a resposta ã oração de Cristo (Jo 11.42; Hb 5.7), e especialmente todo o estado de exaltação desde sua ressurreição até sua segunda vinda, para juízo, é uma recompensa pela obra que ele realizou como Servo do Senhor nos dias de sua humilhação.[40] Considerado o ensino da Escritura, nenhuma outra resposta é possível, pois repetidamente ela apresenta o estado de humilhação como a forma e o meio pelo qual somente Cristo pode obter sua exaltação (Is 53.10-12; Mt 23.12; Lc 24.26; Jo 10.17; 17.4-5; Fp 2.9; Hb2.10; 12.2). A preposição ôió (portanto) em Filipenses 2.9 refere-se não à ordem lógica, mas especificamente à causa meritória da exaltação. *Porque* Cristo se humilhou tão profundamente, *portanto* Deus o exaltou sobremaneira. Especialmente a Carta aos Hebreus, repetidamente, coloca uma forte ênfase sobre essa relação meritória entre a humilhação e a exaltação de Cristo (Hb 1.3; 2.9-10; 5.7-10; 10.12; 12.2). O próprio Cristo foi "santificado" pelo sofrimento. Isso não significa que ele foi consagrado a Deus ou feito moralmente perfeito, mas que foi "aperfeiçoado, conduzido a toda sabedoria e maturidade", feito téÀeioç, que consiste em ser coroado de glória e de honra (Hb 2.9), estar assentado, como sumo sacerdote, à mão direita da Majestade nas alturas (Hb 8.1), tendo alcançado a alegria pela qual suportou a cruz e não fez caso da ignomínia (Hb 12.2) e tornando-se a fonte de salvação eterna para todos os que lhe obedecem (Hb 5.9).

A razão pela qual muitos teólogos resistem em falar de mérito com relação a Cristo está em sua oposição aos socinianos, que estavam prontos a conceder dignidade real e a categoria de divindade somente ao estado de exaltação de Cristo. Devemos nos unir firmemente a esses teólogos na rejeição dessa interpretação, pois a Escritura afirma repetidamente que, no princípio, ele estava com Deus e era Deus (Jo 1.lss.; 17.5; Rm 8.3; 2Co 8.9; G14.4; Cl 2.9; Hb 1.3; *etc.)* e que, desde a eternidade, ele havia sido ungido profeta, sacerdote e rei pelo Pai ejá estava em atividade nessa qualidade já nos dias do Antigo Testamento e

[38] J. Gerhard. *Loci lheologici,* org. E. Preuss, 9 vols. (Berlim: G. Schlawitz, 1863-75), IV, 329; J. QuensledI, *Theologia,* III, 324; D. Hollaz, *Examen,* 748; J. F. Buddeus, *Inst. theol.* 787.

[39] J. Calvino, *Instituías.* II.xvii.6; *idem, Commentary,* sobre Filipenses 2.9; A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae,* 5ª. Ed. (Hanover: Aubry, 1624), VI, 26; F.Junius, *Theses theo/ogicae,* in *Opuscula* (Amsterdã: F. Müller, 1882), 29, 11; D. Chamier, *Panstr Cath.,* II, 7, 8; S. Maresius,*Systema theologicum* (Groningen: Aemillium Spinneker, 1673), 45; *cf.* notas marginais de *Siatenvertaling* [Versão Autorizada Holandesa] sobre Filipenses 2.9.

[40] J. Zanchi, *De operum theologicorum,* 8 vols. (Genebra: Samuel Crispini, 1617), VI, 121; V"1, 477, 502; J. Piscator, *Commentarii in omnes lihros Veteris Testimenti* (Ilerborn: Christopher Corvinus, 1646), sobre Filipenses 2.9; F. Gomarus, *Opera theologica omnia* (Amsterdã: Borstius, 1684), I, 305, 888; A. Rivetus, *Operum theologicorum,* 3 vols. (Roterdã: Leers, 1651-60), II, 836; G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae,* 5 vols. (Utrecht: 1648-69), II, 265-67; P. van Mastricht, *Theologia,* V, 14, 7; J. H. Heidegger, *Corpus theologiae christianae,* 2 vols. (Zurique: J. H. Bodmer, 1700), XVIII, 39: B. de Moor, *Comm. theol,* III» 600; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 585ss.

tambcm em suajornada sobre aterra (2Tm 1.9; Tt 3.4; Hb 13.8; IPe 1.11, 20). Portanto, aquilo que Cristo obteve para si mesmo no estado de exaltação não pode ter consistido na natureza divina ou na categoria de divindade, nem no ofício de profeta, sacerdote e rei, um ofício baseado na eleição e na designação divina. Em vez disso, consistiu na própria exaltação, na ressurreição, ascensão, sentar-se à destra de Deus e retorno para juízo. Em outras palavras, consistiu na glória mediatorial para a qual havia ressuscitado em ambas as naturezas. Ele não possuía essa glória anteriormente, mas a obteve por meio de sua exaltação. Essa exaltação, portanto, não foi mera aparência, nem mera manifestação daquilo que elejá era internamente antes, mas a obtenção daquilo que ele ainda não possuía no estado de humilhação: uma exaltação em um sentido objetivo e real. Sobre esse ponto, todos os reformados estão de acordo, sabendo que, com essa posição, estavam sobre o firme fundamento da Escritura.[41]

Por fim, de acordo com Romanos 1.3, Cristo era descendente de Davi Kcatá oápKa, isto é, na forma da carne, nascido de uma mulher (G1 4.4), mas Koctá TTvsCTa àyicooóvriç, isto é, segundo o espírito de santidade, que habitava nele e o guiou durante toda a sua vida, ele foi designado Filho de Deus em poder pela ressurreição *{cf* At 17.31). Nascimento e ressurreição são opostos entre si aqui.[42] Por meio de seu nascimento, Cristo tornou-se descendente de Davi (Rm 9.5), assumiu "a semelhança de carne pecaminosa" (Rm 8.3), tornou-se fraco (2Co 13.4), mas, pela ressurreição, foi abertamente designado Filho de Deus. Isso não significa dizer que, nesse momento, ele recebeu a natureza divina ou a categoria e o nome de Deus, pois o oposto está claro em Romanos 1.3; 8.3, 32; Gálatas 4.4; e outros. Em vez disso, embora, em sua encarnação, ele tenha trocado a "forma de Deus" Giop[A]fi O<HOÔ, Fp 2.6) pela "forma de servo" (fiop[A]fi õoúÀou, Fp 2.7), na ressurreição ele recebeu a glória que, segundo sua Divindade, elejá tinha antes (Jo 17.2, 24), tornou-se o Senhor da glória (ICo 2.8), o poder de Deus (ICo 1.24), obteve um nome que está acima de todo nome, isto é, o nome de "Senhor" (icúpioç) (Jo 20.28; At 2.36; ICo 12.3; Fp 2.9-10), e, assim, o KupioTTiç, o direito, a autoridade, e o poder de exercer senhorio sobre todas as criaturas como mediador, profeta, sacerdote c rei, para subjugar seus inimigos, reunir seu povo c recuperar para Deus a criação caída (SI 2; 72; 110; Mt 28.18; ICo 15.21ss.; Ef 1.20-23; Fp 2.9-11;[43] Hb 1.3s.; IPe 3.22; Ap 1.5; *etc.).* Na ressurreição, Deus abertamente o designou Filho de Deus, Senhor, Rei, Mediador, dizendo: "Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei" (At 2.33,36; 3.15; 5.31; 13.33; 17.31; Hb 1.5).

Por meio de sua ressurreição, Cristo, de fato, entrou em um novo estado. Como mediador, ele foi exaltado à mão direita de Deus acima de todas as criaturas. Nessa exaltação, também sua natureza divina participa em um sentido. Assim como não apenas a natureza humana de Cristo, mas também a

[41] *Cf* G. Voctius, *Selecí. tlisp,* 11,277.

[42] Brõse, "Zur Auslegung Von Rom. *l:3",Neue kirchliche Zeitschrift* (1899): 562-73.

[43] J. Kögel, *Chrislus derHerr: Erläuterungen zu Philipper 2. 5-U.* (Gütersloh: Bertelsmann, 1908).

pessoa do Filho era o sujeito da humilhação, assim também a mesma pessoa é o sujeito da exaltação em ambas as suas naturezas, pois ele abriu mão da "forma de Deus" Giop<t>fj Geoû), que era sua, e escondeu sua natureza divina atrás da vestimenta de uma fraca natureza humana. Ninguém viu nem poderia ver nele o Unigénito do Pai, a não ser com o olho da fé (Jo 1.14). Mas agora, no estado de exaltação, sua glória divina irradia para que todos vejam. Aqueles que o vêem agora têm de confessar que Cristo é o Senhor para glória de Deus Pai. Mas sua natureza humana também participa dessa exaltação. O espírito de santidade (nV€L̈ra àyiQoúyriç) já habitava em Cristo antes de sua ressurreição, desde o momento de sua concepção, pois ele foi concebido pelo Espírito Santo (Lc 1.35), era cheio do Espírito Santo (Lc 4.1) e o recebeu abundantemente (Jo 3.34; *etc. cf.* Mt 12.18, 28; Lc 4.14; At 1.2; 4.27; 10.38). No entanto, essa glória, que Cristo possuía internamente, ainda não podia se manifestar externamente. Ele era carne e, em virtude da fraqueza da carne, foi morto na cruz (2Co 13.4). Entretanto, na morte, ele colocou de lado essa fraqueza e rompeu toda a sua relação com o pecado e a morte. Deus, que deu seu próprio filho por nós na morte e, assim, executou seu juízo sobre o pecado, por meio de seu Espírito - que, como 7Tveü[ia áyitooúvriç, habita em Cristo e também em todos os crentes (Rm 8.1 1)- ressuscitou-o dos mortos para que ele não mais vivesse na fraqueza da carne, mas no poder do Espírito. Ele foi, de fato, entregue à morte na carne, mas voltou a viver no Espírito (IPe 3.18). Também, quando era carne, o Espírito de Deus habitava em Cristo como o poder dominante de sua vida, fazendo isso como o TíveCyia áyicúoiJVr|<:, de forma que Cristo sempre seguiu a orientação desse Espírito e permaneceu obediente ao Pai até a morte. Na ressurreição, portanto, esse Espírito também se manifesta em Cristo como o Espírito de vida (iTveü|ia iG)f|ç>, que vence completamente a morte em Cristo e, um dia, a vencerá também nos crentes (Rm 8.11). Cristo agora está exaltado muito acima de toda fraqueza carnal e, pela ressurreição, tornou-se um Espírito doador de vida (TTVÉCÍD fíXíHCOJV, iCo 15.45). Admito que até mesmo depois da ressurreição ele ainda tem um corpo (oô[A]a). Ele é o mesmo Jesus (At 9.5; Rm 4.24; 8.11; ICo 12.4-6; 2Co 4.5s.), o segundo Adão (ICo 15.45).[44] Ele tem o mesmo oc̈up^ com o qual ressuscitou, mas esse corpo, agora, é um oẅfia TTveufiariKÓv (corpo espiritual). No lugar de corrupção, desonra e fraqueza, que marcaram seu corpo natural (aó)[ia ijfajriKÓv), e a carne *(oápQ,* esse corpo espiritual tem atributos muito diferentes, a saber, imperecibilidade, glória e poder (ICo 15.42ss.; Fp 3.21).

Aliás, em 2 Coríntios 3.17, Paulo diz que "o Senhor é o Espírito". O apóstolo, aqui, não deseja dar uma descrição do ser substancial de Cristo, mas faz essa afirmação para apoiar seu argumento de que os cristãos estão livres da lei. Essa liberdade, afinal, tem seu fundamento no fato de que o Senhor, isto é, o Cristo exaltado, é o Espírito: o Espírito de Deus habita em Cristo tão absolutamente

[41] W.Liilgert, "Der Mensch aus dem Himmel", in *Greifswalder Studien,* org. Samuel Octtli Hermann Cremer (Giitersloh: Bertelsmann, 1895), 207-28.

e é tão intimamente unido a ele que toda falta de liberdade chega ao fim, pois, onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade. A expressão "o Espírito do Senhor" (uveíina Kupíou) é prova de que, na primeira parte do versículo, Paulo não está identificando Cristo com o Espírito. O Espírito Santo é o Espírito de Cristo porque ele habita em Cristo e porque, por meio dele, Cristo se comunica aos seus (v. 18).[45] E, assim, Cristo é agora aquele em quem toda a "plenitude da divindade habita corporalmente" (Cl 2.9; 1.19). Ele é a imagem visível do Deus invisível (Cl 1.15). A glória divina agora é manifesta em sua natureza humana e irradia de sua face (2Co 3.18; 4.4, 6).

## RESSURREIÇÃO E APARIÇÕES

[400] Se, de acordo com a confissão reformada, a descida ao inferno pertence ao estado de humilhação, podemos distinguir na exaltação quatro passos: a ressurreição, a ascensão, o assentar-se à destra de Deus e o retorno em juízo. A ressurreição foi o evento no qual Cristo, por meio de seu poder divino, reviveu seu corpo morto, uniu-se à sua alma e, assim, deixou o túmulo. Via de regra, a palavra àváoxaoiç é usada para isso, não somente com referência a Cristo, mas também com referência às pessoas em geral (Mt 22.3 lss.). Isso já é suficiente para provar a inexatidão da hipótese de que essa palavra, originalmente, significava "a designação de Cristo para o recém-estabelecido reino de Deus",[46] pois era um termo fixo para "a ressurreição dos mortos", embora essa última adição geralmente fosse omitida. No entanto, frequentemente é aumentado com a qualificação "dos mortos" (xcôv vetcpôi; ou éK xcôv v€Kpw̃v). Quando essa frase é acrescentada ao termo para a ressurreição de Jesus, isso prova que, em sua morte, Jesus pertenceu aos mortos e, em sua ressurreição, retornou à sua esfera de ação, a terra dos vivos.

A palavra não implica, porém, de jeito nenhum, que aqueles que ressuscitam fazem isso por seu próprio poder, mas que elas, que estão sendo ressuscitadas por Deus, também se levantam. No caso de Jesus, porém, essa palavra adquire um sentido diferente e mais profundo, pois Jesus não apenas, repetidamente, predisse sua própria ressurreição (Mt 20.19) ou sua ressurreição realizada pelo Pai (Mt 16.21), mas também disse sobre si mesmo que reedificaria o templo de seu corpo em três dias (Jo 2.19-21), que tinha poder para entregar sua vida e reavê-la (Jo 10.18), que ele mesmo era a ressurreição e a vida (Jo 11.25). Embora outros tenham sido ressuscitados antes dele no tempo, ele é, certamente o "primeiro da ressurreição dos mortos" (At 26.23), "as primícias dos que dormem" (ICo 15.20), "o primogênito dos mortos" (Cl 1.18; Ap 1.5), o cabeça e princípio fundamental de tudo o que foi criado, e derivou dessa

[45] J. Glòel, *Der heiligeGéis! in der HeilsverküncUguPgfr. des Paulus* (Halle: M. Niemeyer, 1888), 113ss.;c/. U. Holzmeister, *Dominus autem Spiritus est. 2 Cor. 3, J7: Eine exegetische Unlersuchung mil einer Ubersichl über dis. Geschichte der Erklârung dieser Stelle* (Innsbruck: Rauch, 1908).

[46] W. B. Smith, *Der vorchristliche Jesus nebsl weiteren Vorstudiem zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Giessen: Alfred Tõpfelmann, 1906); H. U. M.eyboom, "Loman Redivivus", *Theologische Tijdschrift* 41 (1907): 1-17.

prioridade o poder de se tomar o primeiro entre muitos irmãos (Rm 8.29). Na morte, sua natureza divina permaneceu muito intimamente unida à sua alma e corpo humanos, e possuía a habilidade onipotente de produzir vida a partir da morte. Além disso, por meio de seu sofrimento e morte, ele obteve o direito à ressurreição, e, portanto, também em sua exaltação, não fez uso de seu poder senão na forma de justiça. Como, por meio de um ser humano, a morte veio ao mundo, assim também a ressurreição dos mortos foi transformada no princípio de vida eterna por um ser humano (ICo 15.21). Sendo o primogênito nesse sentido, portanto, ele agora vive pelo poder de Deus (2Co 13.4). A morte que ele morreu, morreu para o pecado, uma vez por todas, mas a vida que vive, vive para Deus. Ele não pode morrer de novo porque a morte não tem mais poder sobre ele (Rm 6.9, 10). Ele morreu, mas agora vive para sempre e tem as chaves da morte e do Hades (Ap 1.18).

Não menos frequentemente, a ressurreição de Cristo é atribuída ao poder do Pai. O próprio Jesus fala dessa forma (Mt 16.21; *etc.)* e, em Atos e nas cartas dos apóstolos, essa é a forma mais costumeira de se falar (At 2.24, 32; 3.26; 5.30; 13.37; Rm 4.25; 8.11, 34; ICo 6.14; 15.13ss.; *etc.).* A ressurreição foi necessária não somente para o poder e a autoridade do próprio Cristo, mas igualmente em virtude do conselho e da vontade de Deus. O "convinha", em Lucas 24.26, referc-se não somente ao sofrimento de Cristo, mas também à sua entrada na glória. No conselho de Deus, não era possível que Cristo fosse retido pela morte, e, por isso, Deus o ressuscitou, tendo-o libertado dos grilhões da morte (At 2.24). A morte, por assim dizer, prendeu Cristo em seus grilhões (CJQLVÇ, seguindo a tradução da Septuaginta de Hebreus, "cadeias' ou "cordas", SI 18.5), mas esses grilhões eram as dores do labor da ressurreição, que seriam desfeitos por Deus no momento da ressurreição. E, assim, no beneplácito de Deus, Cristo tornou-se o primogênito dos mortos. Sua ressurreição foi um nascimento a partir da morte e, portanto, uma vitória sobre a morte e sobre aquele que tem o poder da morte, o diabo (ICo 15.2ls.; Hb 2.14; 2Tm 1.10).

Desde o início, a ressurreição de Cristo foi um elemento imensamente importante da fé da igreja: sem essa fé, a igreja nunca teria começado, pois todos os discípulos foram ofendidos pela cruz. Quando Jesus foi aprisionado e morto, eles fugiram (Mc 14.50) e foram se esconder. Entretanto, sua fé reviveu quando descobriram que Jesus havia ressuscitado. Eles, a partir daí, reexaminaram a vida de Jesus à luz da ressurreição: como havia sido ungido por Deus com o Espírito Santo e poder (At 4.27; 10.38), como, por meio de suas obras e milagres, havia dado testemunho de seu messianismo (At 2.22; 10.38), tinha de morrer segundo o conselho de Deus (At 2.23; 4.28), e agora entendiam também que, em sua ressurreição, tinha sido designado Senhor e Cristo, Príncipe e Juiz (At 2.20,25,36; 3.15; 4.26; 5.31; 10.42). Não menos forte é o testemunho de Paulo, em sua primeira carta à igreja de Corinto (escrita por volta do ano 53). Ali, ele diz que havia entregue à igreja de Corinto aquilo que ele mesmo havia recebido, uma mensagem que incluía que Cristo morreu, foi sepultado e ressuscitou ao

terceiro dia segundo as Escrituras (ICo 15.3-4). Se, ao pensar sobre aquilo que Paulo "recebeu", incluirmos o testemunho da ressurreição que havia ouvido de outros, isso é prova de que a crença na ressurreição pertencia ã confissão da igreja desde tempos muito primitivos, e foi encontrada ali por Paulo depois de sua conversão. De fato, a ressurreição é um fato do qual os apóstolos dão testemunho em suas cartas. Uma importante característica de seu ofício apostólico era que tinham sido testemunhas da ressurreição de Jesus (Lc 24.48; At 1.22; 2.32; 3.15; *etc.)* e, nos quatro Evangelhos, o relato da ressurreição ocupa um lugar menor ou maior. As circunstâncias nas quais esse evento aconteceu são descritas de formas muito diferentes, mas seu testemunho do fato é unânime.

A certeza a respeito dessa ressurreição se baseou, para os crentes, nas aparições que eles mesmos haviam recebido ou das quais outros, em quem tinham completa confiança, tinham lhes falado (Lc 24.34; ICo 15.5ss.). Paulo fala de seis aparições e menciona como a última delas a aparição que ele mesmo havia recebido, mas, ao fazer isso, certamente não tinha a intenção de oferecer uma lista completa. É notável, a esse respeito, que Paulo sabe de uma aparição a Tiago (provavelmente Tiago, o Justo, um irmão do Senhor), que não é mencionada em nenhum outro lugar e a mais de quinhentos irmãos de uma só vez, a maioria dos quais ainda estava viva; e, além disso, ele menciona também a aparição que ele mesmo havia recebido depois da ascensão de Jesus no mesmo nível das outras e atribui a ela o mesmo caráter que havia atribuído às outras aparições. Também é digno de nota que ele limita as aparições tanto em relação ao tempo - pois havia recebido a última - quanto em relação às pessoas que as receberam. Em Paulo, também, Cristo foi manifesto não às pessoas em geral, mas às testemunhas que tinham sido escolhidas por Deus de antemão (At 1.3; 10.40-41; 13.31). As aparições também foram limitadas com relação à localidade e aconteceram em Jerusalém e na Galileia. Hoje em dia, muitos estudiosos tentam representar a primeira como não histórica, baseados no Evangelho de Marcos, que, originalmente, terminava em 16.8, com a inegável intenção de explicar mais facilmente a ressurreição como uma visão. Mas, se Marcos, originalmente, terminou seu Evangelho em 16.8, esse Evangelho não menciona nenhuma aparição, e, consequentemente, não se pode dizer que ele só admitiu as aparições ocorridas na Galileia. Além disso, é equivocadamente inferido de Marcos 14.50, que os discípulos, depois de sua fuga, retornaram imediatamente para a Galileia e, portanto, não estavam mais em Jerusalém na manhã da ressurreição. Marcos 16.7 afirma expressamente, porém, que Jesus iria *antes* deles para a Galileia. Finalmente, Mateus (28.9), Lucas (24.13s.) e João (c. 20) falam de aparições em Jerusalém, que, assim como as aparições que Paulo menciona (com exceção da aparição aos quinhentos irmãos e a ele mesmo), provavelmente também aconteceram ali. De acordo com João, as aparições ocorreram durante os oito primeiros dias em Jerusalém (Jo 20.26), onde os discípulos permaneceram por causa dá Páscoa, e terminaram com Jesus concedendo o Espírito Santo aos seus discípulos e dando-lhes autoridade apostólica (Jo 20.22-23).

Ás aparições, provavelmente, aconteceram cm Jerusalém porque os discípulos se recusaram a crer no relato das mulheres (Lc 24.11, 24-25; Mc 16.11, 13-14) e, nessa disposição mental, certamente não estavam inclinados a ir para a Galileia na expectativa de vê-lo alí. Depois aconteceram as aparições na Galileia, com o próprio Jesus indo para lá antes de seus discípulos (Mc 16.7). Os discípulos tinham de ir para lá porque não podiam passar quarenta dias em Jerusalém com medo e sem terem o que fazer. Foi na Galileia que Jesus passou a maior parte de sua vida e alcançou a maior parte de seus discípulos. Não há nada estranho no fato, portanto, de que, depois de sua ressurreição, Jesus novamente tenha ido para a Galileia e aparecido ali a seus discípulos de tempos em tempos, ensinando-lhes as coisas próprias do reino dc Deus (At 1.3). Não há razão para associar a Galileia a um pico no Monte das Oliveiras perto de Jerusalém e não com o cenário familiar ao Norte.[47] Mateus (28.16ss.) e João (c. 21) terminam seu relato com essas aparições na Galileia e não registram a ascensão. Mas, de acordo com Lucas (24.19; At 1.4), os discípulos tiveram de permanecer em Jerusalém até que fossem revestidos com poder do alto. Lucas não faz referência às aparições na Galileia. Jesus - durante uma dc suas aparições na Galileia - certamente deve ter mandado que seus discípulos voltassem para Jerusalém e esperassem alí "a promessa do Pai" (At 1.4). A ascensão, de qualquer forma, aconteceu na vizinhança de Jerusalém.

Embora as aparições tenham sido restritas quanto ao tempo, à localidade e às pessoas para as quais aconteceram, a ressurreição cm si, conforme o testemunho unânime de todos os interessados, ocorreu no terceiro dia. A fórmula "o terceiro dia" (Mt 16.21; 20.19; *etc.)* se alterna com "depois de três dias" (Mc 8.31; 10.34; *etc.)* sem implicar uma diferença dc duração (Gn 42.17, 18). Entretanto, a expressão "três dias e três noites" (Mt 12.40; 16.4) tem de ser entendida figurativamente e foi escolhida nesses textos por causa da comparação com Jonas ou como uma descrição geral de um período muito curto. É difícil dizer como os discípulos, unanimemente, colocariam a ressurreição no terceiro dia se ela realmente não tivesse acontecido. Esse dado não pode ser derivado do Antigo Testamento, pelo menos se os discípulos ainda não criam na ressurreição. Se eles o extraíram da própria predição dc Jesus, isso implica a crença de que a predição também foi cumprida no fato da ressurreição. A mitologia também falha aqui e não deixou um só vestígio de ter influenciado essa matéria no Novo Testamento. Kirsopp Lake, por isso, chcga à conclusão dc que esse dado deve ser considerado "uma referência à experiência das mulheres".[48] Algo deve ter acontecido no terceiro dia para os discípulos situarem tão unanimemente esse dia. Acrescente-se a isso o túmulo vazio, a verdade que, hoje em dia, é reconhecida por quase todos. Mas como o túmulo vazio pode ser

[4] §fibre-esse ponto. *cf.* E. W. G. Masterman, "Mount of Olives", *DC.* il. 207, de acordo com quem Ioda essa questão topográfica é discutida minuciosamente por J. Lepsius, *Reden und Abhandlungen, 4* vols. (Berlim: Reich-Christi Verlag, 1902), n. 7, 8.

[48] Kirsopp Lake, *The Histórica! Evidence for lhe Ressurreclion of Jesus Chrisl* (Londres e Nova York: Williams & Norgate, 196).

explicado se Cristo realmente não tiver ressuscitado com o mesmo corpo que deixou para trás quando morreu? Certamente, o túmulo vazio como tal não é o fundamento para a crença na ressurreição, pois, nesse caso, as aparições seriam desnecessárias. No entanto, para a realidade de uma ressurreição física, ele é de grande importância.

Por algum tempo as pessoas acreditaram que podiam explicar a ressurreição admitindo que Jesus apenas *pareceu* estar morto (numerosos racionalistas e, posteriormente, também Herder, Schleiermacher, Hase, Gfrõrer), ou por ter o corpo de Jesus desaparecido por ter sido roubado.[49] Entretanto, essas tentativas foram, virtualmente, completamente abandonadas. Então, no lugar delas, Strauss, Lang, Holsten, Hausrath, Renan e outros propuseram a ideia de uma visão subjetiva como uma forma de explicar a fé dos discípulos. Mas aqui, também, surgem numerosas dificuldades. Essa visão subjetivapraww/w̃e a fé cm vez de produzi-la, e os estado de mente dos discípulos estava longe de acreditar nisso: estavam desesperados, abatidos, em grande dúvida, e, a princípio, totalmente relutantes em crer no relato da ressurreição. Além disso, essa visão não implica, de qualquer forma, fé na ressurreição, pois, nesse caso, também mais tarde, tiveram visões dos mortos sem concluir que as pessoas às quais essas visões se referíam tinham se levantado dentre os mortos. Além disso, essas visões são quase sempre acompanhadas por uma indicação de anormalidades psicológicas e físicas, mas, no caso dos apóstolos, não vemos sinais dessas anormalidades. Eles são retirados de seu desespero e dúvida, muito embora o Salvador os deixe novamente poucos dias depois, fazem corajosas aparições públicas como suas testemunhas e produzem extraordinária atividade. Finalmente - para não dizer mais - as aparições das quais o Novo Testamento fala ocorrem todas em certo lugar e tempo e referem-se a pessoas específicas: formam uma série que começa no terceiro dia e termina com a aparição a Paulo e devem, portanto - cm oposição a visões possíveis - ter tido um caráter distinto e identificável.[50]

Por todas essas razões, a teoria de uma visão subjetiva também foi gradualmente abandonada e se transformou na teoria de uma visão objetiva. Com isso se quer dizer que o próprio Cristo glorificado deu a seus discípulos a certeza de sua vida continuada. Ele fez isso ou trabalhando essa certeza no coração deles e fazendo com que visões surgissem a partir dessa certeza ou efetuando visões objetivas neles e deixando-os extrair, dessas visões, a certeza a respeito de sua existência continuada. As aparições nessas visões podem, então, na medída em que um valor maior ou menor é atribuído ao componente material do espírito, ser entendida de forma mais ou menos espiritual: Cristo ou apareceu a eles como um ser espiritual sem uma forma corporal ou como um corpo mais ou menos materializado. Entretanto, cm nenhum caso ele apareceu a eles no

[49] *Cf* (ainda agora) Paul Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Chrisli* (Berlim: Georg Reimer, 1898).

[50] Especialmente T. Keim, *Geschichte Jesu Von Naiara,* 3 vols. (Zurich: Füssli, 1867-72); *cf* W. J. Sparrow Simpson, "Ressurrcction of Christ", *DC.* II, 511.

mesmo corpo que havia deixado para trás quando morreu e assumiu novamente na ressurreição. Essa teoria, que Keim designou de "telegrama do céu" embora tenha encontrado aceitação considerável,[51] está sujeita a objeções não menos sérias do que a teoria da visão subjetiva. Em primeiro lugar, ela não fazjustiça aos testemunhos da Escritura, especialmente àqueles que se referem ao túmulo vazio e à ressurreição física. Segundo, ela substitui o milagre da ressurreição física por outro milagre, muito menos aceitável e que faz com que o Cristo glorificado seja responsável pelo erro no qual os discípulos foram apanhados desde o princípio, pois todos eles tinham a convicção dc que Cristo havia ressuscitado com o corpo que havia sido crucificado e sepultado. Terceiro, ela não faz qualquer menção à divindade de Cristo, considera-o uma pessoa comum, embora moralmente superior, e realmente nada diz sobre as aparições de Jesus depois de sua morte que o espiritismo, hoje, não considere possível e real sobre um grande número de pessoas mortas. Por meio desse processo, a fé cristã é explicada em termos de superstição, religião pura cm termos dc mãgiã, a videira em termos do espinheiro e uma figueira em termos de um cardo. Finalmente, essa teoria ainda está relacionada com um dualismo filosófico e religioso entre "espírito" e "matéria", com uma negação da morte como o salário do pecado, com uma falha cm apreciar a importância espiritual da ressurreição física. O que dificilmente pode ser colocado em dúvida, porém, é que o fato da ressurreição física dc Cristo explica suficientemente tudo o que está baseado nela: o túmulo vazio, a fé firme dos discípulos, a convicção da realidade física da ressurreição e assim por diante. Se alguém ainda a rejeitar, pode-se buscar apoio para essa rejeição em relatos divergentes, mas essa prática invariavelmente está baseada cm uma visão de mundo que está diametralmente oposta à da Escritura. O raciocínio, então, é o seguinte: o *que* é certo, mas o *como* não é importante. Se Cristo é o Senhor vivo, dificilmente importa se ele ressuscitou fisicamente.

A Escritura, porém, parte de uma posição totalmente diferente. Ela ensina que céu e terra, espírito e matéria, foram criados por Deus; que o corpo pertence à essência dos seres humanos e, dessa forma, exibe a imagem dc Deus; que a morte é uma consequência da punição pelo pecado. Para a Escritura, então, tudo depende da ressurreição *física* de Cristo. O *que* é parte integrante do *como:* se Cristo não ressuscitou fisicamente, então a morte, o pecado e aquele que tem o poder da morte não foram derrotados. Nesse caso, realmente, não Cristo, mas

---

[51] C. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte,* 2 vols. (Leipzig: Breitkopt & Hartel, 1838), II, 432; T. Keim, *Geschichte Jesu Von Nazara,* III, 605; A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre,* II, 216ss.; H. Lotze, *Microcosmus,* trad. Elizabeth Hamilton e E. e. Constance Jones (Nova York: Scribner & Welford, 1866), III, 365ss.; K. Ziegler, "Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi", *Zeitschriftfiir Theologie undKirche* (1896): 219-64; M. W. T. Reischle, "Zur Frage nach der leiblichen Auferstehung Jesu Christi", *Christliche Welt* (1900): 3ss.; *idem, Leitsatze fiir eine akademische Vorlesung über die christliche Glaubenslehre* (Halle a. S.: Niemeyer, 1899), 99; A. von Harnack, *Whatls Christianity?* 124ss.; *Dobschutz, *Ostern undPfingsten: eine Studie zu I Kor. 15* (Leipzig, 1903); K. Lake, *Histórica! Evidence fttt lhe Ressurrection óf Jesus Christ,* 265-79; Wallis, "Die Erscheinungen des auferstehenden Christus", *Die Studierstube* (1906): 595-99; *cf* L. Ihmels, *Die Auferstehung Jesu Christi* (Leipzig: Deichert, 1906); Horn, "Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herm", *Neue kirchliche Zeitschrift* (1902): 241-49; T. Korfí. *Die Auferstehung Christi und die radükále Theologie* (Halle: Strien, 1908); E. G. Steude. "Die neueren Verhandlungen über die Auferstehung Jesu Christi", Der *Beweis des Glaubens* 42 (1906): 46-58.

Satanás alcançou a vitória. Cristo é incxaurivelmcnte rico. Brevemente resumida, essa ressurreição é (1) prova do messianismo de Jesus, a coroação do Servo do Senhor como Cristo e Senhor, Príncipe da vida e Juiz (At 2.36; 3.13-15; 5.31; 10.42; *etc.);* (2) um selo de sua filiação divina eterna (At 13.33; Rm 1.3); (3) um endosso divino de sua obra mediatorial, uma declaração do poder e do valor de sua morte, o "amém" do Pai sobre o "está consumado" do Filho (At 2.23-24; 4.11; 5.31; Rm 6.4,10; *etc.)-,* (4) a inauguração da exaltação que ele realizou por meio de seu sofrimento (Lc 24.26; At 2.33; Rm 6.4; Fp 2.9; *etc.);* (5) a garantia de nosso perdão ejustificação (At 5.31; Rm 4.25); (6) a fonte de numerosas bênçãos espirituais: o dom do Espírito (At 2.33), arrependimento (At 5.31), vida eterna espiritual (Rm 6.4s.), a salvação em sua totalidade (At 4.12); (7) o princípio e o penhor de nossa ressurreição abençoada e gloriosa (At 4.2; Rm 8.11; ICo 6.14; *etc.);* (8) o fundamento do Cristianismo apostólico (ICo 15.12ss.).[52]

## ASCENSÃO

[401] Depois da ressurreição, Jesus ainda passou um tempo sobre a terra. Embora, em Mateus 28.16ss.; Marcos 16.19; Lucas 24.50, a ressurreição esteja muito estreitamente ligada à ascensão, de acordo com Atos 1.3, quarenta dias se passaram entre os dois eventos. Esse último relato é indiretamente confirmado pela série de aparições feita a várias pessoas depois da ressurreição. As prímeiras aparições aconteceram em Jerusalém - no próprio dia da ressurreição a Maria Madalena (Mt 28.9; Jo 20.14); a Pedro (Lc 24.34; ICo 15.5); aos discípulos no caminho de Emaús (Lc 24.13ss.); aos apóstolos, sem a presença de Tomé (Jo 20.19ss.; ICo 15.5); e, oito dias mais tarde, aos discípulos, com a presença de Tomé (Jo 20.26). A seguir, ocorrem as parições na Galileia (Mt 28.16ss.; Jo 21.; ICo 15.6) e, novamente, nas cercanias de Jerusalém. Algum tempo deve ter passado e Lucas, em seu segundo livro, nos informa também que isso continuou por quarenta dias.

Esses quarenta dias constituem um período muito peculiar na vida de Jesus. Isso fica evidente já nas descrições de seu corpo. Por um lado, ele é completamente idêntico ao corpo que possuía antes e foi deixado para trás quando morreu. Há referência às suas mãos e pés (Mt 28.9; Lc 24.39), a sua carne e ossos (Lc 24.39). Ele mostra suas mãos e seu lado (Jo 20.20), permite ser tocado (Jo 20.27), come (Lc 24.43; Jo 21.12s.), é elevado fisicamente ao céu (At 1.9) e um dia retornará da mesma forma (At 1.11; AP 1.7). Por outro lado, ele não pode ser tocado (Jo 20.17), não é reconhecido (Lc 24.16; Jo 20.14), aparece e desaparece de um modo misterioso (Lc 24.36; Jo 20.19) e assusta os discípulos em sua vinda (Lc 24.37; Jo 21.12). Trata-se do mesmo Jesus, mas,

[52] Sobre a ressurreição de Cristo, Ver também F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert* (Leipzig: Mohr, 1898); G. E. Burkhardt, *Die Auferstehung des Herm und seine Erscheinungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899); E. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu.* 2a. ed. (Berlim: Edwin Runge, 1908); *Disteldorf, *Die Auferstehung Jesu Christi* (Trier, 1906); W. P. Armstrong, "The Ressurrecíion and the Origin of the Church in Jerusalem", *Princeton Theological Review* 5 (1907): 1-25; J. Orr, *The Ressurrecíion of Jesus* (T.ondres: Ilodder & Stoughton, 1908).

agora, aparecendo de outra forma (Mc 16.12). Ele tem um corpo (owjia) que foi semeado em desonra e fraqueza, mas ressuscitou em glória e poder e foi transformado cm um corpo espiritual (oáj(ja TTyeuiiaiiKÓç) (ICo 15.42ss.; 2Co 13.4; Fp 3.21). Por meio da ressurreição, ele se tornou um Espírito doador de vida (o(S[ia Çwouoioüv, ICo 15.45; 2Co 3.17). É difícil dizer se essa espiritualização aconteceu gradualmente durante os quarenta dias, mas a peculiaridade de seu corpo nesse período, sem dúvida, está relacionada com o estado transitório no qual ele existia nessa época. Ele não apenas é peculiar ao seu corpo, mas aparece em toda a sua conduta. Ele ainda está sobre a terra, aparece de tempos em tempos aos seus discípulos, come, bebe e fala com eles. Não obstante, ele não é o mesmo que era antes. O estreito contato pessoal que existia antes não foi restaurado. Jesus se mantém à distância, se retira e não mais pertence a este mundo, mas está em transição para outra forma de vida c de atuação. Quando os discípulos esperam pelas antigas formas, Jesus os proíbe, como fez com Maria Madalena, de tocá-lo. Ele está se despedindo deles, não retornará para eles na terra, mas continua seguindo na direção do céu. Ele ascende continuamente para seu Deus e Pai *[cf* Jo 20.17]. Isso não acontece para o prejuízo, mas para o benefício de seus discípulos, pois seu Deus e Pai é também o Deus e Pai deles; sua ascensão é preparatória para a ascensão deles; ele vai adiante, mas eles o seguem. Dc fato, sua associação e contato com eles não são enfraquecidos por seu desaparecimento físico, mas confirmados e fortalecidos. Agora, seus discípulos não podem mais tocá-lo, mas quando ele ascender, então a comunhão com ele será confirmada e reforçada pelo Espírito Santo. Física e localmente restrito, o contato limitado ao espaço e ao tempo [com Jesus] abre caminho para uma comunhão espiritual, interior, profunda, indestrutível e eterna. Os quarenta dias, portanto, foram da maior importância para os discípulos. Nesse período, foram apresentados à prática dc comunhão com o - dc fato - vivo, mas, ao mesmo tempo, glorificado Senhor. Eles estavam se acostumando à ideia dc que, no futuro, Cristo existiria e agiria de outro modo e em outra forma (|iop<J)fj).

Além disso, em cada aparição, Jesus lhes deu sua palavra e instrução. Depois de sofrer, ele não apenas se apresentou vivo, com muitas provas atrativas durante quarenta dias, mas também falou-lhes das coisas que pertencem ao reino (At 1.3; 10.40-42; 13.31). Muito frequentemente essa instrução que Cristo deu aos seus discípulos entre sua ressurreição e ascensão é ignorada, mas ela merece plenamente nossa atenção. Aqueles que não a levam em conta criam um grande abismo entre aquilo que Jesus ensinou antes de sua morte e aquilo que foi posteriormente pregado pelos apóstolos. Esses homens, certamente, juntaram-se com a instrução dada por Jesus aos seus discípulos, especificamente, nesse período dc quarenta dias. Jesus não apareceu a seus discípulos para, a partir desse ponto, abandoná-los à sua própria reflexão e raciocínio, mas, nesses quarenta dias, imprimiu sobre eles, muito mais claramente do que pôde fazer anteriormente, a importância de sua morte e ressurreição. Dc sua pessoa e obra, pois, antes de sua morte e ressurreição, seus discípulos não entendiam- Repetidamente

eles interpretavam mal suas intenções. Eles só o entenderiam mais tarde. Mas depois que Jesus morreu e ressuscitou, apareceu a eles dc outra forma e falou com eles sobre o reino dc Deus, e eles aprenderam mais nesses quarenta dias do que nos três anos em que se associaram diariamente com ele. Só então eles, pela primeira vez, entenderam as palavras que ele lhes havia dito antes.

As coisas em que Jesus agora os intruiu foram da maior importância.[53] Elas se referiam - para mencionar brevemente sua relevância - à necessidade e importância dc seu sofrimento (Lc 24.26-27), à explicação das profecias do Antigo Testamento à luz de seu cumprimento (Lc 24.27; 44-46), à glória e poder aos quais ele agora estava sendo exaltado (Mt 28.18). Adicionalmente, falou sobre sua presença permanente cm sua igreja (Mt 28.20), a capacitação dc seus apóstolos para o ofício dc seu ministério (Mc 16.17-18; Lc 24.48; Jo 20.21-23), a restauração dc Pedro (Jo 21.15-17), a proclamação do evangelho a todos os povos (Mt 28.19; Mc 16.15; Lc 24.47; At 1.8), a natureza da fé cm seu nome (Mc 16.16; Jo 20.29), os benefícios a serem obtidos por ela (Mc 16.16; Lc 24.27). Finalmente, o significado e a ministração do batismo (Mt 28.19), o futuro do reino dc Deus (At 1.7), a promessa do Espírito Santo (Lc 24.49; At 1.4-5), sua própria divindade (Jo 20.28) e a plena revelação de Deus como Pai, Filho c Espírito (Mt 28.19).

No quadragésimo dia, depois dc Jesus assim instruir e capacitar seus discípulos, ascendeu ao céu. Mateus e João não mencionam esse evento. Marcos se refere a ele, mas muito brevemente e cm uma sessão que, dc acordo com muitos estudiosos, não pertence ao Evangelho original (Mc 16.19). De acordo com o Evangelho de Lucas (Lc 24.50-51), Jesus conduziu seus discípulos para Betânia, ergueu suas mãos e os abençoou. Enquanto os abençoava, retirou-se deles e foi elevado ao céu (essas últimas palavras foram erroneamente omitidas por Tischendorf). Em Atos, Lucas nos oferece um relato mais extenso (At 1.1-12). Ali aprendemos que a ascensão aconteceu quarenta dias depois da ressurreição a partir do Monte das Oliveiras, ajornada diária dc um sábado dc distância de Jerusalém; que Jesus ascendeu quando seus discípulos o observavam, mas uma nuvem o tirou dc sua vista. O evento é expresso na voz passiva (àve[A]épcro, Lc 24.51; émṕOri, At 1.9; áveÀ.í|Ji(j)9r|, At 1.2, 11, 22; ITm 3.16), mas também na voz ativa, como "ia-se retirando" (Lc 24.51), "voltava" (Jo 13.3, 33; 14.28; 16.5s.; IPc 3.22) ou uma ascensão (Ef 4.8). Portanto, ela é tanto um ato do Pai quanto uma obra do próprio Filho. Embora os relatos sobre o evento cm si sejam muito poucos, o Novo Testamento é rico cm testemunhos indiretos. O próprio Jesus a predisse (Mt 26.64) e repetidamente se referiu a ela (Jo 6.62; 13.3, 33; 14.28; 16.5, 10, 17, 28; 17.24). Pedro, em seu ministério público em Jerusalém, a menciona repetidamente (At 2.33-34; 3.21; 5.31; *cf.* IPe 3.21). Estevão viu os céus abertos e o filho do Homem de pé à destra dc Deus (At 7.56). Paulo se refere a ela repetidamente (At 13.30-37; Ef 4.8-10; Fp 1.23; 2.9; 3.20; Cl 3.1; ITs 1.10; 4.14-16; ITm 3.16). Ela ocorre repetidas vezes na Carta aos Hebreus (Hb 2.9; 4.14; 6.19-20; 7.26; 9.24; 10.12-13; 12.2) e,

[53] R. Seeberg, "Evangelicum quadraginta dierum", *Neue kirchliche Zeitschrift* (1905): 335-531.

semelhantemente, no Apocalipse de João (1.13; 5.6; 14.14; 19.11-16; 22.1). Portanto, não pode haver dúvida de que a ascensão, tanto quanto a ressurreição, era um elemento constituinte da fé da igreja desde o início. Por essa razão, assim como a ascensão é absurda para aqueles que negam a ressurreição, é natural e auto evidente para aqueles que, com toda a igreja e com base no testemunho apostólico, crccm na ressurreição de Jesus. É por isso que a ascensão como tal, como um evento ocorrido quarenta dias depois da ressurreição, é tão raramente colocada em primeiro plano no Novo Testamento e, dessa forma, corretamente associada à ressurreição.[54] Mas isso, certamente, não é razão para igualar as duas ou para explicar o relato a respeito da ascensão de Cristo à luz dos relatos veterotestamentários sobre Enoque, Moisés e Elias, ou à luz das apoteoses da mitologia greco-romana ou da lenda de Buda,[55] pois a equação da ressurreição com a ascensão é proibida pela natureza da ressurreição física de Jesus e pela série limitada de suas aparições; e a explicação mitológica é negada pela sobriedade com a qual a ascensão é mencionada no Novo Testamento. Seu significado consiste no fato de que ele foi exaltado pelo Pai e recebido no céu, ondeficará até o momento da restituição de todas as coisas (At 3.21).[56]

A ascensão é a entrada no estado de glória que Cristo obtém no céu e que é descrita com o termo "sentado à mão direita de Deus". Essa confissão também ocupa um lugar importante no Novo Testamento. Ela está estreitamente relacionada à ressurreição e à ascensão, mas não é idêntica a elas e é claramente distinta delas (At 2.32-34; IPe 3.21-22; Rm 8.34). Esse assentar-se à destra de Deus já havia sido predito por Cristo (Mt 19.28; 22.44; 25.31; 26.64) e, depois que a ressurreição e a ascensão aconteceram, os discípulos imediatamente souberam que ele estava sentado à mão direita de Deus (At 2.34; 7.56). Eles regularmente mencionam isso cm suas cartas (Rm 8.34; Ef 1.20; C13.1;Hb 1.3,13; 8.1; 10.12; 12.2; IPe 3.22; Ap 3.21). Às vezes, a terminologia é levemente modificada. Às vezes diz-se que o Pai o fez sentar-se à sua mão direita (At 2.30; Ef 1.20), outras vezes diz-se que ele mesmo se sentou ali (Me 16.19; Hb 1.3; 8.1; 10.12) e agora está assentado ali (Mt 26.64; Lc 22.69; Cl 3.1; Hb 1.13). Estar assentado à destra de Deus é traduzido, cm Hebreus 12.2, no tempo perfeito e, portanto, interpretado como um estado permanente. O lugar onde ele está assentado é designado pelas palavras "à mão direita de Deus" [ou à destra de Deus] (no céu) (Mc 16.19; Cl 3.1; Ef 1.20); "à direita do Todo-Podcroso' (Mt 26.64; Lc 22.69); "à direita da Majestade nas alturas" (Hb 1.3); no trono de Deus (At 2.30); "à destra do trono de Deus" (Hb 12.2); à destra do trono da Majestade nos céus" (Hb 8.1). Geralmente

[54] A *Carla de Barnabé* (c. 15) coloca a ressurreição e a ascensão no mesmo dia (ou em um domingo diferente?), mas disso não se segue que os dois eventos sejam um só. O *Evangelho de Pedro* (c. 5), ao estilo docético, diz que a ascensão ocorre já no momento da morte sobre a cruz, mas parece, no capítulo 12, onde o manuscrito é interrompido, estar prestes a falar de uma aparição de Jesus na Galileia.

[55] 'Dobschiitz, *Ostern undPfingsten;* A. Meyer, *Die Auferstehung Chrisii* (Tübingen: Mohr, 1905); W. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums* (Leipzig: O. R. Reisland, 1893); K. Lake, *Histórica! Evidence for the Resurrection of Jesus Christ,* 230ss.

[56] W. Schmidt, *Christliche Dogmatik, 4* vols. (Bonn: E. Weber, 1895-98), 11, 394ss.; James Denney, "Ascension", *DB,* 1, 160; DC. 1, 124; A. Meyer, *Die Auferstehung Christi,* sobre Lucas 24.51.

lemos que ele está ali (Rm 8.34; IPe 3.22) e também que está dc pé ali (At 7.56), que caminha entre os sete candeeiros dc ouro (Ap 2.1) e que está vestido com um grande manto e, como um sacerdote no exercício do oficio, tem uma cinta de ouro em torno do peito (Ap 1.13).

Não pode ser dito com certeza se "a mão direita de Deus" descreve um lugar específico no céu. Alguns pensam dessa forma porque o trono de Deus, dc qualquer forma, é imaginado como estando no céu e porque Cristo, como ser humano, está ligado a uma localização específica.[57] Devemos ter cm mente, porém, que, ao falarmos da mão direita de Deus, estamos nos expressando não incorretamente, mas de um modo humano e com uso de imagens humanas (IRs 2.19; SI 45.9; 110.1; Mt 20.21). A igreja cristã sempre teve consciência disso e se absteve de especificações mais detalhadas do lugar da exaltação de Cristo. Sem dúvida, porém, está implícito no assentar-se de Cristo à destra de Deus, o fato dc que ele foi exaltado ao mais elevado poder e à mais elevada honra concebíveis e possíveis abaixo do poder e da honra do próprio Deus. Os anjos estão diante dc sua face e cobrem o rosto (IRs 22.19; Is 6.2) e os sacerdotes continuam diariamente servindo no tabernáculo (Hb 10.11), mas o Filho de Deus está assentado à mão direita dc Deus. Ele recebeu um poder que, embora não seja idêntico à onipotência, abrange todo poder no céu e na terra. Ele obteve uma glória que não é idêntica à glória dc Deus, mas ultrapassa cm muito a glória das criaturas. Ele recebeu uma dignidade que impele todo joelho, no céu, na terra e debaixo da terra a se dobrar e toda língua a confessar que ele é o Senhor para a glória dc Deus Pai. Ainda não vemos que todas as coisas estão sujeitas a ele, mas ele foi coroado com glória e honra e reinará como rei "até que tenha colocado todos os inimigos debaixo de seus pés" (ICo 15.25; Hb 2.8-9). Portanto, nosso conforto é que "possuímos tal sumo sacerdote, que se assentou à destra do trono da Majestade nos céus" (Hb 8.1). Um Rci-saccrdote está assentado no trono do universo e ainda está aguardando sua maior exaltação, quando virá novamente parajiuizo (mas esse evento será tratado posteriormente, sob a categoria da doutrina das últimas coisas).

## RECONCILIAÇÃO (EXPIAÇÃO)

[402] Quando Cristo desceu à terra, ele se tornou pobre, embora fosse rico (2Co 8.9), mas, quando ressuscitou e ascendeu ao céu, levou consigo um tesouro de méritos que adquiriu por meio de sua obediência, "até a morte, e morte de cruz" (Fp 2.8). Esses benefícios não podem ser separados de sua pessoa, mas estão relacionados à sua pessoa e incluem não menos que toda a salvação. Na Escritura, Deus é repetidamente chamado de Salvador (owirip, Lc 1.47; *etc.),* mas Cristo também é, frequentemente, designado por esse nome, "pois ele salvará o seu povo dos pecados deles" (Mt 1.21; Lc 2.11). Ele é o "autor da salvação deles" (Hb 2.10), o "autor da salvação eterna' (Hb 5.9)

[57] A. Meyer. *Die Auferstehung Christi,* sobre Marcos 16.19 e Efésios 1.20.

e seu evangelho é o "evangelho da vossa salvação" (Ef 1.13). Essa salvação é a libertação do pecado e de todas as suas consequências e a participação em suprema bem-aventurança. Ela é, portanto, o oposto de "morte" (2Co 7.10), "destruição' (Fp 1.28), "ira" (Us 5.9) e dura por toda a eternidade (Hb 5.9). Ela, portanto,, inclui numerosos benefícios especiais, todos os quais são mencionados separadamente na Escritura.

No topo desses benefícios está a reconciliação, a expiação (KaxaAAayrí). De acordo com a Escritura, o sacrifício de Cristo tem significado objetivo, um significado válido também para Deus. No Antigo Testamento, os sacrifícios tinham o propósito de cobrir os pecados do ofertante diante da face de Deus (~IDD, LXX éÇiÀ.áoKeaOca). Ora, em nenhum lugar essa expiação tem Deus como seu objeto, mas acontece em relação a ele e ocorre diante de sua face (Lv 1.3; 6.7; 10.17; 15.15, 30; 19.22; Nm 15.28; 31.50) e tem o objetivo de, cobrindo o pecado, desviar sua ira (Nm 8.19; 16.46) e propiciá-lo (iA-.áoK€o9ca). Semelhantemente, no Novo Testamento, Cristo é uma expiação (Uaoxrípiov, Rm 3.25), a expiação pelos nossos pecados (lÀccoAóç, 1 Jo2.2;4.10), um sumo sacerdote misericordioso e fiel a serviço de Deus "para fazer propiciação pelos pecados do povo" (Hb 2.17). Como sumo sacerdote, com o oferecimento de sua obediência perfeita, ele cobriu os pecados de seu povo, desviando, assim, a ira de Deus e garantindo sua graça. Admito que socinianos, remonstrantes e racionalistas, assim como a maioria dos teólogos modernos,[58] têm afirmado que, como Deus é amor, ele não precisa ser reconciliado e é ele mesmo o autor da reconciliação. No entanto, isso está baseado, em parte, em uma interpretação errada e, de qualquer forma, contradiz a Escritura. A Escritura, afinal, ensina claramente - até mesmo no Novo Testamento - que Deus manifesta sua ira contra os pecados (Rm 1.18; G1 3.10; Ef 2.3) e que, como pecadores, somos inimigos de Deus (em Rm 5.10; 11.28, a palavra "inimigos" [èxQpoí] tem um significado passivo e, portanto, indica que, por natureza, somos objeto da ira de Deus; em 11.28, ela é contrastada com "amados' [dcycoTGioí] e, em 5.9, menciona-se que somos salvos da ira de Deus). A reconciliação, portanto, não é unilateral, mas bilateral: não somente devemos ser reconciliados com Deus, mas Deus, também, deve ser reconciliado conosco no sentido de que, dando Cristo como expiação (Uaofióç, Rm 3.25; Hb 2.17; 1 Jo2.2;4.10), deixa de lado sua ira e estabelece uma relação de paz entre si mesmo e os seres humanos (Rm 5.9-10; 2Co 5.18-19; G1 3.13).[59]

Isso de nenhuma forma está em conflito com o fato de que Deus é amor e ele mesmo deu Cristo como expiação por nossos pecados, pois a ira de Deus

[58] *Cf e.g.,* F. Schleiermacher, *Christian Faith,* §104,4; A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigungund Versóhnung,* 4a. ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), II, 230ss.; J. Kaftan, *Dogmatik* (Tilbingen: Mohr, 1901), 460.

[59] F. A. Philippi, *Commentary ou Sl. Paul \Bpistle to the Romans,* (rad. John Shaw Banks, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1878-79), sobre romanos 5.10; W. Sanday e A. C. Headlam, *A Criticai and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans.* 5th ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1902), 129; G. V. Lechler, *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter* (Karlsruhe e Leipzig: H. Reuther, 1885), 344: B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theo/ogie des Neuen Testaments,* 3a. ed. (Berlim: W. Hertz, 1880), 309; nota do organizador: TI: *Biblica! Theology of the New Testament,* 2a. ed. (Edimburgo: T&T CLark, 1906), 414; A. Adamson, "Reconciliation", *DB.* IV, 204-7.

não é uma paixão má ou maliciosa, e sua justiça não é sede de vingança. Em vez disso, tanto sua ira quanto sua justiça são coerentes com o mais exaltado amor. Assim como uma mãe sofre grande dor pela anomalia de seu filho na medida em que mais o ama; assim como um juiz, às vezes, tem de condenar um parente de sangue ou um amigo com o qual mantém os mais estreitos laços, assim, também, em Deus, a ira contra os pecados de suas criaturas pode caminhar de mãos dadas com o amor que tem por elas (Is 1.2; Jr 44.4; Am 3.2). "Em cada um de nós e em todos nós ele odiou aquilo que fizemos, mas amou aquilo que ele mesmo havia feito", diz Beda.[60] Nesse mesmo espírito, Aquino declara: "Em todos os homens, Deus ama a natureza que ele fez. O que ele odeia nos seres humanos são os pecados que cometem contra ele".[61] Por causa de nossos pecados, somos, de fato, objeto da ira de Deus, escreve Calvino, "mas, como o Senhor não deseja perder aquilo que é seu em nós, por causa de sua própria bondade ele ainda encontra algo para amar".[62] E, novamente, isso não deve ser entendido como se, no momento do sacrifício de Cristo, Deus imediatamente mudasse sua disposição e humor, pois, em Deus, não há variação nem sombra de mudança. Todos os seus atributos são um com seu ser; na eternidade não há "antes" e "depois". Quando a Escritura fala da ira de Deus e de sua reconciliação conosco, ela não fala mentira, mas fala em termos de nossa capacidade humana dc entender. Não há mudança no ser nem na essência de Deus, mas há mudança na relação que ele mantém com suas criaturas. Ele também não se coloca em relação com suas criaturas como se elas, de alguma forma, existissem fora dele, mas ele mesmo põe todas as coisas e todos os seres humanos nessas relações com ele mesmo que ele eterna e inalteravelmente deseja e precisamente do modo e no momento em que elas ocorrem na realidade.[63]

Por essa razão é e pode ser o próprio Deus que produz reconciliação em Cristo (2Co 5.19). Ele se reconcilia pelo sacrifício da cruz não em um sentido patripassianista ou panteísta, como se ele se reconciliasse consigo mesmo e a reconciliação fosse um processo imanente na vida de Deus, pois Cristo é uma pessoa diferente do Pai. Além disso, ele é não somente o Filho de Deus, mas também o Filho do Homem, o cabeça e representante da humanidade, e podia, portanto, oferecer a Deus um resgate pela redenção de nossa alma. Por essa

[60] Beda, inTurrctin, "De Satisf.", in *Institutes ofElenctic Theology,* 86.

[61] Tomás de Aquino, *Summa theol.,* III, q. 49, arl. 4.

[62] J. Calvino, *Institutos,* U.vxi.3.

[65] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 153-59 (#193). Sobre formas de falar como as que ocorrem em Romanos 5.10; Gálatas 3.10, 13; Colossenses 1.21-22; (e.g,"Deus era inimigo dos homens até que foram reconciliados com a graça por meio da morte de Cristo" e assim por diante), Calvino diz que "expressões desse tipo foram acomodadas á nossa capacidade para que possamos entender melhor quão miserável e nociva é nossa condição ã parte de Cristo. Pois, se não tivesse sido claramente afirmado que a ira e a vingança de Deus e a morte eterna repousavam sobre nós, dificilmente teríamos reconhecido quão miseráveis seríamos sem a misericórdia de Deus e subestimaríamos o benefício da libertação" (*Institutes,* ü.xvi.2). Expressões semelhantes ocorrem em J. H. Scholten, *Leer der Hervormde Kerk,* 2ª. Ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), I, 413ss.; *cf.* W. Sanday e A. C. lleadlam. *Criticai andExegetical Commentary on the Epistle to the Romans,* 130: *"koxó.* ã^A punou *Xiyuv* deve ser escrito em letras grandes sobre essa linguagem".

razão, tambćm se pode dizer, porém, que Deus determinou e providenciou esse resgate em Cristo, e, nesse sentido, também o realizou para si mesmo em Cristo. Dale, portanto, está errado quando diz que "se o próprio Deus providenciou o resgate, ele não pode pagá-lo a si mesmo".[64] Ao contrário, na pessoa e obra de Cristo, Deus se manteve como Deus e expressou os atributos de sua justiça e também de seu amor. Como Cristo era verdadeiramente Deus, um em essência com o Pai, pode-se dizer que, pela cruz, o próprio Deus reconciliou todas as coisas consigo mesmo. Entretanto, como, em pessoa, Cristo era diferente do Pai e também o Filho do Homem, o Pai era o mais remoto, o Filho era o verdadeiro sujeito da reconciliação. O amor do Pai nos deu seu Filho como uma demonstração de sua justiça e como uma expiação por nossos pecados. "Já nos amando, ele nos reconciliou consigo. Por ter nos amado primeiro, ele, posteriormente, nos reconciliou consigo".[65]

Por meio do sacrifício de Cristo, portanto, uma relação de reconciliação (Rm 5.10; 2Co 5.19), de paz (At 10.36; Ef 2.17) e de proximidade (Ef 2.13) foi estabelecida entre Deus e a humanidade. Como iXaoMóç, Cristo expiou o pecado e, assim, apaziguou Deus. A distinção entre lÀaop.óç (oferta) e kccfccAAoc y*n(reconciliação) não é que a primeira é objetiva e a segunda é subjetiva, pois KaTaÀ/Layií (reconciliação) também é uma relação objetiva estabelecida pelo próprio Deus, entre ele e o mundo (2Co 5.18-19). Entretanto, no Uaornpiov, Cristo, como mediador, ao cobrir o pecado por meio de seu sacrifício, é o sujeito que desvia a ira de Deus e adquire sua graça. Em Kaxa/Uaooeiv (reconciliar), o próprio Deus age como sujeito (2Co 5.19); dando Cristo como lAaoxrjpiov (oferta), ele estabelece uma relação de paz entre si mesmo e o mundo. Ele não está mais irado. O que fez dele nosso ávTÍôiKoç (adversário na lei), isto é, o pecado, foi coberto pelo sacrifício de Cristo. Em Cristo, ele estabeleceu Uma relação na qual não o teríamos mais como nosso adversário. Ele "colocou de lado" sua inimizade porque sua causa, isto é, o pecado, foi removido pela morte de Cristo e agora mantém com o mundo uma relação de comunhão e paz. KaiaXlayri, portanto, é a reconciliação efetuada por meio de expiação e propiciação. Essa Katcdlayn é o conteúdo do evangelho: tudo está feito, Deus está reconciliado. De nossa parte, não resta nada a fazer e todo o ministério de reconciliação consiste em um convite às pessoas: Rcconciliem-se com Deus! Da parte dele, também, "coloca de lado" sua inimizade e entra em uma relação de paz na qual Deus, em resposta ao sacrifício de Cristo, colocou-o em uma atitude favorável cm relação aos pecadores. Creia

[64] R- W. Dale, *The Atonement,* 18a. ed. (Londres:. Congregational Union of England and Wales, 1896), 357. "Agostinho, *On the Trinity,* V, 16; *idem, Enchiridion,* 33; *cf* P. Lombardo, *Sent.,* III, disl. 19, 6; Tomás dc Aquino, *Summa theol,* III, q. 49, art. 4; J. Calvino, *Institutos,*. II.xvi.2-4; F. Turrelin, "De satisf.", in *Institutes ofElentic Theology,* 49, 86, 87; B. de Moor, *Comm. Theol.,* III, 448-50; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit,* 2a. ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1884), II, 181ss.; *M. Kähler, *Zur Lehre der Versöhnung* (1898), 362ss.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3a. ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, 1891-94), II, 401; A. A. Hodge, *The Atonement* (Filadélfia: Presbyterian Board of Publication, 1867), c. 9; J. Scott Lidgett, *The Spiritual Principie of the Atonement as a Satisfaction Made to Godfor the sins of the World,* 2a. ed. (Londres: Charles H. Kclley, 1898), c. 5.

no evangelho (Rm 5.9-10; 2Co 5.18-21; *cf* Ef 2,16; Cl 1.20-22).[66] Com isso, é condenada toda essa interpretação que separa "satisfação" dc "reconciliação" e entende a segunda como vindo à existência quando a pessoa crê e se arrepende. As pessoas não se reconciliam com Deus como se, juntamente e lado a lado com ele, elas fossem o sujeito da reconciliação. Mas Deus reconciliou o mundo consigo mesmo, sem sua ajuda, à parte dele, sem que o mundo contribuísse com alguma coisa para isso ou que a necessidade contribuísse para isso. A pessoa só recebe a reconciliação como um dom (Rm 5.11) e a aceita pela fé (2Co 5.20).

Desse único benefício dc reconciliação, adquirido por Cristo, flui uma variedade dc benefícios. Isso também é lógico. Se a relação entre Deus e o mundo foi corrigida, então, no devido tempo, tudo será corrigido, inclusive a relação entre o céu e a terra, anjos e seres humanos, as pessoas entre si e a relação das pessoas com o pecado, a morte, o mundo, Satanás e assim por diante. Na esfera da justiça, a batalha foi vencida. Deus está ccrto e, cedo ou tarde, será defendido em toda parte, em todas as áreas da vida e com respeito a todas as criaturas. O direito está do seu lado e, um dia, querendo ou não, essa verdade será reconhecida por todos. Portanto, na relação de paz que Deus, em Cristo, mantém com o mundo (KaraAAayri), todos os tipos dc outros benefícios estão implícitos. Os frutos do sacrifício de Cristo não são restritos a uma área da vida. Eles não são limitados, como muitas pessoas pensam hoje em dia, à vida eticorreligiosa, ao coração, à câmara interior ou à igreja, mas se estendem ao mundo todo, pois, por mais poderoso que o pecado seja, o dom gratuito não é semelhante à transgressão. A graça de Deus e o dom gratuito por meio da graça são superabundantes (Rm 5.15).

Os benefícios que nos advêm da reconciliação dc Deus em Cristo são numerosos demais para serem mencionados.[67] Eles podem ser relacionados da seguinte forma:

> benefícios *jurídicos,* isto é, o perdão dc pecados (Mc 14.24; Hb 9.22); justificação (Rm 3.24; 4.25; 5.9; 8.34; ICo 1.30; 2Co 5.21); adoção de filhos (Cl 3.26; 4.5-6); o direito à vida eterna e à herança celestial (Rm 8.17; IPe 1.4); e também a redenção (àTOÀÚTpwau;,[68] Ef 1.7; Cl 1.14; Hb 9.15), que, porém, às vezes também tem um significado mais amplo (Rm 3.24; 8.21, 23; ICo *1.30;* Ef 1.14; 4.30; IPe 1.18-19);

---

[66] H. Cremer, *Biblico-Theological Lexicon o/New Testamenl Greek,* trad. D. W. Simon e W. Urwick (Edimburgo; T&T Clark; Nova York; C. Scribners sons, 1895), s.v. iÀctotipiop e KaTaÃÁayri; F. A. Philippi, *Commentary on Romans,* sobre Romanos 5.10; H. J. Hollzmann, *Lehrbuch des neutestamentlichen Theologie,* II, 99ss.; G. B. Stevens, *Theology of the New Testamenl* 413ss.; S. R. Driver, "Propicialion", *DB,* IV, 128-32.

[67] *Cf* acima, 341-344 (#376).

[68] AàTToXikpwoiç dos crentes por Cristo é surpreendentemente ilustrada pelo costume da época de se resgatar ou comprar escravos: G. A. Deissmann. *Licht vom Osten* (Tiibingen: Mohr,. 1908), 234ss.; E. Schürer, *Geschichte desjudischen Volkes in Zeitalter·y Jesu Christi, 4".* Ed., 3 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901-9), III, 18, 53.

benefícios *místicos,* que consistem em sermos crucificados, sepultados, ressuscitados e nos assentarmos com Cristo no céu (Rm 6-8; G12.20; Cl 3.1-13);

benefícios *éticos,* isto é, regeneração (Jo 1.12-13), vivificação (Ef 2.1,5); santificação (ICo 1.30; 6.11), lavagem (ICo 6.11), purificação (1 Jo 1.9) e aspersão (IPe 1.2) em corpo, alma e espírito (2Co 5.17; lTs 5.23); benefícios *morais,* que consistem na imitação de Cristo, que nos deixou seu exemplo (Mt 10.38; 16.24; Lc 9.23; Jo 8.12; 12.26; 2Co 8.9; Fp 2.5; Ef 2.10; IPe 2.21; 4.1);

benefícios *econômicos,* isto é, o cumprimento da aliança do Antigo Testamento, a inauguração de uma nova aliança (Mc 14.24; Hb 7.22; 9.15; 12.24); a libertação da lei (Rm 7.1ss.; G1 2.19; 3.13, 25; 4.5; 5.1; *etc.);* o cancelamento do vínculo com suas exigências legais, a derrubada da parede de separação, a reconciliação de judeus e gentios e todos os outros conjuntos dc opostos que são unidos em Cristo (G1 3.28; Ef2.11-22; Cl 2.14);

benefícios *físicos,* isto é, a vitória sobre o mundo (Jo 16.33), sobre a morte (2Tm 1.10; Hb 2.15), sobre o inferno (ICo 15.15; Ap 1.18; 20.14) e sobre Satanás (Lc 10.18; 11.22; Jo 14.30; Hb 2.14; ICo 15.55-56; Cl 2.15; IPe 3.22; Uo3.8;Ap 12.10; 20.2; *etc.).*

Em uma palavra, todo o empreendimento de recriação, a completa restauração do mundo e da humanidade, que, como resultado do pecado, está oprimida com culpa, corrompida e fragmentada, é o fruto da obra dc Cristo. Objetivamente, em princípio, na esfera da legalidade, ele realizou essa recriação por meio dc sua cruz. Então KaxaÀÀayií foi estabelecida entre Deus e o mundo. E, por essa razão, Cristo, no devido tempo - pois tudo será feito em uma ordem estabelecida - apresentará a igreja sem mácula ou ruga ao Pai, entregará o reino a Deus e Deus será tudo cm todos (ICo 15.22-28).

## NOÇÕES MODERNAS DE RECONCILIAÇÃO

[403] Na teologia, esse vasto suprimento dos benefícios de Cristo foi consistentemente reconhecido. Por meio de Cristo, disse Clemente de Alexandria, a terra se tornou "um mar de boas coisas". Os teólogos falaram de Cristo como Fiador, Redentor, Reconciliador, Libertador, Administrador, Salvador, Médico, Senhor, Pastor, Rei e assim por diante; descreveram a obra realizada por ele como "tornar divino" (0€ottoi7]olç), "tornar-se divino" (Bclcoolç), deificação, vivificação, salvação, libertação, redenção, restituição, purificação, regeneração, ressurreição e assim por diante; e algumas vezes também tentaram, de alguma forma, classificar todos esses benefícios. Isso foi feito, por exemplo, nas linhas

familiares do verso: "Propiciação, purificação, redenção, como o sacrifício, nossa Segurança trouxe salvação, como as leis e a verdade de Deus exigem"; ou sob as categorias de "ordenança da aliança da graça", "reconciliação", "libertação", "adoção", "justificação", "santificação", ou sob as categorias de "expiação", "remissão", "consumação" e assim por diante.[69] Depois de Anselmo, a distinção entre "satisfação" e "mérito" se tornou comum. No entanto, essa divisão dificilmente serve para dividir os frutos da obra de Cristo, pois "satisfação" e "mérito" diferem apenas logicamente, não materialmente. A mesma obra dc Cristo é "satisfação" porque ele realizou sua oferta a Deus e satisfez sua exigência, e é "mérito" porque por meio dela, Cristo adquiriu salvação para nós com Deus.[70] Além *disso, os dois conceitos* colocam a obra dc Cristo de forma demasiadamente parcial sob a categoria dc obra e mérito. A questão é muito mais o que Cristo "mereceu" e como isso se relaciona com seu sacrifício. Em tempos modernos, portanto, esses *termos foram quase completamente* abandonados e, cm seu lugar, o fruto da obra de Cristo é descrito como "redenção" *(Erlôsung)* e "reconciliação" (*VersÕhnung).*

O primeiro termo entrou na moda, especialmente, por meio dc Schleiermachcr. Ele, reconhecidamente, também fala dc uma nova criação trazida à existência por Cristo, mas essa nova criação coincide com a redenção.[71] E, com isso, ele entende a comunicação dc sua perfeição sem pecado, a inclusão dos crentes no poder dc sua consciência de Deus, que não ocorre mágica nem empiricamente, mas misticamente, por meio da atividade criadora dc Deus e por meio da autorrevelação dc Cristo em sua igreja.[72] Schleiermacher também pressupõe uma atividade rcconciliadora dc Cristo que consiste no fato de que Cristo admite os crentes na comunhão dc sua bem-aventurança serena de Cristo e, por meio dc comunhão vital com ele, faz com que eles desfrutem do perdão de pecados.[73] Ritschl, ao contrário, resume a obra dc Cristo sob a categoria de justificação e reconciliação. Os frutos da vida de Cristo não consistem em mudar a opinião de Deus, de um Juiz irado um Pai gracioso, nem cm redenção real, nem cm libertação da morte,[74] nem cm morrer misticamente e ressuscitar com Cristo (pois Rm 6, c um texto extremamente simbólico e não oferece material para um dogma).[75] Dc fato, o que

[69] Atanásio, *On the Incarnation,* 54; Gregório de Nazianzo, *Theological Orations,* 2; F.usébio, *Demonstraria evangelium,* IV, 21; nota do organizador: TI: *The Proof of the Gospel,* trad. W. J. Farrar (Grand Rapids: Baker, 1981); Agostinho, *On lhe Merits and Remission ofsins,* I, 26; T. Aquino, *Summa theol.,.* III, q. 48,49; Boaventura, *Breviloquium,* IV, I; D. Petavius, "de incarn.", *Op. theol,* 8 vols. (Paris: Vives, 1865-67), XII, c. 6, 7; A. Polanus, *Syn. theol.,* , VI, c. 18; G. Voetius, *Select. disp.,* II, 229ss.; P. van Mastricht, *Tlieologia,* V, 18, 22; F. Turretin, "De satisf.", in *Instititles ofElentic Theology,* 317; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VI, 121ss.

[70] "Tomás de Aquino, *Summa theol.,* , III, q. 48, art. 1,2; D. Petavius, "De incam.", *Op. theol.,* , XII, 9; G. Perrone, *Praeleclíones theologicae,* 9 vols. (Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43), IV, 311; J. Calvino, *Instituías,* II.xvii.l; G. Voetius, *Select. disp.*. 11,228; P. van Mastricht, *Theologia,* V, 18,14,20; C. Vitringa, *Doctr. christ.,* VI, 59,62; J. Quenstedt, *Theologia,* III, 225; A. Ritschl, *Rechlrfertigiing und VersÕhnung,* 1,283.

[71] " Schleiermacher, *Christian Failh.* §89,1.2.

[72] /te/., §88, 100.

[73] *"Ibid, §101.*

[74] A. Ritschl, *Rechtfertigung und VersÕhnung,* II, 86, 208ss., 217ss., 221; *idem, The Christian Doctrine of JustifiietóUon und Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 111,439.

[75] A. Ritschl, *Rechtfertigung und VersÕhnung,* II, 226ss.

acontece é que Cristo, por meio de toda a sua pessoa e vida, nos assegura e nos garante que Deus é amor. Apesar de nossos pecados, ele nos admite em comunhão com Deus.[76] A justificação que Cristo nos concede não é uma absolvição da culpa e da punição, nem a imputação de sua justiça, mas a remoção da consciência de culpa e, por meio disso, da separação entre nós e Deus, a eliminação da ideia de que o pecado impede a comunhão com Deus.[77] A consequência e o efeito dessa justificação é a reconciliação. A reconciliação consiste no fato de que aqueles que, em fé, aceitam a justificação - que é realmente a possessão da igreja - também entram, subjetivamente, nessa nova relação com Deus, colocam de lado sua inimizade e se posicionam em uma relação de paz com Deus. A reconciliação é uma mudança ética cm nós.[78]

Há diferença substancial entre Schleicrmacher e Ritschl. No primeiro, a pessoa de Cristo está em primeiro plano; no segundo, a obra de Cristo. No prímeiro, a mudança subjetiva dos seres humanos ocorre misticamente - por meio de comunicação de vida; no segundo, a mudança ocorre eticamente - por meio de ensino e exemplo. Em Schleiermacher, o benefício primário é a redenção, a comunicação da perfeição sem pecado de Cristo; cm Ritschl, o benefício primário é a justificação objetiva sintética, que é, antes de tudo, uma possessão da igreja.

No entanto, apesar de toda a diferença, a harmonia é ainda maior. Cristo é a pessoa sem pecado que vive em comunhão especial com Deus. Ambos negam a obediência passiva de Cristo. Seu sofrimento e morte são meramente as consequências necessárias de sua fidelidade contínua a Deus. Em ambos, a relação entre a obra de Cristo e os frutos dela na vida dos crentes e da igreja não é clara. Ambos mudam o centro de gravidade da obra objetiva de Cristo para a mudança subjetiva na vida dos crentes. E muito embora Ritschl pareça entender a justificação, como um benefício objetivo da igreja e como um julgamento sintético, como sendo anterior à fé, de fato, também em seu pensamento, não para a igreja como um todo, mas para o indivíduo, a justificação se torna dependente de uma reconciliação subjetiva.[79] Acima de tudo, porém, os dois concordam cm restringir o efeito da vida e do sofrimento de Cristo à esfera da religião c da ética. Por outro lado, podemos, cm alguma medida, entender que, se o fruto da obra de Cristo permanece restrito a essa esfera, então também sua pessoa e obra devem ser entendidas dessa forma por Schleiermacher e Ritschl, pois o que Schleiermacher escreve é verdadeiro: "a atividade peculiar e a dignidade exclusiva do Redentor implicam uma na outra e são inseparavelmente uma só na autoconsciência dos crentes".[80] Por esse ponto de vista, faz sentido que a obediência passiva de

[76] A. Ritschl, *Justification and Reconciliaiion,* III, 506ss.

[77] *Ibid.,* 111,51,60,61.

[78] A. Ritschl, *Rechlferligung und Versõhnung,* II, 230ss., 342ss.; *idem, Justification and Reconciliation,* III, 74-76; *idem, Unterricht in der christlichen Religiõün* 3a. ed. (Bonn: A. Marcus, 1886), §37.

[79] *Cf *Jahrbuch fiir deutsche Theologie* (1888): 21, 22; R. B. Kübcl, *Über den Unterschied zwischen der positiveii und der liberalen Richtung in der modernen Theologie,* 2a. ed. (Munique: C. H. Beck, 1893), 150; *M. Kähler, *Zar Lehre der Versõhnung,* 32ss.; J. Wendland, *Albrecht Ritschl undseine Schüler im Verháltnis zur Theologie* (Berlim: George Reimer, 1899), 120ss.

[80] F. Schleiermacher, *Christian Faith,* §92.

Cristo seja repudiada, que a divindade de Cristo seja meramente o fato de Deus estar nele, que a ressurreição, ascensão e assim por diante sejam desnecessárias. Nesse caso, ou uma operação panteísta, mística, ou uma operação deístico-moral da pessoa e obra de Cristo é suficiente para a salvação.

Essa posição, porém, certamente não está em harmonia com o ensino da Sagrada Escritura. Ela é uma má interpretação da pessoa de Cristo e uma diminuição de sua obra. Cristo não é apenas um ser humano divinamente inspirado (ãv9pco-noç 'évOeoç), mas o eterno e unigénito Filho de Deus, o resplendor de sua glória e a exata expressão do próprio ser de Deus, bendito para sempre. O fruto de sua vida e morte não é apenas uma influência mágica ou moral que ele exerce sobre o mundo, mas nada menos que a "restauração universal" (At 3.21), a organização de todas as coisas em Cristo como cabeça, "coisas do céu e coisas da terra" (Ef 1.10). Essa obra de recriação tem seu princípio fundamental e sua origem no sacrifício perfeito de Cristo, ou, ainda melhor, na KaicdAxtýri(reconciliação) que Deus, em Cristo, realizou entre si mesmo e o mundo. Deus não quer vencer em virtude de sua força superior. Teria sido fácil para ele, em sua fúria, destruir todo o mundo e produzir outro com uma nova raça humana *(cf* Nm 14.12). No entanto, Deus se exalta em justiça e se mostra santo em justiça (Is 5.16). O pecado não é um poder físico, mas um poder ético. No pecado, Satanás possui seu poder ímpio sobre o mundo, e o pecado deriva seu poder da lei (ICo 15.56). Portanto, aprouve a Deus vencer seu poder de uma forma moral, a forma de justiça e retidão. Não por força nem por poder, mas pela cruz, que cancelou o laço de ordenanças, Deus triunfou sobre os principados e potestades, desarmou-os e os "expôs publicamente" (Cl 2.15). Portanto, como Deus venceu o pecado e todo o seu poder na forma de justiça, ele agora é livre, sendo ainda ojuiz de seus inimigos, para justificar o ímpio (Rm 4.5). Ninguém pode acusar os eleitos de Deus (Rm 8.33). É o próprio Deus quem os justifica e que, ao justificar aqueles que têm fé em Jesus, prova que ele mesmo éjusto (Rm 3.26). Deus pode fazer isso, submeter, verdadeiramente, em louvor de sua justiça, porque Cristo morreu e ressuscitou (Rm 8.34). Baseado nesse sacrifício, Deus pode arrancar o mundo e a humanidade do poder do pecado, expandir seu reino, reunir todas as coisas sob Cristo como cabeça e, um dia, ser tudo em todos. Ninguém, nem mesmo Satanás, pode dizer uma palavra sequer contra isso. No fim, todos terão de reconhecer que Deus éjusto e que Cristo é o legítimo ejusto Senhor (Fp 2.11). Entre os benefícios que Cristo adquiriu em sua vida e obra, portanto, não há nem uma conexão física nem uma conexão mágica, como se alguma substância da vida divino-humana, da natureza divina ou alguma outra substância tenha sido transferida dele para nós, como os teosofistas descrevem esse processo. Em vez disso, em Cristo, Deus pavimentou para si mesmo um caminho real de justiça para glorificar as riquezas de sua graça na vida de suas criaturas caídas. Da KctxaAAayr) objetiva, estabelecida por ele mesmo, independente do mundo, fluem para a humanidade, por causa de Cristo, todos os benefícios mencionados acima: justificação, santificação, redenção completa,

todo o empreendimento dc recriação. Como essa obra dc recriação é muito grande, maior até mesmo do que a obra de criação c providência, aquele a quem essa tarefa foi designada tinha de ser não somente um ser humano verdadeiro éjusto, mas também mais forte que todas as criaturas, isto é, verdadeiramente Deus. Somente o mesmo ser por meio de quem Deus criou o mundo podia ser o mediador também da recriação.[81]

## 0 ALCANCE DA RECONCILIAÇÃO (EXPIAÇÃO) DE CRISTO

[404] Intensivamente, a obra de Cristo tem valor infinito, mas também extensivamente ela abrange o mundo todo. Como o mundo era objeto do amor de Deus (Jo 3.16), Cristo veio não para condenar o mundo, mas para salvá-lo (Jo 3.17; 4.42; 6.33, 51; 12.47). Nele, Deus reconciliou o mundo consigo - todas as coisas, no céu e na terra (Jo 1.29; 2Co 5.19; Cl 1.20) e, nessa dispensação, faz com que tudo convirja para ele (Ef 1.10). O mundo, criado por meio do filho, também tem a finalidade de ter o filho como seu herdeiro (Cl 1.16; Hb 1.2; Ap 11.15). Orígenes inferiu disso que Cristo, por meio de seu sofrimento e morte, redimiu todo o mundo, não somente todos os seres humanos, mas também todos os outros seres racionais, isto é, os anjos caídos, e todas as outras criaturas.[82] Ele, de fato, morreu uma vez por todas até o fim dos tempos (Hb 9.26), mas o poder dc sua morte é suficiente para a redenção não somente do mundo presente, mas também daquele que existiu no passado e existirá no futuro; não somente dos seres humanos, mas também dos espíritos celestiais.[83] Esse tipo de universalismo, porém, foi unanimemente repudiado por todas as igrejas cristãs e, de fato, essas igrejas sempre foram particularistas porque limitaram "todas as coisas", cm Colosscnses 1.20, e não incluíram os anjos caídos sob esse título. Contudo, há aqueles que, dessa passagem e de outras, onde o "mundo" ou "todos" é associado ao sacrifício de Cristo (Is 53.6; Rm 5.18; 8.32; ICo 15.22; 2Co 5.15; Hb 2.9; ITm 2.4, 6; 2Pe 3.9; 1 Jo2.2), chegaram à conclusão de que Cristo obteve satisfação por todas as pessoas individualmente e essa "satisfação vicária" deve, portanto, ser entendida como universal.

Os pais da igreja antes de Agostinho costumavam falar muito universalmente sobre a vontade salvadora de Deus e a expiação dc Cristo.[84] Nesse período, porém, a questão real ainda não existia, e não podia existir, porque as pessoas só admitiam um pré-conhecimento da parte de Deus e, com respeito aos seres humanos, colocavam toda a ênfase na vontade livre, muito embora essa vontade fosse enfraquecida pelo pecado.[85] Na controvérsia pclagiana, porém, essa discussão teve de entrar em debate, e Agostinho foi o primeiro a ensinar claramente uma "satisfação particular". Agostinho, ecoando a Escritura, diz

[81] Boaventura. *Breviloiiauillfii,* IV, c. 1.

[82] Orígenes, *On John,* 1,40.

[83] Orígenes, *De princ.,* I, 6; II, 3, 5; *idem, Horn. in Lev.,* I, 3; *cf.* J. Schwane, *Dogmengeschichíe,* 2ª. ed., 4 vols. (Freiburg i. B.: Ilerder, 1882-95). I. 254.

[84] *Cf.* D. Petavius, "Dc incarn.", *Op. theol.,* XIII, 1.2; C. Vitringa. *Doctr. Christ.,* VI, 147.

[85] *Cf.* H. Bavinck, *ReformedDogmalics,* 11,347-51 (#234).

repetidamente que Deus deseja a salvação de todos; que, se um morreu por todos, todos morreram; que aqueles que perecem se recusaram a crer e, aqueles que creram, fizeram isso voluntariamente;[86] que Cristo é uma expiação para todo o mundo e reconciliou todas as coisas no céu e na terra.[87] Mas tudo isso não prova virtualmente nada contra essa outra interpretação - expressa por Agostinho com igual clareza - de que a vontade salvadora de Deus e a reconciliação em Cristo são limitadas àqueles que são predestinados. Em primeiro iugar, segue-se, em geral, da doutrina agostiniana da predestinação e da graça.[88] Se o número daqueles que serão salvos foi eterna e inalteravelmente estabelecido por Deus e se somente eles recebem a graça da fé e da perseverança, não há mais qualquer lugar entre essas duas posições para a tese de que Cristo fez satisfação por todas as pessoas individualmente. Segundo, Agostinho sempre interpreta 1 Timóteo 2.4 em um sentido restrito. Admito que cie oferece diferentes interpretações desse texto, às vezes a de que "todos são salvos, exceto aqueles que, por sua própria vontade livre, não são salvos".[89] E, então, novamente que por "todas as pessoas", devemos entender todos "os predestinados", que são escolhidos dentre todas as pessoas e classes da raça humana.[90] No entanto, sempre que explica delíberadamente o texto, ele o entende cm um sentido limitado.[91] Terceiro, ele repetidamente associa a pessoa e obra de Cristo apenas com os eleitos. Deus, por meio de Cristo, chamou "um povo dc crentes" para adoção. Por meio dc sua ressurreição, Cristo chamou "aqueles que são predestinados" para uma nova vida; por meio de seu sangue, ele colocou em liberdade "pecadores que serão justificados"; "cada um que foi redimido pelo sangue de Cristo é um humano; apesar disso, nem todo mundo que é humano foi realmente redímido pelo sangue de Cristo".[92] "Daquelas pessoas pelas quais Cristo morreu, nenhuma vem a perecer".[93]

Apesar disso, muito antes que esse semi-Pelagianismo ganhasse preeminência, muitas pessoas continuaram fiéis a Agostinho, nesse ponto. Recorrendo a 1 Timóteo 2.4, os semi-pelagianos alegavam que Deus accita todas as pessoas da mesma forma com o mesmo amor e concede a todas uma igual medida de graça. A isso, Próspero responde dizendo: "Deus se interessa por todos e não há uma só pessoa que não seja alcançada ou pela pregação do evangelho ou pelo testemunho da lei ou mesmo pela própria natureza. Porém, confessamos que a fé dos seres humanos é um dom de Deus, sem cuja graça nenhuma pessoa caminha para a graça". E, no que se refere, particularmente, à salvação, Cristo foi, de fato, "crucificado para a redenção de todo o mundo, por ter verdadeira-

[86] D. Pelavius, "De incarn.", *Op. theol,* XIII. c. 3.

[87] K. Kühner, *Augustins Anschauung Von der Enlösungsbedeutung Christi* (lieidelberg: K. Gross, 1890), 62. "Cf Bavinck, *ReformedDogmalics,* 11,347-51 (#234); *cf. C.* Vitringa, *Doctr. Christ.,* VI, 147ss.

[88] Agostinho, *Epist. 107; idem, Cityy of God,* XIII. 23.

[89] Agostinho, *Enchiridion,* 103; *idem, Deeoir. et gr.,* 14; *idem, Against Julian,* IV, 8.

[91] *Cf.* D. Petavius, "De Deo", *Op. theol,* XI, 7,10; *idem,* "De incarn.", *Op. theol,* XII, 4.

[92] Agostinho, *Confessions,* IX, 1; *idem, O" the Trinity,* IV, 13; *idem, Adul. Conjug.,* I, 15.

[93] Agostinho, *Epist. 102; cf* G. F. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus,* 2 vols. (Hamburgo: F. A. Perthes, 1830-31), I, 313.

mente assumido a natureza humana e por causa da ruína de todos no primeiro ser humano; contudo, pode-se dizer que ele foi crucificado somente por aqueles que foram beneficiados por sua morte".[94] Por mais moderada que seja essa linguagem, todos os seguidores de Agostinho, Próspero, Lúcido, Fulgêncio e outros concordam que, embora Deus cuide de todas as pessoas e conceda a elas todos os tipos de benefícios, ele não deseja a salvação de todos da mesma forma; que ele não concede a todos a mesma medida de graça; e que Cristo, embora, cm um sentido, tenha morrido por todos, morreu eficazmente somente por aqueles que sua morte realmente beneficia. No entanto, o Sínodo de Aries (475) forçou Lúcido a abolir seu ensino de que Cristo morreu somente por aqueles que realmente foram salvos e o Sínodo de Orangé (529) declarou somente que "todos aqueles que são batizados" podem suprir o que é necessário para a salvação.[95] No 9º século, quando a questão surgiu novamente, Gottschalk ensinou que, embora Cristo, "pelo sacramento do batismo, lave [os réprobos], ele não suportou a cruz, nem sofreu a morte, nem derramou seu sangue por eles". Lúpus disse que Cristo não morreu por todos os humanos, mas por todos os crentes, inclusive por aqueles que se extraviaram de sua fé. Rcmigius fez uma distinção semelhante, e o Sínodo de Valência (855) seguiu o mesmo raciocínio quando rejeitou que Cristo tenha derramado seu sangue "até mesmo por todos os ímpios que, desde o princípio do mundo até a paixão de Cristo morreram em sua impiedade e foram punidos com condenação eterna", e confessou que esse preço foi pago somente por aqueles "a respeito dos quais o próprio Nosso Senhor diz: assim como Moisés levantou a serpente no deserto, assim também o Filho do Homem deve ser levantado para que todos os que creem nele não pereçam, mas tenham vida eterna".[96]

O cscolasticismo, também, foi amplamente fiel a Agostinho: 1 Timóteo 2.4 não deve ser entendido como se Deus, de fato, quisesse que acontecesse o que não acontece, como se ele quisesse que fossem salvos aqueles que, de fato, não são salvos. Em vez disso, o texto significa que "nenhum ser humano está salvo, a menos que queira ser salvo"; ou que todos os tipos de pessoas, de todas as nações e classes serão salvos; ou, às vezes, como diz João de Damasco, que Deus deseja a salvação de todos, isto é, "por meio de uma vontade condicional antecedente", ou seja, se eles quiserem e vierem a ele, mas, nesse caso, essa vontade é "mais uma questão de veleidade do que de uma vontade absoluta".[97] No que se refere à satisfação, o cscolasticismo ensinou que ela foi "superabundante" e aconteceu "pelo pecado de toda a raça humana, por toda a natureza humana",[98] mas, especialmente, afirmou a possibilidade de satisfação dizendo que Cristo era o cabeça do corpo e os crentes eram os membros e, portanto, associou a satisfação, em cada caso, aos crentes. Aquino, por exemplo, diz: "A cabeça e os membros

[94] Próspero de Aquitânia, *Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium,* 8, 9.
[95] *Cf* D. Petavius, "De incarn.", *tip. lheol,* XIII, c. 5-7; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* II, 571-82.
[96] D. Pelavius, "De inçam.", *Op. theoi,* XIII, 8; C. Vilringa, *Doctr. Christ.,* VI, 149-51.
[97] P. Lombardo, *Sent.,* 1,dist., 46,2; Boaventura, *Brevil.,* art. 1,q. 1;T. Aquino, *Summa theoi,* 1, 19,7,23,4,3.
[98] T. Aquino, *Summa theoi.,* 111,46, 1.

formam, por assim dizer, uma só pessoa mística. A satisfação dc Cristo, portanto, se estende a todos os fiéis como seus membros".[99] "Ele é nosso cabeça e, por meio dc sua paixão [...] nos libertou, seus membros, dc nossos pecados, e a paixão, por assim dizer, foi um resgate. É como se, realizando uma obra meritória com suas mãos, o homem pudesse se redimir dc um pecado que cometeu com os pés".[100] Em outro lugar ele diz: "A paixão dc Cristo beneficia a todos, sendo suficiente [para o perdão de pecados e a obtenção dc graça e glória], embora produza o efeito de saívar somente naqueles que são unidos à sua Paixão por meio da fé e da caridade".[101] Que essa eficácia depende não da livre escolha da pessoa, mas da eleição de Deus e do sacrifício dc Cristo é algo que fica evidente na doutrina de Aquino sobre a graça e especificamente cm sua afirmação clara dc que "a paixão dc Cristo provoca a salvação dos homens [como uma causa eficiente]",[102] como Lombardo também afirmou: "Cristo só amou os eleitos como amou a si mesmo e escolheu sua salvação"[103] ou, em outro lugar: "Cristo sc ofereceu à Trindade, um resgate suficiente por todos, mas eficaz apenas para os eleitos, porque efetuou a salvação somente para os predestinados".[104] Posteriormente, o mesmo sentimento foi defendido dentro da Igreja Católica por Baius, Jansen, Qucsncl e também por Tapper, Estius, Sonnius e outros.[105]

No entanto, quando o semi-pelagianismo ganhou terreno na igreja e na teologia católica, a interpretação que obteve predomínio foi a de que Deus, por meio dc uma vontade antecedente, deseja a salvação de todos e Cristo fez satisfação por todos, mas, em sua vontade consequente, levou em conta o bom ou mau uso que as pessoas fazem de sua liberdade.[106] Desde tempos antigos, essa já era a confissão da Igreja Ortodoxa Grega.[107] Embora Lutero, originalmente, ensinasse uma interpretação muito diferente e a Fórmula de Concórdia tenha justaposto a vontade dc salvação universal dc Deus e a escravidão da vontade humana sem qualquer tentativa de conciliá-las, essa ideia logo encontrou aceitação também na teologia luterana: por meio de uma vontade antecedente, Deus deseja a salvação dc todos, mas, por meio de sua vontade consequente, deseja essa salvação somente para aqueles cuja fé e perseverança ele previu.[108] Essas

[99] *Ibid,* III, 48, 2.

[100] *Ibid,,* 111,49, 1.

[101] *Ibid..* 111,179,7.

[102] *Ibid.,* III, 48, 6.

[103] P. Lombardo, *Sent.,* III, 31,4.

[104] *ibid.,* III, 20, 3.

[105] *Cf.* A. Rjvetus, *Op,* 111,438; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* VI, 155-59.

[106] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 351-55 (#235); Concilio de Trento, VI, cc. 2,3; Catecismo Romano, I, 3, 7; Inocêncio X, "In damn., 5 propos. Jans."; R. Belarmino, "De sacrif. missae", *Controversiis,* I, 25; *idem,* "'De poenit.", *Controversiis,* I, 2; *idem,* "De amiss. gr.", *Controversiis,* IV, 4; M. Becanus, *Manuale controversiarum,* III, 1, q. I; D. Petavius, "De incarn.", *Op. theol.,* XIII, 14; *Theologia Wirceburgensi,* 3ª. Ed., 10 vols. em 5 (Paris: Berche at Tralin, 1880), IV, 322; M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik, 4* vols. (1874-98; reimpressão, Freiburg i. B.: Herder, 1933), III, 356; G. Jansen, *Prael. Theol.,* II, 784.

[107] João de Damasco, *The Orthodox Faith,* II, c. 29; *Orthodox Confession,* 34,47.

[108] J. T. Miiller, *Die symbolischen Biicher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8a. ed. (Giitersloh: Bertelssmann, 1898), 781; J. Gehard, *Loci theol,* VIL c. 6; J. Quenstedt, *Theologia,* III, 311-24; D. Hollaz, £*. *Theol.,* 745; J. F. Buddcus, *Inst. Theol,* 824; *cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,.* II, 355-58 (#236).

igrejas ainda possuíam um contrapeso, porém, em sua clara e firme confissão da Trindade, da divindade de Cristo e da satisfação, de forma que o princípio pelagiano não pôde exercer sua influência de forma desimpedida. No entanto, isso mudou no caso dos socinianos, que rejeitaram todos esses dogmas objetivos, e, posteriormente, também entre os remonstrantes. O próprio Armínio e seus aliados teológicos tentaram sustentar essas doutrinas e acreditam serem capazes de fazer isso. Era como se eles se prendessem firmemente às grandes verdades cristãs e apenas tomassem uma posição contra os excessos calvinistas. Entretanto, isso logo provou ser diferente.[109] O segundo de seus artigos, "Sobre o Sangue de Cristo", estava muito intimamente associado aos outros quatro, e os cinco artigos juntos, cm sua consequência lógica, trazem consigo uma interpretação muito diferente do Cristianismo como um todo, pois, certamente, quando se diz que o sacrifício de Cristo foi feito por todos os seres humanos, inclusive por aqueles que, por causa de sua incredulidade, nunca obtêm o fruto desse sacrifício, então esse sacrifício adquire um caráter muito diferente daquele que lhe é atribuído na Escritura. Nesse caso, ele não foi uma completa satisfação da exigência da justiça divina, de valor igual à punição que os pecadores mereciam, a aquisição, para eles, de verdadeira e genuína salvação, mas apenas uma punição exemplar que Deus considerou necessária e suficiente por razões diferentes de sua justiça severa (aceitação). Além disso, o sacrifício de Cristo, então, de fato, não se apropria de nada para ninguém, mas apenas mereceu para o Pai a autoridade c a possibilidade "de lidar novamente com o homem e prescrever novas condições, como, por exemplo, que ele deseje, cuja obediência, porém, dependia do livre-arbítrio humano".[110] Além disso, nessa interpretação, a lei foi privada de seu caráter absoluto, a fé e o arrependimento foram interpretados como uma nova lei e a eleição foi não somente colocada depois da satisfação, mas também foi feita dependente da vontade humana, c até mesmo a natureza divina do mediador foi considerada supérflua, pois, se o sacrifício dc Cristo tem seu fundamento e coluna somente na imparcialidade e justeza, e não na exigência da justiça, por que, então, ela não poderia ser de natureza tal que pudesse ser cumprida plenamente por um ser humano santo e justo? Todas essas implicações e outras semelhantes eram, cm princípio, inerentes ao remonstrantismo e também foram gradualmente inferidas dele. Embora, no Sínodo de Dort, os arminianos tenham sido condenados, eles não foram eliminados. Suas ideias invadiram as igrejas luterana e anglicana [episcopal] e foram adotadas por uma variedade de modalidades religiosas que, no protestantismo,

[109] Os reformados, portanto, fizeram uma distinção entre anteriores e posteriores, entre renionstrantes moderados e consistentes. À questão de se os remonstrantes são heréticos. Ames respondeu: "A opinião dos remonstrantes, da forma como é recebida pelas pessoas comuns que a favorecem, não é propriamente uma heresia, mas um erro perigoso da fé, tendente à heresia; mas, como é defendida por alguns deles, é uma heresia pelagiana, porque nega que a operação eficaz da graça interior seja necessária para a geração da conversão e da fé" *jDe Conscientia,* IV, 4, Q4).

[110] "Cânones de DORT, II; Apol. Conf., VIII, 10; J. Arminius, *Opera Theologica* (Lugduni Batavorum [Leidenj: Apud Godefridum Basson, 1629), 153; S. Episcopius, *Opera theologica, 2* vols. (Amsterdã: Johan. Blaeu, 1650-65), sobre 1 João 2.2; P. van Limborch, *Theologia Christiana* (Amsterdã: Wetstein, 1735), IV, c. 3-5.

se separaram das igrejas oficiais (batistas, metodistas wesleyanos, quakers, deístas, morávios"[1] e outros), e também exerceram poderosa influência dentro das igrejas reformadas.

## EXPIAÇÃO PARTICULAR (LIMITADA)

[405] Os teólogos reformados, portanto, com sua doutrina da satisfação particular, ficaram virtualmente sozinhos. Acrescente-se a isso que eles não eram unânimes entre si e gradualmente divergiam mais um do outro. Várias confissões falam em termos moderados e gerais."[2] A confissão anglicana é silente sobre a questão. O Catecismo de Heidelberg não se pronuncia diretamente sobre ela, embora a resposta 37 tenha sido equivocadamente citada como prova de uma satisfação universal.[113] As confissões francesa, holandesa (belga) e escocesa não a ensinam, exceto por implicação lógica. Nos Cânones dc Dort, ela é explícita e firmemente confessada, mas, ao mesmo tempo, afirma-se que o sacrifício de Cristo é de "mérito e valor infinitos, abundantemente suficiente para expiar os pecados de todo o mundo" (capítulo II, art. 3). Ela também ocorre na Confissão dc Westminster, nos Catecismos Maior e Menor, no Consensus Helveticus[114] e nos Artigos de Walcheren (1693).

Entre os teólogos, também, não havia pleno acordo. Alguns criam que, embora fosse adequado dizer que o sacrifício dc Cristo teria sido suficiente para todos se Deus quisesse que ele fosse eficaz para todos, é menos que correto dizer que ele foi suficiente para todos, pois, se Cristo não morreu por todos eficazmente, então ele não o faria suficientemente para todos. Assim, se as pessoas falavam nesses termos, elas ocasionaram más interpretações e deram origem à perigosa distinção entre vontade "antecedente" e vontade "consequente", entre graça "suficiente" e graça "eficaz".[115] Mas outros, ecoando Agostinho e os escolásticos, diziam que Cristo tinha morrido e feito satisfação "suficientemente" por todos e "eficazmente" somente pelos eleitos.[116] No Sínodo de Dort, os delegados estrangeiros falaram tão amplamente quanto possível sobre o mérito c a suficiência do sacrifício dc Cristo. Os teólogos ingleses chegaram a afirmar que Cristo, em certo sentido, tinha morrido por todos: "Cristo, de tal forma, morreu por todos que todas as pessoas e indivíduos, com fé mediadora, podem obter remissão dc pecados e vida eterna em virtude de seu resgate (ávriÀDipov)".[7] Na Inglaterra,

---

[1] "C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* VI. 174ss.

[112] Por exemplo, a Repetitio Anhaltina; H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatorum,* 2 vols. (Leipzig: Sumptibis lulii Klinkhardti, 1840), 635, 639; *ibid., (Conf. sigism.),* 650, 651; *ibid., (Lips.),* 662; *ibid., (Thorun),* 674; E. F. K. Miiller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Deichert, 1903), 835ss.

[1-3] C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* VI, 136.

[4] "E. F. K. Miiller, *Die Bekenntnisschriften.* In. 560, 562, 563, 619, 644, 865.

[5] "Assim Beza, Piscator, Twisse, Voetius e outros; *cf.* G. Voetius, *Select disp.,* II, 251ss.; C. Vitringa, *Doctr Christ.,* VII, 31; W. Cunningham, *Histórical Theology,* 3ª. Ed., 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1870), II, 332.

[6] "J. Calvino, *Commentary,* sobre Uoão 2.2; H. Alting, *Theologia problemática nova* (Amsterdã: J. Jansson, 1662), 174; S. Maresius, *Syst.* X, 31; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* XIV, q. 14; P. van Mastricht, *Theologia,* V, 18,21, 39; B. de Moor, *Comm. Theol.,* III, 1035-75.

[117] *Acta,* Sínodo Nacional de Dort (1620), Judicia, 79.

contra a escola rigorosamente reformada deTwisse, Ruthcrford, Gillespie, Goodwin e outros, houve um grupo moderado representado por Davenant, Calamy, Arrowsmith, Scamn e outros, especialmente Richard Baxter."[8] Sua posição se harmonizava completamente cm substância com a dos teólogos franceses Cameron, Testard, Amyraut e outros. Houve um decreto antecedente pelo qual Cristo, condicionalmente, satisfez por todos, com a condição da fé, e outro decreto subsequente, particular, pelo qual ele teve de fazer a satisfação pelos eleitos aos quais, no tempo, também concederia fé e infalivelmente levaria à salvação."[9]

Na igreja escocesa, a doutrina da satisfação particular repetidamente emergiu em conexão com a oferta universal da graça. Ela foi até mesmo, em parte, responsável pela secessão dos Erskine, cm 1733. Para evitar a escola neonomiana, que fez da fé uma condição legalista e, portanto, limitou o discurso do evangelho a certas pessoas qualificadas, os chamados Homens de Marrow (James Hog, Thomas Boston, Ralph e Ebenezcr Erskine, Alexander Moncrieff e outros), ensinaram[120] que o sacrifício de Cristo possuía uma "suficiência legal, federal" para todos os seres humanos, e basearam a oferta universal da graça nessa suficiência. Eles defendiam a proposição de que toda pessoa pode crer em Cristo, pois Deus o deu ao mundo em sua totalidade. Todos podem ser informados de que há boas novas, que "Cristo está morto" por eles. Essa expressão, lembre-se, foi distinguida da outra, que diz que "Cristo morreu por eles". Não se pode e não se deve dizer a segunda expressão, pois não se sabe se ela é verdadeira. No entanto, pode-se dizer que "Cristo" está morto "por eles", isto é, que um Salvador foi providenciado para eles; há um Cristo crucificado para eles. E, para fundamentar essa oferta universal da graça, recorreram a Mateus 22.14; 28.19; João 3.16 e outros. Õ diretor Hadow, de St. Andrews, veementemente se opôs a esses Homens de Marrow, mas Boston e seus seguidores firmaram sua posição e tentaram resolver o problema de uma expiação limitada e um chamado universal pelo modo acima mencionado. Outros, porém, não podiam concordar com essa posição intermediária e fizeram uma distinção entre uma graça universal c uma graça particular no evangelho, entre uma aliança externa e uma aliança interna. A partir de James dc Brea, que morreu cm 1698, surgiu, em 1722 e 1749, um tratado cm duas partes intitulado *On Justiffirig Faith,* que era amyraldista c recomendado por Thomas Mair, um dos pregadores dos Antiburghers. Dc fato, Thomas Mair foi deposto em 1757, e Adam Gib escreveu um tratado que foi considerado a melhor resposta inglesa ao amyraldismo, mas

"[5]Richard Baxter (1615-91) publicou seu *Universal Redemplion of h&inkind by lhe Lord Jesus Christ* e, assim, conlribuiu substancialmente para a introdução do amyraldismo na Inglaterra. Seu contemporâneo, Isaac Barrow (1630-77), autor de *The OoaHke of Universal Ralimption Âsserted and Explained,* havia se comprometido com o arminianismo (Ver W. Cunningham, *Hist. Theol.,* II, 328). Em oposição ao seu universalismo hipotético, objetou-se que, se Cristo morreu por todos com a condição da fé, ele não pode ter morrido pelas crianças que nunca puderam crer efetivamente. *Cf.* B. B. Warfteld, "The Making of the Westminster Confession, and Especially of Its Chapter on the Decree of God", *Presbyterian and Reformed Review* 12 (1901): 226-83.

[9]*Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 368-72 (#239); C. Vitringa,*Doctr. Christ.,* VI, 138ss.

[120] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 191 (#57); e, também, um artigo sobre a controvérsia Marrow no *Princeton Theological Review* (1906): 331-35.

o curso da época tomou um viés liberal e, às vezes, até mesmo toda a doutrina da satisfação era contestada.[121]

No século 19, o alcance da expiação foi novamente submetido a uma longa controvérsia. Em 1820, o Sínodo Unido Associado da Igreja da Secessão fez uma declaração na qual a satisfação universal foi condenada. Ao mesmo tempo, ele afirmou que o sacrifício de Cristo era suficiente para todos e inseriu todos cm um "estado salvável". À direita e à esquerda houve objeções a essa declaração. Alguns negaram que todos "tinham direito" a Cristo e rejeitaram a expiação universal em qualquer sentido, como fez, por exemplo, Palacmori, em suas "Cartas sobre Theron e Aspásio, Symington e Haldane". Outros, como William Pringle, John McLcod Campbell, James Morison, Robcrt Morison, A. C. Rutherford e John Guthrie, se confessaram firmes proponentes da expiação universal. Em 1831, Campbell, um pregador de Row, foi condenado e deposto pelo sínodo por causa dc suas posições heterodoxas. Ele ensinava que "Deus ama todo filho de Adão com um amor cuja medida deve ser vista nas agonias de Cristo" e que "a pessoa que sabe que Cristo morreu por todo filho dc Adão é a pessoa que está em condição dc dizer a todo ser humano: há paz com você, paz entre você e Deus". Ele cria que a Escritura ensina com total clareza que "Cristo morreu por todos os homens, que a propiciação que ele fez pelo pecado foi feita por todos os pecados da humanidade" e desenvolveu um par dc argumentos singulares para essa posição. Em primeiro lugar, comentou que Cristo foi obedientemente perfeito a toda a lei dc Deus, portanto, também ao mandamento dc amar ao próximo como a si mesmo. Ora, o próprio Cristo nos ensinou que nosso próximo é não um concidadão específico, mas os seres humanos em geral, pessoas que precisam de nosso amor e, assim, Cristo amou perfeitamente seu próximo não apenas com palavras, mas também com atos, em sua vida e cm sua morte.

Segundo, o Pai entregou todojulgamento ao Filho porque ele é o Filho do Homem. Seu jluizado, portanto, se baseia em sua mediação. Assim, se Cristo deve ser juiz sobre todas as pessoas, sua obra mediatorial também deve se estender a todas elas. E, terceiro, para ele, a negação da universalidade da expiação parecia uma negação do amor e da graça de Deus. No entanto, no processo, ele novamente teve de cnfraqucccr internamente essa obra mediatorial, pois, se ela consiste no fato dc que Cristo adquiriu algo para todos, então isso, de fato, veio a ser um "estado salvável", "um estado de perdoabilidade no qual a morte expiatória de Cristo tem necessária e incondicionalmente colocado cada pecador da humanidade. Depois dc sua deposição, porém, Campbell continuou a pregar. Posteriormente, ele foi até mesmo reabilitado em um círculo mais amplo, recebeu, em 1868, o grau dc Doutor em Divindade da Universidade de Glasgow e exerceu grande influência por meio de sua obra *The Naíure of the Atonement,* citada cima. James Morison, ministro da Igreja Unida da Secessão, em Kilmarnock, 1841, foi condenado e deposto por causa dc sua doutrina da expiação universal, e, como resultado, surgiu a Igreja Morisoniana, que, cm 1897, se uniu aos independentes. Finalmente, os dois

[151] *M. Gill, *Pradical Essay on lhe Dearh of Chrisl* (1786).

professores, Balmcr e Brown, também foram acusados por Marshall, mas foram absolvidos cm 1845 pelo sínodo.[122] Dessa época cm diante, houve muita reação contra a doutrina reformada da expiação limitada e a situação está sendo agora descrita da seguinte forma: "De fato, a limitação calvinista é pouco ouvida agora na Grã-Bretanha, exceto entre alguns dos evangélicos na Igreja da Inglaterra e alguns batistas. E poucos, agora, a classificariam como uma questão importante. A controvérsia adormeceu".[123] E da mesma forma aconteceu cm quase todos os países. Primeiro, a doutrina da satisfação particular [expiação limitada] foi enfraquecida conforme Grotius e Amyraut, e, depois, foi totalmente rejeitada: na Inglaterra, Daniel Whitby (contra quem Jonathan Edwards agiu);[124] na América, pelos edwardianos ou teólogos da Nova Inglaterra: Bellamy, Hopkins, Emmons e outros;[125] na Alemanha, por P. Volckmann e outros;[126] e, na Holanda, por Venema.[127] Presentemente, ela foi quase universalmente abandonada[128] e ainda é defendida somente por uns poucos.[129] Em anos recentes, ela novamente recebeu algum apoio de Ritschl, segundo o qual o correlativo do sacrifício de Cristo não é o indivíduo, nem todas as pessoas individualmente, mas especificamcntc a igreja como um todo. Somente ela possui ajlUBMificação c o pleno perdão de pecados; na Escritura, ela é sempre apresentada como o objeto dos efeitos e influências que têm sua orígem em Cristo.

## 0 DESAFIO DO UNIVERSALISMO[130]

[406] Nessa importante controvérsia a respeito do valor do sacrifício de Cristo, há muita conformidade substancial, pois, por um lado, todos os discutidores concordam que, de fato, não todos, mas apenas umas pessoas - sejam poucas ou muitas - recebem os benefícios dc Cristo. Por outro lado, todos reconhecem que

---

[122] Ver W. Cunningham, *Hist. Theol.,* II, 323ss.; J. Walker, *The Theology and Theologians of Scotland,* 2a. ed. (Edimburgo: T&T Clark, 18X8), 79ss.; A. Robertson, *Hisloiy cf the AtonemenI Controversy in Connexion witlfi the Secession Church from Its Origin to the Present Time* (Edimburgo: Oliphant, 1846); H. F. Henderson, *The Religioits Controversies of Scotland* (Hdimburgo: T&T Clark, 1905).

[123] R. Mackintosh, "Universalism", *DC.* li, 785.

[124] j. Riddcrbos, *De Theologie van Jonathan Edwards* ('s Gravenhage: J. A. Ncdcrbragt, 1907), 9, 59ss.

[125] *Ibid.,* 321ss.

[126] W. Gass, "Barckhausen und die allgemeine gnade", *PRE',* II, 94-98.

[127] C. Vitringa, *Doctr Chrisfi* VI, 144; A. Ypey, *Geschiedenis van de Kristlijke Kerk, 15* vols. (Utrecht: W. van Izcrworst, 1797-1815), VII, 133ss.

[128] Também por J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §111, 6; J. I. Doedes, *De Leer der Zaligheid* (Utrecht: Kemink, 1876), no. 66; *idem, De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Haidelbergsche Catechismus* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-81), 176; J. H. A. Fjbrard, *ChristNábtte Dogmatik,* 2a. ed., 2 vols. (Konigsberg: A. W. Unzer, 1862-63), §430.

[129] Charles Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's sons, 1888), II, 544-62; A. A. Hodge, *Atonement,* 347-429; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* II, 464-80; W. Cunningham, *Hist. theol.,* II, 323-70; R. S. Caiidlish, *The Atonement: ItsSReality, ; Completeness, and Extent* (Londres: T. Nelson & Sons, 1861); H. Martin, *The Atonement: In Its Relations to the Covenant, the Priesthood, the Intercession of Our Lord* (Londres: James Nisbet, 1870; reimpressão, Edimburgo: Knox Press, 1976); A. Kuyper, *Dal de Genade Particulier Is* (Kampen: Kok, 1906 [1884J).

[130] Nota do organizador: Por causa da clareza, é importante observar que Bavinck, aqui, usa o termo "universalismo/universalista" não para se referirá salvação universal (ãiT0Kaxa0Ta0L<;, "restauração"; sobre isso, Ver *Reformed Dogmatics,* IV, #578-79), mas apenas ao alcance da expiação.

o sacrifício dc Cristo, como tal, seria completamente suficiente para levar não apenas algumas, mas todas as pessoas, a participarem do perdão dc pecados e da vida eterna. Na prática, portanto, esses universalistas estão todos comprometidos com a particularidade da graça e todos os particularistas, sem exceção, confessam a universalidade do sacrifício dc Cristo no que se refere ao seu valor intrínseco. Até mesmo aqueles que objetam à formulação de que Cristo morreu "suficientemente" por todos e "eficazmente" pelos eleitos ainda reconhcccm plenamente que a *substância* do mérito dc Cristo é completamente suficiente para a expiação dos pecados de todas as pessoas. O que eles afirmam é somente que a *forma* do mérito dc Cristo, considerada não em isolamento, mas tendo cm vista os réprobos, pode ser chamada de "não eficaz", mas também dc "não suficiente".[131] Portanto, a diferença se refere somente à questão dc se era vontade e *intento* dc Deus que Cristo fizesse seu sacrifício pelos pecados de todas as pessoas sem exceção ou somente pelos pecados daqueles que o Pai lhe deu.'[32] Quando é apresentada dessa forma, a questão dificilmente deixa margem a dúvida, pois, em primeiro lugar, a Escritura, consistentemente, associa o sacrifício de Cristo à igreja, quer ela seja descrita pela palavra "muitos" (Is 53.11-12; Mt 20.28; 26.28; Rm 5.15, 19; Hb 2.10; 9.28), por "seu povo" (Mt 1.21; Tt 2.14; Hb 2.17; 7.27; 13.12), por "suas ovelhas" (Jo 10.11, 15, 26s.; Hb 13.20), por "seus irmãos' (Hb 2.11), pelos "filhos de Deus" (Jo 11.52; Hb 2.13-15), por "aqueles que o Pai lhe deu" (Jo 6.37, 39,44; 17.2,9, 24), por "sua igreja" (At 20.28; Ef 5.25), por "seu corpo" (Ef 5.23), ou também por "nós" como crentes (Rm 5.9; 8.32; ICo 5.7; Ef 1.7; 2.18; 3.12; Cl 1.14; Tt 2.14; Hb 4.14-16; 7.26; 8.1; 9.14; 10.15; Uo 4.10; IPe 3.18; 2Pe 1.3; Ap 1.5-6; 5.9-10; *etc.).* Ritschl corretamente chamou novamente atenção para esse ponto. Embora seja verdade que ele tenha sido levado a isso por razões muito diferentes, o fato em si é certo. Na Escritura, não todas as pessoas individualmente, mas a comunhão dos crentes é o "correlato de todas as operações relacionadas à morte sacrificial dc Cristo".[133] As razões de Ritschl, porém, diferem das razões dos reformados. Estes diziam: "Não todos, mas a igreja dos eleitos"; Ritschl diz: "Não os crentes individualmente, mas a igreja", e, assim, tenta remover da Escritura a "união mística", a comunhão individual que os crentes desfrutam com Cristo. Contudo, na matéria cm si, há acordo.

Contra esse claro e consistente ensino da Escritura, os poucos textos aos quais os universalistas recorrem têm pouco peso. O vocábulo "todos", em Isaías 53.6; Romanos 5.18; 1 Coríntios 15.22; 2 Coríntios 5.15; Hebreus 2.9 (cf 10) ou não provam nada ou provam muito mais do que os universalistas afirmam e ajudam a apoiar a doutrina dc Orígcnes sobre a restituição de todas as coisas. Os próprios universalistas, portanto, são obrigados a restringir a palavra "todos" nessas passagens. De maior peso são textos como Ezequiel 18.23; 33,11; João 1.29; 3.16; 4.42; 1 Timóteo 2.4,6; Tito 2.11; Hebreus 2.9; 2 Pedro 3.9; 1 João 2.2; 4.14, onde

[131] G. Voetius, *Selecl. disp.,* II, 254.

[132] W. Cunningham, *Theol.,* II, 334.

[1,3] A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versõhnung,* II², 216.

a vontade de Deus ou o sacrifício dc Cristo é associado à salvação de todos ou do mundo. Nenhum desses textos é incompatível com as afirmações citadas acima que limitam à igreja os benefícios dc Cristo. O Novo Testamento, afinal, é uma dispensação muito diferente da dispensação da antiga aliança. O evangelho não é restrito a um povo, mas deve ser pregado a todas as criaturas (Mt 28.19). Não há acepção de pessoas em Deus e não há mais qualquer distinção entre gentios e judeus (At 10.34-35; Rm 3.29; 10.11-13). De fato, mesmo que, em Isaías 53.11-12; Mateus 20.28; 26.28; Romanos 5.15, 19; Hebreus 2.10; 9.28, não se faça menção dos "muitos" pelos quais Cristo morreu, isso não está baseado no contraste que geralmente se entende no texto posteriormente, isto é, que não todos, mas apenas muitos serão salvos. A ideia da qual surge a referência aos "muitos", porém, ć muito diferente: Cristo não morreu por uns poucos, mas por *muitos,* por uma grande multidão. Ele deu sua vida como resgate por muitos, derramou seu sangue por muitos e fará com que muitos sejam justos. Não é um punhado, mas muitos, que, pela obediência de um homem, serão feitosjustos [Rm 5.19]. A Escritura não teme que pessoas *demais* sejam salvas. Portanto, com base nessa mesma consideração, ela diz que Deus não tem prazer na morte do ímpio e que ele quer que todos os seres humanos se arrependam e sejam salvos, que Cristo é a expiação do mundo e deu sua vida pelo mundo e que o evangelho deve ser pregado a todas as criaturas. Mas, quando os universalistas deduzem disso que a expiação é completamente universal, eles se metem em dificuldades tanto com a Escritura quanto com a realidade, pois ambas parecem competir entre si no ensino de que não todos, mas apenas muitos aprendem do evangelho e alcançam arrependimento genuíno. Em todas essas passagens, portanto, encontramos não a "vontade do beneplácito dc Deus", que é desconhecida a nós c não pode nem deve ser a norma de nossa conduta, nem uma "vontade antecedente", que é anterior à decisão dc nossa vontade e orientada a ela, mas a "vontade revelada", que nos diz por qual padrão devemos nos conduzir na nova aliança. Ela nos dá o direito e coloca sobre nós a obrigação de levar o evangelho a todas as pessoas sem exceção. Para a oferta universal da graça, não precisamos dc outro fundamento além dessa vontade claramente revelada de Deus. Não precisamos mais saber especificamente por quem Cristo morreu do que precisamos saber, especificamente, quem foi ordenado à vida eterna. O chamado, dc fato, se apoia em uma base particular, pois pertence à aliança e procede dela, mas é dirigido - em harmonia com a vontade revelada dc Deus e com o valor inerentemente todo suficiente do sacrifício dc Cristo - também àqueles que estão fora da aliança para que eles também sejam incorporados nessa aliança e, em fé, recebam a evidência de sua eleição.[134]

[134] *Cf* H. Bavinck. *Reformed Dogmatics,* II,. 240-45 (#290). Enquanto, no passado, as pessoas queriam fazer de Jesus um universalista que estava acima de todas as restrições judaicas, hoje em dia muitos tentam empurrá-lo de volta à posição particularista dc seus companheiros judeus. Harnack. por exemplo, diz que, embora a missão aos gentios posteriormente brotasse do evangelho, ela está totalmente fora do horizonte de Jesus. Ele, portanto, não pode ter dado qualquer instrução para se iniciar uma missão aos gentios. Embora os evangelhos contenham essa instrução, ela não é autêntica e não pertence à tradição mais antiga. *Cf* A. Von. Harnack, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries,* 2 vols. (Nova York: Williams & Norgate, 1904-5), 36ss.

Em segundo lugar, a Escritura sugere que o sacrifício e a intercessão dc Cristo, portanto também a aquisição e aplicação da salvação, estão inseparavelmente unidas. O sacrifício éa base para a intercessão de Cristo; o alcance desta, portanto, vai até onde vai o alcance daquele. Limborch, portanto, reconhece que "a intercessão não é um ato distinto do sacrifício em si e por si mesmo porque ela é realizada no céu".[135] Se, então, a intercessão é particular, como dc fato é (Jo 17.9, 24; Rm 8.34; Hb 7.25; Uo 2.1, 2), assim também é o sacrifício. Limborch, opondo-se a essa posição, de fato, cita Lucas 23.34,[136] mas Jesus ora, aqui, não pela salvação de seus inimigos, mas apenas para que não lhes seja imputado o crime terrível que eles, em sua ignorância, estavam cometendo quando crucificaram o Messias. Há similaridade e conexão inseparável entre a aquisição e a aplicação da salvação. Todos os benefícios da aliança da graça estão ligados (Rm 8.28-34) e encontram seu fundamento na morte de Cristo (Rm 5.8-11). A expiação em Cristo traz consigo a salvação e a bem-aventurança, pois Cristo é o cabeça e os crentes são seu corpo, um corpo que recebe dele seu crescimento (Ef 4.16; Cl 2.19). Ele é a pedra angular, e nós somos o edifício (Ef 2.20, 21). Ele é o primogênito e nós somos seus irmãos (Rm 8.29). Os crentes, portanto, objetivamente morreram, foram crucificados, sepultados, ressuscitados e se assentam no céu com ele e nele. Isso significa que a igreja não é um agregado acidental e arbitrário de indivíduos que pode dc forma igualmente fácil ser menor ou maior, mas forma com ele um todo orgânico que está incluído nele como o segundo Adão, assim como toda a humanidade surge a partir do primeiro Adão.[137] A aplicação da salvação deve, portanto, ter o mesmo alcance de sua aquisição. A aplicação está compreendida na aquisição e é seu desenvolvimento necessário.

Isso, por essa razão, é verdadeiro pela natureza do caso. Se Jesus, verdadeiramente, é o Salvador, ele também deve *realmente* salvar seu povo, não potencialmente, mas realmente e dc fato, completa e eternamente. E isso, realmente, constitui o núcleo da diferença entre os proponentes e os oponentes da satisfação particular (expiação). Essa diferença é definida incorretamente ou pelo menos de forma muito incompleta quando é formulada exclusivamente na questão de se Cristo morreu e fez satisfação por todos os seres humanos ou somente pelos eleitos. Não é assim que a diferença é tratada no capítulo dois dos Cânones dc Dort. A questão real se refere ao valor e ao poder do sacrifício dc Cristo, à natureza da obra de salvação. Salvar, diziam os reformados, é salvar verdadeiramente, completamente, por toda a eternidade. A salvação flui naturalmente do amor do Pai e da graça do Filho. Aqueles que Deus ama e pelos quais Cristo fez satisfação são salvos com certeza. Temos de fazer uma escolha: ou Deus amou todas as pessoas e Cristo fez satisfação por todas - nesse caso, todos, sem exceção, serão salvos - ou a Escritura e a experiência testificam que esse não é o caso. Nessas

[135] P. van Limborch, *Theoi. Christ.,* III, 19, 11.

[136] *Ibid.,* IV, 4, 7.

[137] R. Rolhe, *Theologische Elhik,* 2ª. Ed. Rcv., 5 vols. (Witcmberg: Zimmerman, 1867-71), I, 501.

circunstâncias, então, não se pode nem se deve dizer que Deus amou todas as pessoas, pelo menos não com esse amor especial com o qual conduz os eleitos à salvação, nem que Cristo morreu e fez satisfação por todos, mesmo que sua morte, indiretamente, produza algum benefício para todos. E, assim, chegaram à confissão: "este foi o conselho soberano e a vontade absolutamente livre e o propósito de Deus Pai, que a eficácia vivificadora e salvadora da morte preciosa dc seu filho se estendesse a todos os eleitos, para conceder somente a eles o dom da fé justificadora, conduzindo-os, assim, *infalivelmente,* à salvação; em outras palavras, foi da vontade dc Deus que Cristo, pelo sangue da cruz, com o qual confirmou a nova aliança, redimisse *efetivamente,* dentre todos os povos, tribos, línguas e nações, todos aqueles que, e somente aqueles que, desde a eternidade, foram escolhidos para a salvação e dados a ele pelo Pai".[138]

Eles, portanto, tomaram uma posição vigorosa contra os universalistas, não, cm primeiro lugar, porque estes faziam com que a expiação fosse aplicável a todos, mas preeminentemente porque, falando assim, começaram a desenvolver uma interpretação muito diferente da obra de salvação e fizeram menos do que justiça ao nome de Jesus. Na lógica, há uma regra: "Quanto maior a extensão, mais fraca é sua compreensão" *(quo maior extensio, minor comprehensio*) e essa regra, que se aplica cm várias áreas, também é aplicável aqui. Aparentemente, honrando a obra de Cristo, os proponentes da expiação universal começaram a cnfraquccê-la, diminuí-la e limitá-la, pois, se Cristo fez satisfação por todos, então a aquisição da salvação não implica necessariamente sua aplicação, a menos que se aceite a ideia de Orígenes de que, um dia, todos os seres humanos serão realmente salvos.[139] Mas isso não é o que dizem os proponentes da expiação universal. Assim como os reformados, eles admitiram que muitas pessoas, dentro e fora do círculo no qual o evangelho foi e é proclamado, são perdidas. Portanto, a aplicação da salvação foi separada de sua aquisição, tornando-se uma adição acidental, não uma implicação lógica e natural. Deus, portanto, ordenou seu Filho à morte na cruz sem um plano definido para salvar alguém sem falta. Cristo, por meio de sua morte, não assegurou a salvação de ninguém com certeza. Na análise final, a aplicação da salvação dependia totalmente do livre-arbítrio das pessoas. Isso deveria aumentar a obra de Cristo, torná-la frutífera e fazer com que ela se tornasse realidade. Em outras palavras, só o que resta para Cristo realizar não é a realidade, mas a possibilidade de salvação, não reconciliação real, mas reconciabilidade potencial, o "estado salvável". Cristo apenas assegurou para Deus a possibilidade de entrar em uma aliança de graça conosco, isto é, dc nos conceder o perdão dc pecados e a vida eterna, se nós crermos. A parte mais importante da obra de salvação, que realmente efetua a salvação, ainda é deixada por nossa conta. Cristo não estabclcccu a aliança da graça em si, em seu sangue, não perdoou realmente os pecados de seu povo,

---

[138] *Cânones de DORT,* II, 8. *Cf* também a *Confissão de Westminster,* VIII, 8; III, 6; E. F. K. Müller, Die *Bekenntnisschriften,í* 552, 563.

[139] Assim Schleiermacher, Scholten e vários outros. *Cf* William Hastic, *The Theology of the Reformed Church in Its Fundamental Principies* (Edimburgo: T&T Clark, 1904), 277ss.

apenas tornou conhecido que, da parte de Deus, não havia objeção a fazer uma aliança conosco e em perdoar nossos pecados *se* e *depois* que nós, de nossa parte, crermos. Realmente, portanto, Cristo não assegurou nada para nós. Ele apenas assegurou para Deus a possibilidade de nos perdoar quando cumprirmos os mandamentos do evangelho.[140]

Os universalistas tendem, portanto, a diminuir o valor e o poder da obra de Cristo. Aquilo que ganham em quantidade - e isso apenas aparentemente - perdem em qualidade. Roma ensina que os pecados cometidos antes do batismo, que, via de regra, significa o pecado original, são perdoados no batismo. O que permanece depois do batismo, porém, é o *desejo* (concupiscência), que não é pecado em si mesmo, mas se torna uma ocasião para pecar. Os pecados, então, cometidos são perdoados no sacramento da penitência, no que se refere à culpa e à punição eterna, mas a punição temporal permanece sobre as pessoas, seja neste mundo ou no purgatório.[141] Os remonstrantes diziam que Deus, por meio da morte dc Cristo, de tal forma reconciliou os pecadores consigo "que por meio e por causa dc seu próprio resgate (Àúipov) e sacrifício, desejou retornar a eles em graça c abrir-lhes o porto da salvação eterna e o caminho da imortalidade".[142] Os quakers diziam que a obra dc Cristo consiste em oferecer reconciliação conosco e em tornar Deus disposto a perdoar.[143] Todos os que ensinam a salvação universal chegam às mesmas conclusões.[144] O centro de gravidade foi mudado dc Cristo para o cristão. A fé é a verdadeira reconciliação com Deus.[145]

Os reformados, porém, tinham uma opinião diferente. "A expiação vicária" não é uma "quantidade pronta", mas um princípio operativo e inclui fundamentalmente todo o empreendimento dc recriação. A obra dc Cristo só terminará quando ele entregar o reino ao Pai (ICo 15.24). Em vez de abrir a possibilidade de sermos salvos, ele perpetuamente salva os pecadores com base no sacrifício que realizou na cruz. Ele é o Salvador porque não somente morreu por nossos pecados, mas ressuscitou dos mortos, subiu ao céu e agora, como Senhor exaltado, intercede por sua igreja. Ele se santificou para que os seus também fossem santificados na verdade (Jo 17.19). Ele se entregou pela igreja para que pudesse santificá-la e apresentá-la a si mesmo com esplendor (Ef 5.25-27). Cristo e sua igreja têm uma única origem, que é Deus (Hb 2.11) e são, por assim dizer, um Cristo (ICo 12.12). Em Cristo e com Cristo, Deus dá aos crentes tudo de que

---

'•"Cânones de Dort, II, "Rejeição de Erros".

""Concilio de Trento, VI, 30; XIV, 8, 9, cânones 12-14.

[142]*Corif rem,,* VIII, 9.

[143] *R. Barclay, *Verantwoording van de ware Christ Godg.* (1757), 153.

[144] Isso fica claramente evidente no artigo de R. Liebe, "Über die Liebe Gottes", *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* (1909): 347-405. A apreensão universal do amor de Deus, embora seja aplicada a todos os seres humanos no mesmo grau, fez de Deus um ser demasiadamente aconchegante e privou seu amor de seu poder (um amorpei/7-*bourgeouis,* contra o qual Nietzsche corretamente se lançou violentamente). Ele é promovido pela igreja nacional, mas está em desarmonia com a experiência cristã e toda a realidade. Liebe, portanto, novamente quer distinguir entre um amor de Deus universal e um particular (individual), dois amores que ele» então, passa a associar de forma evolucionista em vez dejKuaapô-los dualisticamenfe. Ver também as discussões desse artigo por Herrmann e Pauli nas duas edições seguintes.

[145] R. B. Kübel, *Über den Unterschied,* 135ss.

precisam (Rm 8.32s.; Ef 1.3-4; 2Pe 1.3). A eleição cm Cristo leva consigo todas as bênçãos: adoção de filhos, redenção por meio dc seu sangue (Ef 1.3ss.), o dom do Espírito Santo (ICo 12.3), fé (Fp 1.29), arrependimento (At 5.31; 11.18; 2Tm 2.25), um novo coração c um novo espírito (Jr 31.33-34; Ez 36.25-27; Hb 8.8-12; 10.16).[146]

Aínda se deve acrescentar, cm terceiro lugar, que o universalismo leva a todos os tipos dc posições falsas. Ele introduz separação entre as três pessoas do Ser divino, pois o Pai deseja a salvação de todos, Cristo fez satisfação por todos e o Espírito Santo restringe o dom da fé e da salvação a uns poucos. Ele introduz conflito entre o propósito dc Deus, que deseja a salvação dc todos, e a vontade e o poder de Deus, que, realmente, ou não deseja ou não pode conceder salvação a todos. Ele dá precedência à pessoa e obra de Cristo sobre a eleição e a aliança, dc forma que Cristo fica isolado desses contextos e não pode expiar vicariamente por seu povo, pois não há comunhão entre ele e nós. Ele denigre a justiça de Deus dizendo que ele faz com que o perdão e a vida sejam adquiridos por todos e, então, não os distribui a todos. Ele exalta o livre-arbítrio até o ponto em que tem o poder dc crer, para desfazer ou não a obra dc Cristo, e decidir - de fato, tem o resultado final da história do mundo cm suas mãos. Ele leva à doutrina, como os quackcrs corretamente observaram,[147] de que, se Cristo morreu por todos, então todos devem ter a oportunidade, neste mundo ou no vindouro, de aceitá-lo ou rejeitá-lo, pois seria grosseiramente injusto condenar e punir aqueles cujos pecados foram expiados somente porque não tiveram oportunidade de aceitar Cristo pela fé. Ele também chega à posição, em claro conflito com toda a Escritura, dc que o único pecado que faz com que uma pessoa se perca é o pecado da incredulidade. Todos os outros pecados, afinal, foram expiados, inclusive os do "homem da iniquidade", o Anticristo.

## A IMPORTÂNCIA UNIVERSAL DA EXPIAÇÃO PARTICULAR

[407] Embora a expiação vicária como a aquisição da salvação em sua totalidade não possa, portanto, ser expandida para incluir todas as pessoas individualmente, isso não significa que ela não tenha importância para aqueles que se perdem. Entre a igreja e o mundo há, nesse ponto, não apenas separação, mas contraste. Não é o caso que Cristo tenha adquirido tudo para os primeiros e nada para os últimos. Ao rejeitar o universalismo, não se pode esquecer que o mérito de Cristo tem seus limites até mesmo para a igreja e seu valor e importância para o mundo. Em primeiro lugar, deve-se lembrar,

[146] Além dos Cânones de Dorle, *cf* lambém os professores de Leiden in Censura; *Confi RUM.,* VIII, 9; *J.* Trigland, *Antapologia* (Amsterdã: Joannam Janssonium *[ET. AL.],* c. 16; P. van Mastricht, *Theologia, V,* 18, 42; G. Voetius, *Seteei disp.,* II, 9, 269; V. 270; H. Witsius, *Oeconomy of lhe Covenanls,* II, 7; *idem, Miscellaneorum sacrorum,* 3a. ed., 2 vols. (Herborn: lohannis Nicolai Andreae, 1712), II, 781; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* 301ss.; B. de Moor, *Comm theol-,* 111, lÓ86ss.; W. Cunningham, *Hist. theol,* II, 301ss.; M. Schneckenburger e E. Güder, *Verleichende Darsteüung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs,* , 2 vols. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1855). II, 26.

[147] *R. Barclay, *Verantwoordingig,* 92.

que, embora Cristo seja, dc fato, o Rccriador, ele não é o Criador de todas as coisas. Assim como o Filho segue o Pai, assim tambćm a recriação pressupõe a criação, a graça pressupõe a natureza e a regeneração pressupõe o nascimento. Não incluído nos méritos de Cristo, estritamente falando, está o fato de que os eleitos nascem e vivem, recebem alimento, abrigo, vestuário e todos os tipos de benefícios naturais. *Pode*-se dizer que Deus não teria permitido que o mundo e a humanidade continuassem a existir se ele não tivesse outro e mais elevado propósito para eles. A graça comum é, dc fato, subserviente à graça especial, e, juntamente com a salvação, Deus também concede aos eleitos muitas outras bênçãos naturais (Mt 6.33; Rm 8.28, 32; ITm 4.8; 2Pe 1.3). Não obstante, é errado, com os pietistas e os morávios, apagar os limites entre a natureza e a graça, criação e redenção, e colocar Cristo no lugar do Pai, no trono do universo. Nem mesmo a eleição e a aliança da graça, pressupondo os objetos de uma e os participantes de outra, foram adquiridos por Cristo, mas precedem seus méritos. Com sua criação, o Pai lança o fundamento para a obra de recriação e conduz a ela. Com sua obra, por outro lado, o Filho retorna profundamente - até onde o pecado alcança - à obra dc criação. Não obstante, as duas obras são distintas e não devem ser confundidas.[148]

Em segundo lugar, Cristo, para cada um dos seus, não adquiriu a mesma coisa. Há diversidade entre os crentes antes que cheguem à fé, diferença de gênero, idade, classe, categoria, caráter, capacitação e assim por diante, e também na medida e grau de impiedade e corrupção. E, quando, chegam à fé, há diversidade na graça dada a eles. A graça é dada a cada um segundo a proporção do dom dc Cristo (Rm 12.3; ICo 12.11; Ef 3.7; 4.7). A diversidade natural entre as pessoas, embora seja purificada pela graça, não é apagada. Por meio da diversidade dc dons espirituais, ela é até mesmo aumentada, pois o corpo de Cristo consiste de muitos membros para que seja um. organismo, criação e obra-prima do próprio Deus.

Terceiro, embora a igreja não pertença ao mundo, ela está nele. Ela vive e se move dentro deste mundo e está ligada a ele dc várias formas diferentes. Os crentes são trazidos para ela vindos dc toda a raça humana, e, inversamente, há muito joio entre o trigo; há ramos da vinha que não produzem fruto e devem ser cortados. Quando Cristo veio assumir o lugar dos seus, portanto, ele teve de assumir a carne e o sangue que são comuns a todas as pessoas. Por meio de sua encarnação, ele honrou toda a raça humana; segundo a carne, ele é o irmão de todos os membros da família humana. E também sua obra tem valor para todos, até mesmo para aqueles que não creram e nunca crerão nele, pois, embora seja verdade que Cristo, estritamente falando, não adquiriu a vida natural por meio dc seu sofrimento e morte, a raça humana foi poupada devido ao fato de que Cristo viria salvá-la. Cristo não é o cabeça dc todos os seres humanos, nem o profeta, sacerdote e rei de todos, pois é o cabeça da igreja e foi ungido rei sobre Sião. Apesar disso, todos os seres humanos devem muito a Cristo. A luz brilha

[14K]G. Voetius, *Selecldisp.*, II, 271-73.

nas trevas e ilumina toda pessoa que vem ao mundo. O mundo foi feito por meio dele e continua assim, embora não o reconheça. Também como o Cristo, ele dá aos incrédulos muitos benefícios: o chamado ao evangelho, a advertência ao arrependimento, fé histórica, uma vida virtuosa, uma variedade de dons c poderes, ofícios e ministérios dentro da igreja, tais como, por exemplo, até mesmo o ofício dc apóstolo no caso dc Judas. "Sem Jesus Cristo, o mundo não existiria, pois seria necessariamente destruído ou seria um inferno" (Pascal). Até mesmo pendurado sobre a cruz ele ainda ora pelo perdão do pecado terrível que estava sendo cometido pelosjudcus naquele momento.[149]

Quarto, a obra de Cristo se estende também ao mundo das criaturas irracionais. Não se pode, com Orígenes, dizer que Cristo sofreu um pouco por elas e mereceu algo para elas. Entretanto, quando Cristo se fez pecado e suportou o pecado do mundo, ele também anulou o pecado com todas as suas consequências. A libertação do mundo criado da escravidão da decadência, a glorificação da criação e a renovação do céu e da terra - tudo isso é o fruto da cruz de Cristo (Rm 8.19ss.).[150]

Quinto, também os anjos no céu tiram proveito da obra de Cristo. Não há fundamento suficiente para a afirmação dc que Cristo obteve para eles perseverança e glória, embora muitos teólogos, recorrendo a Jó 4.18; 15.15; Efésios 1.10; Colossenses 1.20; 1 Timóteo 5.21; Hebreus 12.22-23, ensinem isso.[151] Os anjos, é claro, não precisam de Cristo como Salvador e Reconciliador. Eles são, essencialmente, diferentes dos seres humanos, que são as únicas criaturas feitas à imagem de Deus. Se Cristo tivesse dc adquirir "graça" e "glória" para eles, isso nos levaria a pensar que o Filho dc Deus teria de ter assumido uma natureza humana, ou melhor, uma natureza angélica, mesmo que a humanidade não tivesse caído.[152] Não obstante, simplesmente negar que Cristo mereceu algo para os anjos faz menos do que justiça a Efésios 1.10 e Colossenses 1.20.[153] Afirma-se claramente, afinal, que Deus reconciliou todas as coisas *(xá mvm),* isto é, não somente pessoas ou anjos, mas todas as coisas criadas, toda a criação, o universo, mais plenamente descrito como "todas as coisas nos céus e na terra", que Deus reconciliou toda a criação por meio de Cristo não para ela, mas para *ele mesmo,* rcconciliando-a e trazendo-a à unidade nele. A doutrina da restituição

---

*"Ibid.,* II, 275, 276.

*"Ibid.,* II, 264, 265.

[1,1] Agostinho, *Cons. Ev,* 35; e muitos outros com ele, Cirilo, Gregório, Bernardo, Diez, Valentia, Suarez; J. Calvino, *Commentary,* sobre Efésios 1.10 e Colossenses 1.20; A. Polanus, *Syn. theoi.,* VI, 27; J. Zanchi, *Op. theoi.,* III, 159-64; G. Bucanus, *Institutiones theologicae* (Berna: Johannes & Isaias La Preux, 1605), VI, q. 30; **Davenant, sobre Colossenses 1.20; A. Walaeus, *Synopsis purioris theologicae* (Leiden: Elzeviriana, 1652), XII, 33; *idem, Opera omnia* (Leiden: Ex officina Francisci Hackii, 1643), 1, 195.

[152] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* 11,460-63 (#265); também P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 5; III, dist. 13; T. Aquino, *Summa theoi.,* I, q. 62; III, q. 8, art. 4; D. Petavius, "De incarn.", *Op. theoi.,* XII, 10; M. Becanus, *Summa theoi Schoi,* 1, 305; J. A. Quenstedt, *Theologia,* 1, 476; J. Gerhard, *Loci theoi,* XXXI, §42; F. Gomarus, sobre Colossenses 1.20; G. Voetius, *Seleet disp.,* II, 263; H. Alting, *Theoi Probi Nova,* XII, 24; F. Turretin, *Institutes of Èlenctic Theology,* XIV, q. 3; B. de Moor, *Comm. Theoi,* II, 353; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* Ill, 26; VI, 178ss.

[153] A. Kuypcr, *De Engeler Gods* (Amsterdã: Hõveker & Wormser, 1902-4), 164ss.

de todas as coisas não encontra apoio nesses textos. Ela é repudiada ao longo de toda a Escritura e somente aqui e ali encontrou defensores na igreja cristã. Se essa doutrina for descartada, então esses dois textos só podem ser entendidos como significando que, segundo o entendimento de Paulo, os demônios e os ímpios, um dia, serão enviados ao inferno e que toda a criação será restaurada no novo céu e na nova terra com seus habitantes. Ora, essa criação como um todo, concebida organicamente, foi colocada, pelo pecado, em uma posição dc hostilidade contra Deus e internamente foi destruída e devastada. Não está implicado aqui que os anjos bons, pessoal e individualmente, precisaram de reconciliação, nem que Cristo teve dc sofrer e morrer pelas criaturas irracionais. Básica para essas passagens, porém, é a premissa de que o pecado modificou e perturbou a relação dc todas as criaturas com Deus e umas com as outras.

E isso, como sabemos, foi realmente o que aconteceu. O pecado transformou o mundo humano cm um objeto da ira dc Deus e o dividiu e destruiu internamente. A relação dos anjos com Deus foi mudada não somente porque muitos deles se tornaram apóstatas, mas também porque os anjos bons formaram somente uma parte dc todo o número de espíritos que tinham servido a Deus. Agostinho[154] e outros eram da opinião de que essa ruptura ocorrida havia sido curada pelos eleitos da raça humana e que isso constituía o significado da expiação de Cristo para a humanidade. Essa interpretação não é aceitável. Os seres humanos são genericamente distintos dos anjos e não há fundamento, na Escritura, para igualar o número de eleitos ao de anjos caídos. No entanto, é verdade que a queda de tantos anjos deve ter perturbado profundamente o organismo do mundo angélico. Assim como um exército é totalmente lançado em desordem e se torna incapaz dc lutar quando muitos oficiais e soldados abandonam as fileiras e se unem ao inimigo, assim também o mundo dos anjos, como um exército de Deus, foi danificado e se tornou inútil para o serviço de Deus. Ele perdeu sua cabeça, sua organização. E agora ele a recebe novamente na pessoa do Filho, e não somente segundo sua natureza divina, mas também em sua natureza humana, pois não meramente a relação com Deus, mas também a relação com o mundo humano, foi perturbada pelo pecado. É Cristo, portanto, que, como Senhor dos anjos e cabeça da igreja coloca os anjos e os seres humanos na relação correta com Deus e uns com os outros. Por meio de sua cruz ele restaurou o organismo da criação tanto no céu quanto na terra, e esses dois, também, novamente em conjunção. Os componentes inanimados e irracionais da criação, cm outras palavras, os próprios céus e terra, não são excluídos desse processo. Isso é simplesmente impossível porque a relação dos anjos com o céu e dos seres humanos com a terra não é mecânica, mas orgânica. Com a queda dos anjos e dos seres humanos, os céus e a terra desceram a um nível abaixo de seu estado original. Toda a criação está gemendo e sentido as dores de parto. "Toda a criação, por assim dizer, produz coletivamente uma colossal sinfonia dc gemidos" (Philippi). Todos os membros dessa criação gemem e sentem dor,

[154] Agostinho, *Enchiridion,* 61, 62.

coletivamente, em relação uns aos outros (Rm 8.22). Portanto, assim como na antiga aliança, o tabernáculo e todos os seus implementos litúrgicos eram aspergídos com sangue (Êx 24.3-8; Hb 9.21), assim também Cristo, por meio de sua cruz, reconciliou todas as coisas e adquiriu um novo céu e uma nova terra. Que toda a criação um dia será perfeita - sem mácula ou ruga - na presença dc Deus é a obra dc Cristo, o Senhor dos senhores e Rei dos reis (Hb 12.22-28).

[408] Ora, se esse é o grande projeto atribuído por Deus a Cristo, isto é, ser um Salvador no pleno sentido da palavra e executar toda a obra de recriação, percebe-se imediatamente que, para esse fim, o estado de exaltação é tão necessário quanto o estado de humilhação. Aqueles que creem que podem abandonar a ressurreição, a ascensão e o assentar-se à destra dc Deus sem danificar a fé e a vida e se contentam com a imagem histórica de Jesus, que, como a dc outros grandes homens, vive e exerce influência na história, fazem uma ideia pobre da pessoa e da obra dc Cristo. Por outro lado, é compreensível que aqueles que interpretam Jesus como nada mais que uma pessoa particularmente piedosa e sua obra como nada mais do que uma reforma cticorreligiosa considerem todo o estado dc exaltação inútil para a vida cristã c neguem e se oponham aos fatos da ressurreição e ascensão. A Escritura, porém, parte dc uma ideia muito diferente. É o Cristo crucificado, mas também ressurreto e exaltado que os apóstolos proclamam. Desse ponto de vista da exaltação de Cristo, eles descrevem sua vida terrena, seu sofrimento e sua morte. A obra que ele executa agora, como o Mediador exaltado, teve seu fundamento lançado na cruz. Em sua luta contra o pecado, o mundo e Satanás, a cruz é sua única arma. Por meio da cruz, ele triunfou na esfera da justiça sobre todos os poderes que são hostis a Deus. Entretanto, no estado de exaltação, consequentemente, ele recebeu o direito divino, a designação divina, o poder real e as prerrogativas dc executar a obra toda dc recriação, conquistar todos os seus inimigos, salvar todos aqueles que lhe foram dados e aperfeiçoar todo o reino dc Deus. Com base no único e perfeito sacrifício feito na cruz, ele, agora - dc acordo com a vontade do Pai - distribui todos os seus benefícios. Esses benefícios não são efeitos secundáriosfísicos ou mágicos de sua vida e morte terrenas: a história do reino dc Deus não é um processo evolutivo. É o Cristo vivo e exaltado, assentado à destra de Deus, que deliberadamente e com autoridade distribui todos esses benefícios, reúne seus eleitos, vence seus inimigos e dirige a história cm direção ao dia dc sua *parousia.* Ele ainda está, consistentemente, cm atividade no céu como Mediador. Ele não apenas/ò/, mas ainda *é* nosso principal profeta, nosso único sumo sacerdote e nosso rei eterno. Ele é o mesmo ontem, hoje e o será para sempre.

Há, é claro, uma enorme diferença entre a obra de Cristo realizada em sua humilhação e a que ele executa cm sua exaltação. Assim como, depois da ressurreição, sua pessoa apareceu de outra forma, assim também sua obra assumiu outra forma. Ele não é mais um Servo, mas Senhor e Príncipe, e sua obra, agora, não é mais um sacrifício dc obcdiência, mas a conduta dc domínio real até que tenha reunido todos os que lhe pertencem e colocado todos os seus inimigos

debaixo de seus pés. Contudo, sua obra mediatorial continua no céu. Cristo não ascendeu ao céu para desfrutar dc férias tranquilas à destra dc Deus, pois, assim como o Pai, ele sempre trabalha (Jo 5.17). Ele foi para o céu para preparar um lugar para os seus e enchê-los, aqui sobre a terra, com a plenitude que adquiriu por meio de sua obediência perfeita. O que ele recebeu como recompensa por seu labor para si mesmo e o que recebeu para os seus não podem ser separados. Ele é tudo cm todos (Cl 3.11). O *pleroma* (plenitude) que habita cm Cristo também deve habitar na igreja. Isso é ser cheio de toda a plenitude dc Deus (Ef 3.19; Cl 2.2, 10). É Deus que, com sua plenitude, enche Cristo (Cl 1.19) e é Cristo que, com sua plenitude, enchc a igreja (Ef 1.23). A igreja pode, portanto, ser descrita como seu *pleroma,* que ele aperfeiçoa e, gradualmente, dc dentro dc si mesmo, enche consigo mesmo (Ef 4.10) e está, portanto, sendo enchida passo a passo. Assim como a igreja não existe sem Cristo, assim também Cristo não existe sem a igreja. Ele é o "cabeça sobre todas as coisas" (Ef 1.22; Cl 1.18) e a igreja é seu corpo (oóÂux), formada dele, e recebe dele seu crescimento (Ef 4.16; Cl 2.19), crescendo, assim, até a maturidade, "até a estatura da plenitude dc Cristo" (Ef 4.13). A união entre Cristo e a igreja é tão estreita quanto a que existe entre a videira e os ramos, entre o noivo e a noiva, marido e mulher, pedra angular e edifício. Unida a ele, ela pode ser chamada dc nm só Cristo (1 Co 12.12). É para aperfeiçoar a igreja que ele está exaltado à destra de Deus. Assim como, por meio de seu sofrimento e morte, Cristo foi exaltado em sua ressurreição e ascensão para ser cabeça da igreja, assim também, agora, a igreja tem de ser formada no corpo dc Cristo. A obra do Mediador é uma obra grande, poderosa c divina que começou na eternidade e só se completará na eternidade. No entanto, no momento da ressurreição, ela foi dividida em duas partes. Até então, foi sofredora, mas, agora, está entrando em sua glória; até então, foi uma descida às partes inferiores da terra, agora éum assentar-se à destra dc Deus. No entanto, as duas partes são igualmente necessárias para a obra dc salvação. Em ambos os estados, está o mesmo Cristo, o mesmo Mediador, o mesmo Profeta, Sacerdote e Rei.

## O TRIPLO OFÍCIO DE CRISTO NO ESTADO DE EXALTAÇÃO

[409] Que Cristo continua sua atividade profética no estado de exaltação é algo que se torna imediatamente evidente pelo fato de que, durante os quarenta dias entre sua ressurreição e ascensão, ele falou aos seus discípulos sobre o reino de Deus (At 1.3).[155] Além disso, ele cumpriu a promessa que lhes havia feito, dc que receberiam o Espírito Santo e que o Espírito lhes ensinaria todas as coisas e os conduziria a toda verdade (Jo 14.26; 16.13). Ele deu o Espírito, em um sentido especial, aos apóstolos (Jo 20.22), mas também o deu a todos os crentes (At 2). Por meio dos ofícios extraordinários dos apóstolos, profetas e evangelistas, ele comunicou, oralmente e por escrito, a verdade que

[155] *Cf.* acima, 448-452 (#401)

havia sido revelada em sua pessoa e obra. Por meio dos dons extraordinários de sabedoria e conhecimento (ICo 12.8), fez com que essa verdade fosse conhecida e entendida; e, por meio de sinais extraordinários (Mc 16.17; At 5.15; 8.6-7, 13; Rm 15.18; *etc.)* ele confirmou essa verdade, levando judeus e gentios à obediência da fé. E também depois que esse período fundacional da igreja passou, Cristo continua a estar profeticamente ativo cm sua igreja, pois, por meio da palavra dos apóstolos, registrada na Escritura, ele continuamente traz pessoas à fé em seu nome (Jo 17.20) e à comunhão com ele e com o Pai (IJo 1.3). Por meio do ofício ordinário de pastores e mestres (Rm 12.7; ICo 12.28; Ef 4.11; ITm 5.17), ele edifica sua igreja na graça e no conhecimento de seu Senhor e Salvador, e, pela ação do Espírito Santo, faz brilhar sobre ela a luz do evangelho dc sua glória (2Co 4.4, 6).

Todos esses ministérios e ações procedem do Cristo exaltado, que é o único Senhor da igreja (ICo 8.6), em quem estão escondidos todos os tesouros de sabedoria e conhecimento (Cl 2.3; ICo 1.30). Ele veio ao mundo para dar testemunho da verdade contra a mentira (Jo 8.44-45; 18.36). Ele não somente falou a verdade, mas ele mesmo é a verdade que tornou conhecido o Pai, conduz ao Pai e, no conhecimento dc Deus, concede vida eterna (Jo 1.17-18; 14.6; 17.3). Ao combater a falsidade, portanto, ele não usa outra arma além de sua palavra: essa palavra é a espada de sua boca (Ef 6.17; Ap 2.12, 16; 19.15). Por meio dessa palavra elejulga e separa as coisas (Jo 3.17-18; 9.39; 12.47; Hb 4.12), mas também liberta e concede vida (Jo 8.31-32, 51; 15.3; 17.3). Permanecer em sua palavra e fazer com que sua palavra permaneça neles é a vocação de seus discípulos (Jo 8.31, 51; 15.7; IJo 2.24). Eles não têm outro mestre (Mt 23.8, 10) nem precisam de um. Eles receberam a unção do Espírito Santo, isto é, Cristo, e conhecem todas as coisas (1Jo2.20), de forma que, entre eles, não há necessidade de divinização e magia pagãs, espiritismo ou ocultismo, tutela hierárquica ou infalibilidade papal. O próprio Cristo os ensina por sua Palavra e Espírito, de forma que, sendo ensinados por Deus, serão todos profetas e proclamarão as maravilhosas obras dc Deus (Nm 11.29; Jr 31.33-34; Mt 11.25-27; Jo 6.45; Hb 8.10; IJo 2.20). Ele continuará essa instrução até que todos eles tenham alcançado a unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus (Ef 4.13; 3.18s.).

Da mesma forma, Cristo, em sua exaltação, continua ativo como sacerdote. Na Carta aos Hebreus,[156] essa ideia está muito mais destacada, e a vida terrena dc Cristo é geralmente vista como uma preparação para a atividade surno-sacerdotal que ele, agora, executa no céu. Para ser capaz de cumprir esse ofício sumo-sacerdotal, ele tinha dc ser o Filho, que, como o "resplendor da glória dc Deus e a expressão exata de seu ser" cria, sustenta e herda todas as coisas (Hb 1.1-3; 4.14; 5.5; 9.14). Além disso, cm sua natureza humana, ele precisou, por meio dò sofrimento e das provações, aprender a obediência e, assim, ser "aperfeiçoado", plenamente preparado, para seu ministério sumo-sacerdotal no

[156] Além dos vários comentários sobre essa carta, *cf.* também os estudos citados acima, na nota 2 deste capítulo.

céu (Hb 2.1 Os.;4.15; 5.7-10; 7.28). Depois de realizar, dessa forma, seu único e perfeito sacrifício e, assim, realizar a purificação dos pecados (Hb 1.3; 7.27; 9.12; *etc.),* ele, como sumo sacerdote, entrou no santuário celestial prefigurado no Santo dos Santos do tabernáculo do Antigo Testamento (Hb 6.20; 9.12, 24) - não com o sangue de touros e bodes, mas pelo poder de seu próprio sangue (Hb 9.12-14), por meio do tabernáculo de seu corpo (Hb 9.11), o véu de sua carne (Hb 10.20), para comparecer à presença de Deus em nosso favor e interceder por aqueles que, por meio dele, se achegam a Deus (Hb 7.25; 9.24).

Desse cenário descrito na Carta aos Hebreus, os socinianos deduziram que Cristo ainda não era realmente um sacerdote sobre a terra, que seu sacrifício na cruz não foi realmente o sacrifício verdadeiro, que todas essas coisas ainda pertenciam à sua preparação e capacitação. No verdadeiro e pleno sentido, Cristo se tornou sacerdote somente no céu, quando entrou nele com seu próprio sangue e se assentou à mão direita de Deus para viver e interceder ali para sempre em favor dos seus, pois, assim como na dispensação do Antigo Testamento, o ato de unção consistia não em matar o animal do sacrifício, mas em aspergir seu sangue sobre o altar ou sobre o propiciatório (Lv 16.11-16), assim também Cristo realmente realizou a expiação sobre a terra não por meio de sua morte, mas por meio de sua intercessão no céu.[157] Em tempos recentes, essa posição foi revista por outros, especialmente por William Milligan e a partir dele. Esses, também, afirmam que, de acordo com a Carta aos Hebreus, o sacerdócio de Cristo só começa com sua ascensão e que consiste no auto-oferecimento e na consagração de Cristo ao Pai continuada no céu.[158]

Essa posição, porém, foi corretamente refutada por outros, pois, no caso dos sacrifícios do Antigo Testamento, as diferentes ações expiatórias, embora temporalmente distintas, ainda formam um só conjunto. É o sangue do animal imolado que, ao ser aspergido, libertava o ofertante de seu pecado e o restaurava ao favor de Deus. Correspondentemente, na Carta aos Hebreus, assim como em todos os livros do Novo Testamento, o poder expiatório é atribuído completamente ao sacrifício que Cristo fez na cruz. Esse é o sacrifício totalmente único e perfeito (Hb 7.27; 9.12, 26, 28; 10.10, 12, 14; 13.12), pelo qual a nova aliança foi estabelecida (Hb 8.8s.; 9.15s.). Por meio dele, o perdão de pecados (Hb 8.12; 10.18) e todos os outros benefícios, especificamente, também o livre acesso a Deus (Hb 4.16; 10.19), foram assegurados. Como Cristo, dessa forma, de uma vez por todas se sacrificou sobre a cruz, nem ele mesmo pode fazer isso uma segunda vez, pois, assim como todo ser humano morre somente uma vez, assim também o sacrifício de Cristo na morte não é suscetível de repetição (Hb 9.26-28). Esse valor absolutamente exclusivo que a Carta aos Hebreus atribui à

---

[157] F. Socínio, *De Jesu Christo servatore* (Rakow: Rodecius, 1594), II, 164; J. Völkel, *De vera religione, libri quinque* (Racoviae: Typis Sebastiani Slernacii, 1630), III, 37; O. Fock, *Der Spcinianismus,* 635, 646ss.

[158] W. Milligan, *The Ascension and Heavenly Prieslhood of Our Lord* (Londres: Macmillan, 1892); G. Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews* (Edimburgo: T&T Clark, 1899); *J. I. Doedes, *Jahrbuch v. wetenschaaplijkJie Theol.,* (1846): 293-313; A. Seeberg, Der *Tod christi in seiner Bedeutungfiir die Erlösung* (Leipzig: Deichert, 1895), 14,16ss.

morte de Cristo por si mesmo já exclui que ele possa agora se sacrificar mais uma vez no céu ou pela primeira vez se sacrifique realmente ali. Essa Carta coloca uma forte ênfase sobre a ascensão de Cristo, sobre sua entrada no verdadeiro santuário celestial, assim como sobre seu sacrifício na cruz. Deve-se observar, porém, que o autor dessa Carta em nenhum lugar diz que Cristo entrou no céu *com* seu sangue, da forma como o sumo sacerdote do Antigo Testamento, no grande Dia da Expiação, entrava no Santo dos Santos com sangue para aspergi-lo sobre e diante do propiciatório. Ele só diz que Cristo, de uma vez por todas, entrou no santuário por meio de seu sangue (Hb 9.12). Ele não levou consigo o sangue que foi derramado na cruz para aspergi-lo no santuário celestial, para, assim realizar a expiação. No entanto, por meio de seu sangue, com base no sacrifício feito na cruz, ele assegurou para si mesmo o direito de entrar no céu e comparecer à presença dc Deus cm nosso favor.

No Antigo Testamento, depois que o sacrifício era realizado, o sumo sacerdote ainda tinha de tomar uma parte do sangue, entrar no Santo dos Santos com ele e oferecê-lo tanto pelos seus próprios pecados quanto pelos pecados do povo. No entanto, isso ainda era parte do sistema imperfeito do Antigo Testamento. Isso mostrava que o caminho para o santuário ainda não tinha sido aberto, pois o primeiro tabernáculo ainda estava dc pé (Hb 9.7-8). Isso, porém, não se aplica a Cristo. Ele realizou um único c perfeito sacrifício na cruz. Ele não levou seu sangue consigo para oferecê-lo ali, mas, por meio do tabernáculo de seu próprio corpo e do véu de sua carne (Hb 9.11; 10.20), entrou de uma vez por todas no verdadeiro santuário e, para isso, recebeu o direito e o poder por meio de seu próprio sangue, que havia derramado na cruz (Hb 9.12). Seu sangue tinha esse poder porque era seu, porque, por meio do Espírito eterno, ele se ofereceu a Deus sem mácula (Hb 9.14). Esse sangue, de fato, foi derramado somente uma vez, e esse sacrifício aconteceu somente uma vez em um momento específico no tempo; apesar disso, esse evento não foi - como o culto sacrificial do Antigo Testamento - temporário, passageiro, transitório. Ao contrário, o sacrifício na cruz foi o sacrifício daquele que era o Filho, Criador e Herdeiro dc todas as coisas, que também se tornou humano, se aperfeiçoou pela obediência e provou, pelo derramamento dc seu sangue, que o Espírito eterno habitava nele. Ele, portanto, tem importância eterna, espiritual. Cristo era sumo sacerdote já sobre a terra (Hb 7.27; 9.11, 14, 25, 28; 10.10; 13.12), mas não da ordem sacerdotal dc Aarão, e sim segundo a ordem de Melquisedeque, eterna e imutável.

É por essa razão, porém, que a Carta aos Hebreus enfatiza tão fortemente a entrada dc Cristo no verdadeiro santuário. Ele entrou ali pelo poder de seu próprio sangue, não para se sacrificar novamente de um modo diferente, pois havia feito isso de uma vez por todas, e, por meio desse sacrifício, adquiriu todos os benefícios da aliança da graça (Hb 9.26-28; 10.12,14; *etc.).* Ele entrou ali para ser, no pleno e verdadeiro sentido, o sumo sacerdote dos bens vindouros (Hb 9.11), um sumo sacerdote assentado à destra do trono da Majestade nas alttirãs (Hb 1.3; 3.1; 4.14; 6.20; 8.1). Temos um sumo sacerdote perfeito, que

aprendeu obediência, se aperfeiçoou, tomou^se como nós, pode ter compaixão dc nós e que, de uma vez por todas, se ofereceu por meio do Espírito eterno, mas que, dessa fornia, também assegurou o direito de se sentar à destra de Deus. Ele é um sumo sacerdote que, como Mclquiscdcquc, é ao mesmo tempo rei, rei de justiça e rei dc paz, um rei eterno, espiritual e celestial, um sumo sacerdote que adquiriu, possui e distribui os bens celestiais vindouros, que pode comparecer, no céu, diante de Deus, para nosso benefício, interceder por nós e nos salvar completamente (Hb 7.25; 9.24). Isso descreve a atividade sacerdotal que Cristo ainda realiza até agora. Ele não mais se sacrifica ali, pois fez isso de uma vez por todas e de forma completa na cruz. No céu não há repetição, nem renovação, nem reprodução do sacrifício feito na cmz, pois, no santuário mais secreto e verdadeiro, não há lugar para um altar.

O sacrifício que Cristo realizou na terra tem um caráter eterno. Ele permanece presente, continua na presença de Cristo diante da face de Deus e em sua intercessão em nosso favor. Ele é tanto histórico quanto trans-histórico: como foi o sacrifício do Filho pelo poder do Espírito Santo, ele é o ato e, ao mesmo tempo, a capacitação para seu sumo sacerdócio eterno, real, no céu. Ainda mais vividamente que Paulo (e.gcm Fp 2.6-11), a Carta aos Hebreus interpreta o estado de humilhação de Cristo do ponto de vista de sua exaltação e considera aquela como preparação e prática desta. No presente, no céu, Cristo é o sumo sacerdote perfeitamente trajado, o sumo sacerdote-rei que possui tudo o que adquiriu, que é indescritivelmente rico cm bens espirituais e eternos e que, de sua posição no céu, os ministra a nós. Para ser verdadeiramente um sacerdote, ele tinha de ser um sacerdote no céu, não na terra, não em um templo feito por mãos humanas, mas no céu, no trono do universo. Como ele, de uma vez por todas, se ofereceu sem mácula a Deus e, por meio de um sacrifício único aperfeiçoou para sempre aqueles que estão sendo santificados (Hb 10.14), é capaz de, para sempre, salvar todos aqueles que se aproximam de Deus por meio dele, "vivendo sempre para interceder por eles" (Hb 7.25). Nessa intercessão, seu sacrifício continua em vigor e eficaz. Não um sacrifício isolado da pessoa de Cristo, um sacrifício uma vez por todas oferecido na terra, mas o Cristo exaltado, que é simultaneamente o Cristo crucificado, é a expiação por nossos pecados (1Jo 2.2). Cristo "é o mesmo ontem, hoje e o será para sempre" (Hb 13.8).[159]

Assim, como Cristo é o rei-sacerdote eterno, a igreja sobre a terra não precisa mais de um sacerdote. Todos os crentes são sacerdotes (Rm 12.1; IPe 2.5; Ap 1.6). Não há mais necessidade de sacrifícios pelo pecado, nem mesmo de

---

[159] J. Cloppenburg, *Op. theol,* II, *889-902;* N. Am *oldi, Religio sociniana* (Franeker: Jansson, 1654), 678-706; P.cle WiUe, *Wederlegginge der sociniânsche dwalingen,* 3 vols. (Amsterdã; Boeckholt & van den Heuvei, 1662), II, 152ss.; P van Mastricht, *Theologia,* V, 7, 15ss.; J. Maccovius, *Collegia theological,* 3a. ed. (Franeker; Joannis Fabiani Deuring, 1641), 1,240ss.; *'idem, Jahrbuch* v. *wetenschaaplijke ïkc Theol.,* IV, 18ss.; B. Weiss. *Bih/ical Theology ofthe New Testament,* § 121; M. Scheeben, *Dogmatik.* III, 443ss.; II. T. Simar, *Lehrbuch der Dogmatik,* 3a. ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1893), §112; V. Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik,* 2a. ed., 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1912), I, 223-36; G. B. Stevens, *Theology of the New Testament,* 506ss.; W. H. G. Thomas, "Priest", *DC,* II, 416ss.; ü. Vos, "The Priesthood of Christ in the Epistle to the Hebrews", *Princeton Theological Review* (julho de 1907): 423-47.

um sacrifício sem sangue na missa, pois, do único sacrifício feito na cruz surge, na intercessão de Cristo, testemunha perpétua de Deus, não a vingança, como do sangue de Abel, mas graça e perdão (Hb 12.24). A intercessão de Cristo não é mais o rogo de um suplicante, como nos dias de sua carne,[160] mas a vontade graciosa imperturbável de Cristo (Jo 17.24) para conduzir todo o seu povo à bem-aventurança do céu com base em seu sacrifício. Portanto, Cristo é nosso único sacerdote, que, segundo a ordem de Melquisedeque, permanece para sempre, cobre continuamente nossos pecados com seu sacrifício, sempre age como nosso Paráclelo junto ao Pai, defende nossa causa contra todas as acusações de Satanás, do mundo e de nosso próprio coração, faz com que nossas orações e ações de graça sejam aceitáveis ao Pai, nos assegura consistentemente o livre e confiante acesso ao trono da graça e, de sua plenitude, nos envia todas as bênçãos da graça (Lc 22.32; Jo 14.16; 17.9s.; Rm 1.7; 8.32s.; ICo 1.3; 2Co I.2; Ef 1.3; Um 4.8; Hb 7.25; 9.24; Uo 2.2).

Dessa forma, Cristo é e sempre permanece nosso rei eterno. Embora ele também fosse ungido com respeito à sua natureza humana, ele começou a agir como rei somente a partir de sua exaltação. Então, ele recebeu o nome "Senhor", foi designado Filho de Deus, e recebeu todo o poder no céu e sobre a terra. Cristo é, antes de tudo, rei de seu povo no reino de graça (SI 2.6; Is 9.6; II.1-5; Lc 1.33; 19.21-23; 23.42-43; Jo 18.33; 19.19; *etc.)* e demonstra esse reinado em reunir, proteger e governar sua igreja, levando-a à bem-aventurança eterna (Mt 16.18; 28.20; Jo 10.28). Entretanto, no Novo Testamento, como seu reinado tem um caráter muito diferente do caráter dos governadores da terra, ele é muito mais frequentemente chamado de cabeça da igreja (ICo 11.3; Ef 1.22; 4.15; 5.23; Cl 1.18; 2.19). Ele governa não por violência, mas porjustiça e retidão, por graça e amor, Palavra e Espírito. No Novo Testamento, ele é também especialmente denominado "rei" sempre que se faz referência à sua vitória sobre seus inimigos, pois, para que ele verdadeiramente reúna, proteja e conduza sua igreja à salvação eterna, ele deve, como mediador, ter poder sobre todas as criaturas (SI 2.8; 72.8; 110.1-3; Mt 28.18; ICo 15.24, 27; Ef 1.22; Fp 2.9-11; IPe 3.22; Ap 1.5; 17.14). Isso implica não que Cristo governa concretamente o mundo, mas que o mundo está sob seu controle, sujeito a ele, e, um dia, mesmo a contragosto, o reconhecerá e o honrará como Senhor. Pertencendo, especificamente, a essa categoria está seu poder sobre o reino de Satanás.

A noção de muitos dos pais da igreja, de que Cristo fez seu sacrifício a Satanás e, por meios astuciosos, privou-o de seus espólios, não é escriturística. Não obstante, por meio de sua cruz, Cristo também triunfou sobre o mundo dos espíritos caídos. Ele veio à terra para destruir as obras do diabo (Uo 3.8) e lutou contra ele durante toda a sua vida (Lc 4.13), especialmente perto do fim, quando chegou a hora e o poder das trevas (Lc 22.53). Ele foi o mais forte contendor (Lc 11.22) e o diabo não tem poder sobre ele (Jo 14.30). Ele o viu cair do céu como Um relâmpago e tomou dele sua armadura (Lc 10.18; 11.22).

[160] J. Calvino. *Instituías,* III.xx.20.

Especialmente, por meio da cruz ele triunfou sobre principados e potestades (Cl 2.15), tirou de Satanás as armas de pecado, morte e o mundo (Jo 16.33; 1Jo4.4; ICo 15.55-56; Hb 2.14) e o expulsou do território de seu reinado (Jo 12.31). Ele triunfou sobre os espíritos maus, especificamente, por ocasião de sua ascensão. Em Efésios 4.8, o apóstolo Paulo diz que Cristo, ascendendo ao alto, levou cativo o cativeiro. Em outras palavras, ele venceu todos os poderes hostis que resistiam e se opunham a ele, e, por assim dizer, capturou-os como prisioneiros de guerra *{cf.* Cl 2.15).[161]

Provavelmente, encontramos a mesma ideia expressa no difícil texto de 1 Pedro 3.19-22. Esse texto, certamente, não fala de uma descida ao inferno para proclamar o evangelho aos perdidos. Lemos, afinal, que Cristo foi, primeiro, vivificado, isto é, ressuscitou dos mortos, e, depois, foi pregar. Não há qualquer fundamento para se fazer uma distinção temporal, como fazem os luteranos, entre a vivificação e a ressurreição de Cristo e situar a descida ao inferno no intervalo entre as duas. Também não há qualquer indicação na Escritura de que, depois de sua ressurreição e antes de sua ascensão, Cristo foi ao inferno. Insustentável também, porém, é a exegese de que Cristo foi, em Espírito, aos contemporâneos de Noé e pregou para eles ali. A cláusula "no qual" (èv rò) claramente se refere ao Cristo que havia sido vivificado. As palavras "depois de ir para o céu" (-rropeuôeíç; *cf.* v. 22) não permitem outra interpretação. A pregação de Cristo, no Espírito, aos contemporâneos de Noé em tempos antigos não é relevante aqui. A perícope, portanto, fala sobre algo muito diferente.

O caso é o seguinte: Pedro admoesta os crentes a sofrerem enquanto fazem o bem e a seguirem o exemplo de Cristo a esse respeito. Ele, afinal, morreu fazendo o bem, pois sofreu pelos pecados, como uma pessoa justa que sofre pelas injustas, e fez isso com o propósito de conduzir a nós, os injustos, a Deus. Isso é sofrer enquanto faz o bem! Ora, Cristo, de fato, foi morto na carne, mas vivificado e ressuscitado no Espírito, pois o Espírito de santidade, como Espírito, foi o princípio norteador de toda a sua vida. E, como tal, viajando como o Espírito vivificado, ressurreto, como Senhor e Rei, ele foi não ao inferno, como o verso 22 indica, mas para o céu, e, assim, pregou aos espíritos no céu, isto é, sua ida ao céu como o Senhor ressurreto (At 2.36) foi uma mensagem aos espíritos em prisão. Não se afirma qual é o conteúdo dessa mensagem («típuy$^{A}$a), e nem precisava afirmar. O fato de seu ressurgimento e de sua ascensão ao céu era a própria mensagem rica, poderosa e triunfante aos espíritos em prisão. O fato de que Pedro tem, agora, esse Kipuyiia de Cristo causado por sua ascensão, especificamente aos espíritos em prisão que, nos dias de Noé, em desafio à paciência de Deus e vendo Noé construir a arca, foram desobedientes, tem duas razões. Em primeiro lugar, os contemporâneos de Noé são sempre descritos na Escritura como as pessoas mais ímpias. E, em segundo lugar, eles foram mor-

[161] A relação entre a vitória sobre seus inimigos e sua ascensão, portanto, foi repetidamente observada e expressa. O Catecismo Maior de Westminster, p. 53, por exemplo, diz que Cristo, "triunfando sobre os inimigos, visivelmente subiu ao mais alto céu".

tos, enquanto Noé e sua família foram salvos, pelas águas do mesmo dilúvio. Semelhantemente, como resultado da *ressurreição de Cristo,* a água do batismo é a ruína dos ímpios e a salvação dos crentes, pois Cristo, que ressurgiu dos mortos e instituiu o batismo e dá poder a ele, depois dc vencer todos os anjos, potestades e principados por meio de sua ascensão, está assentado à destra de Deus. Cristo sofreu fazendo o bem e venceu. Agora os crentes devem seguir seus passos. E, assim como ele tem poder sobre todos os espíritos caídos, assim também, como mediador, Cristo também tem poder (em seu reino de poder) sobre todos os seus inimigos, e não descansará até que tenha colocado todos eles debaixo de seus pés.

No fim dos dias, quando Cristo tiver conquistado sua igreja e todos os seus inimigos, ele entregará o paoiAeicc, o reinado, o ofício real, ao Pai. Então, sua obra mediatorial estará terminada. A obra que o Pai o instruiu a fazer estará terminada. O próprio Deus, então, será o rei para sempre. Já em um estágio primitivo houve controvérsia sobre a submissão de Cristo ao Pai. Marcelo de Ancira escreveu um tratado sobre a submissão de Cristo, o Senhor, e foi acusado de ensinar que o reino de Cristo e também a união com sua natureza humana terminariam.[162] Marcelo foi refutado por Eusébio e, mais tarde, por Basílio. À confissão de que Cristo viria novamente para julgar os vivos e os mortos, o Credo Niceno-Constantinopolitano acrescentou as palavras: "cujo reino não terá fim".[163] Posteriormente, os socinianos ensinaram que Cristo, a quem o Pai, temporariamente, havia designado como vice-regente, um dia renunciaria, como um general, que, tendo alcançado a vitória na batalha, devolve sua autoridade e poder ao rei. Disso eles deduziram que o Filho de Deus, como um dia será sujeito ao Pai, não podia ser o Deus supremo.[164] Entre os reformados também houve divergência sobre esse ponto. Alguns diziam que o reinado de Cristo era "econômico" e temporário.[165] Outros eram da opinião de que, embora exista uma mudança no modo de governar, o reinado de Cristo é perpétuo.[166] A diferença pode ser resolvida facilmente dizendo-se que a mediação de reconciliação, e, nessa medida, também os ofícios profético, sacerdotal e real de Cristo, terminam. Deus será rei e, assim, tudo em todos. O que permanece é a mediação de união. Cristo continua sendo Profeta, Sacerdote e Rei, e esse ofício

---

[162] *i.* Schwane, *Dogmengeschichte,* II, 136, 148; Segundo O. Scheel *(Die Anschauung Augustins iilfygr Christi Person und Werk* [Tiibingen: Mohr, 1901]), não é impossível que Agostinho "tenha sido, por algum tempo persuadido de que o Verbo não estava eternamente ligado à natureza humana". F. Kattenbusch, que cita essas palavras (in *Theologische Literaturzeitung* 28 [março de 1903]: 204), concorda: "Sempre que Agostinho fala de uma vinda necessária de Cristo, seu neoplatonismo o influencia". Porém, disso não se segue que a união das duas naturezas em Cristo seja apenas temporária.

[163] A. Hahn, *Bibliolhek der Symbole und Glaubensregeln der allen Kirche,* 3a. ed. (Breslau: E.. Morgenstern, 1897), 146-66; *cf.* D. Petavius, "De incarn.", *Op. theol.,* XII, 18; C. Pesch, *Prael. Dogm.,* IV, 84.

[164] *Cf.,* contra esta posição, D. Petavius, "De trin.", *Op. theol.*. III, 5; J. H. Bisterfeld, *De uno deo. Paire, Filio, ac Spiritu Soneto, mysterium pietetis* (Leiden: Elseviriana, 1639), I, 2, 26; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 443-46.

[165] J. Calvino, *Institutos,* I.xiv.3; I.xv.5; *idem, Commentary,* sobre 1 Coríntios 15.28; H. Alting, *Theol. problemática nova,* XII, 36; D. Pareus, *Ad Corinthios priorem S. Pau/i apostoli epistolam commentarius* (Heidelberg: IonaeRhodii, 1613), sobre 1 Coríntios 15.28.

[166] P. van Mastricht, *Theologia,* V, 8, 9; B. de Moor, *Comin. Theol.,* III, 1129; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* V, 443.

triplo é automaticamente dado com sua natureza humana, incluído na imagem de Deus e realizado supremamente e de forma muito magnífica em Cristo como a Imagem de Deus. Cristo é e continuará sendo o cabeça da igreja, de quem fluem para ela toda vida e bem-aventurança por toda a eternidade.[167] Aqueles que negarem isso também devem chegar à doutrina de que o Filho, em algum ponto do futuro, abandonará e destruirá sua natureza humana e, para isso, não há qualquer fundamento escriturístico.

[167] A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid*, 2a. ed., 3 vols. (Kampen: Kok, 1908-9), II, 326; *idem, De vleeschwording des Woords* (Amsterdã: Wormser, 1887), 31, 195.

PARTE IV

# A SALVAÇÃO EM CRISTO

# 9

# A ORDEM DE SALVAÇÃO

*A aplicação da obra de Cristo à salvação dos seus deve ser interpretada teologicamente, isto ê, do ponto de vista de Deus. Todas as religiões buscam um caminho de salvação. Todos os seres humanos anseiam por felicidade porque o coração humano foi criado por Deus. É exclusiva da religião cristã a realidade de Jesus Cristo e a redenção que ele realiza como iniciativa total da parte de Deus. Todas as outras religiões buscam a redenção por meio da ação humana. Não importa como o problema humano seja concebido, continuam sendo os seres humanos que devem satisfazer a divindade e cumprir suas exigências ou sua lei. Todas as religiões ou filosofias diferentes do Cristianismo são autosotéricas.*

*O ponto de vista bíblico é radicalmente diferente. A salvação é exclusivamente um dom da graça. Deus elege seu povo, entra em uma aliança com ele, uma aliança que requer obrigações recíprocas de amor e obediência. Os israelitas piedosos meditavam sobre a lei de Deus, baseavam sua justiça não em suas próprias obras, mas na graça de Deus, buscavam perdão e entregavam sua própria causa em esperança a um Deus justo. Israel, também, vivia da fé, descansando na jidelidade eterna de sua aliança com Deus. Porém, depois do exílio, o Judaísmo foi levado cada vez mais ao nomismo e se pntefiurou pmm a vinda do Messias dando escrupulosa atenção às exigências da lei. O resultado foi um orgulho farisaico, por um lado, e o desespero do pecador, por outro. Nesse contexto, Jesus anunciou as boas novas do reino de Deus: perdão de pecados por meio do dom da graça. O reino era para todos os que eram pobres de espírito, não somente para os judeus que cumpriam a lei.*

*A pregação apostólica era dirigida para a obra realizada de Cristo como o mediador capacitado pelo Espírito Santo. Em sua exaltação, Cristo se torna o Espírito doador de vida que capacita seus discípulos para a obra do ministério e convence o mundo de pecado e juízo. O derramamento do Espírito Santo sobre os apóstolos foi acompanhado por forças e poderes extraordinários, inclusive o milagre de línguas em Pentecostes. Ocorrências posteriores do diferente dom de glossolalia foram ocorrências mais fracas e menores desse milagre de Pentecostes. No nascimento da igreja, a própria igreja aclama, em muitas línguas, as*

*grandes obras de Deus. Essas e outras obras extraordinárias do Espírito Santo continuaram ao longo do período apostólico, quando foram necessárias para efetuar, no mundo, a aceitação e a permanência da confissão de que Jesus é o Senhor.*

*Os teólogos da igreja primitiva, como Irineu, associaram intimamente a salvação à aplicação da obra de Cristo pelo Espírito Santo, mas, para muitos outros, o evangelho se tomou cada vez mais entendido como uma nova lei, uma obra que envolvia a vontade e a ação humanas. O arrependimento degenerou em penitência, e a salvação foi exteriorizada como uma cópia da vida de Cristo, especialmente de seu sofrimento. Essa tendência culminou no ensino de Pelágio, que não negou a graça, mas interpretou-a como um dom universal, dado a todas as pessoas, capacitando-as a escolher o bem e a rejeitar o mal. A graça ê esvaziada de seu verdadeiro significado, já que nossa apropriação da graça depende de nossa própria vontade: Deus ajuda aqueles que se ajudam. A grande dádiva de Agostinho para a igreja foi seu repúdio definitivo de todas as formas de Pelagianismo. De acordo com Agostinho, nossa vontade está presa, do início ao fim, sendo redirecionada ao bem de Deus e perseverando nele. Isso é uma questão de dom, não de mérito, de graça, não de obras. Objetiva e subjetivamente, do início ao fim, a obra de salvação é uma obra da graça de Deus e somente de sua graça. O ponto de vista de Agostinho se tornou o dogma da igreja e continua sendo o ensino de todo o Cristianismo ortodoxo, evangélico.*

*O Pelagianismo e o semipelagianismo também foram condenados pelo ensino Católico Romano oficial e por grandes teólogos católicos, como Tomás de Aquino e Boaventura. Porém, é legítimo perguntar se, de uma forma indireta, Roma não reintroduziu clandestinamente o Pelagianismo. Trento afirmou que é possível aceitar ou rejeitar a graça preveniente. A fé aqui, também, não é vista como central para a fé justificadbm, é apenas uma aceitação da verdade do Cristianismo. Em si mesma, ela não justifica, é apenas preparatória para a infusão, da graça sacramental. Pelo mérito de condignidade, essa graça capacita os seres humanos a fazer o bem e merecer a beatitude celestial. Pelo termo "graça", a Igreja Católica Romana não quer dizer, pelo menos não primariamente, o livre favor de Deus pelo qual ele perdoa pecados. Em vez disso, a graça é uma qualidade ou poder sobrenatural infuso nos seres humanos, que os eleva a uma ordem sobrenatural e os capacita a realizar boas obras e a merecer a bem-aventurança celestial por meio do mérito de condignidade.*

*Foi o sistema penitencial católico romano, em geral, e a venda de indulgências, em particular, que levou á atividade reformadora de Lutero. Lutero reenfatizou a justiça de Deus não como seu próprio atributo, mas como a justiça da fé, concedida por Deus em graça, por meio apenas da fé. Isso levou ao conflito com as autoridades da igreja romana sobre o abuso das indulgências, embora essa prática seja uma consequência direta da degradação nomista do evangelho por parte de Roma. Para*

Lutero, a obra mais importante da penitência nada tinha a ver com a instituição romana da confissão, mas envolvia uma mudança do coração, caracterizada pela verdadeira tristeza pelo pecado e na palavra de absolvição proclamada no evangelho da graça. Não é o sacramento, mas a fé, que justifica. Os três componentes do entendimento de Lutero são contrição, fé e, depois, boas obras.

Lutero sempre ensinou a predestinação absoluta, embora, em seu período posterior, para compensar o mau uso da doutrina, tenha acentuado a revelação de Deus em Cristo e a oferta universal de salvação no mundo do evangelho. Melanchthon, porém, com firmeza cada vez maior, adotou uma posição sinergista. Como resultado, um sinergismo dissimulado ou evidente pode ser encontrado no Luteranismo. A graça é sempre resistível e, portanto, pode ser perdida e readquirida repetidamente. Na ordem de salvação, portanto, o centro de gravidade está na pessoa humana. A resistência humana pode anular toda a obra de Deus Pai, Filho e Espírito. O centro está na fé, e na justificação e vocação, contrição e regeneração têm apenas uma função preparatória. Tudo depende da fé, especificamente do ato de crer. Por não entenderem a obra da graça de Deus como procedendo de seu decreto eterno e de sua aliança, os luteranos também falham em relacioná-la com a natureza, o mundo e a humanidade.

A posição reformada tem muito em comum com a luterana, mas a ordem de salvação pressupõe comunhão com Cristo, um elo entre o mediador e os eleitos formado na eternidade, no conselho de paz entre o Pai e o Filho. A expiação e a justificação já estão presentes, objetiva e ativamente, em Cristo, como fruto de sua obra, e são apropriadas pelo crente por meio do Espírito de Cristo. A aplicação da salvação, também, é obra de Cristo, não nossa. A soteriologia, também, deve ser interpretada teologicamente, como uma obra de Deus Pai, Filho e Espírito Santo. A aliança da graça precede e é o fundamento e ponto de partida para a obra de salvação. Regeneração, fé e conversão não são preparação, mas os benefícios da comunhão pactuai dos crentes com Deus em Cristo, comunicada a nós pelo Espírito Santo. Para os reformados, a penitência e até mesmo a conversão são mais importantes como um caminho vitalício de crescimento em discipulado obediente, de mortificação do eu e de viver para Cristo. A vantagem dessa abordagem é que a justificação, agora, é vista mais puramente como um ato de aquisição jurídica, e a fé ganha em garantia e segurança. A vida cristã também ganha uma importância ética maior e a lei ganha um papel maior como norma e motivadora da vontade humana. Os cristãos reformados são chamados ativamente a lutar contra o pecado.

Outros entendimentos proeminentes do caminho da salvação incluem as abordagens, diametralmente opostas, de misticismo e racionalismo. O primeiro procura, por meio de práticas, disciplinas e poderes extraordinários - via negativa, purgativa - alcançar uma forma de união extática - illuminatio, contemplado, unitiva - com o divino. O racionalismo, por

*outro lado, só vê Jesus apenas como um mestre a ser seguido e imitado da melhor forma que pudermos. Relacionados a essas duas posições, estão o antinomianismo e o neonomianismo. O primeiro reduz a salvação e o iguala à sua aquisição, abstendo-se, assim, de todas as obras, enquanto o segundo reinstitui a lei. No primeiro, o pecado é uma ilusão e conduz à anarquia; no segundo, o cumprimento da lei se torna a forma não evangélica de salvação. O neonomianismo também assumiu uma forma diferente no Pietismo e no Metodismo, onde a fé e a experiência, em vez de fé e obediência, se tornam a condição para a justificação. Mesmo reagindo adequadamente à ortodoxia morta na igreja, essa ênfase sobre a fé* viva *como uma realidade prática levou a uma nova forma de legalismo que divide os crentes em "fracos" e "fortes", "carnais" e "espirituais". Não obstante seu reavivalismo, a forma Metodista deste tipo de Cristianismo produziu muito fruto na renovação das pessoas e da sociedade, a fraqueza permanece de que o sujeito e a experiência humana ou a obediência ocupam o lugar central, em vez da graça de Deus e da obra de Cristo.*

*O pensamento moderno, semelhantemente, se volta de Deus para o sujeito humano. Descartes encontrou a base de todo conhecimento certo no autoconhecimento, e Spinoza reduziu o bem e o mal a modos de pensar em nossa consciência. A salvação, então, é vista como liberdade das restrições necessárias da natureza e dos sentidos. A iluminação do intelecto ou a melhoria moral foram vistas como o caminho para o aperfeiçoamento. Toda autoridade externa foi rejeitada: a razão individual e a vontade reinaram supremas. Kant, porém, manteve lugar para a fé na razão prática. Depois de concluir que a natureza humana não é intrinsecamente boa, mas imperfeita e má, precisando de novo nascimento e renovação, Kant ainda seguiu o caminho pelagiano e inferiu uma liberdade humana básica e a capacidade moral a partir da existência do imperativo moral. "Farás" necessariamente implica "podes". Os seres humanos simplesmente sofrem por causa de um conflito entre duas predisposições - uma para o mal e outra para o bem - e devem se redimir por um ato inteligível da vontade. Nesse esforço, podemos esperar, mas nunca termos certeza de "cooperação de cima". Notavelmente, Kant, aqui, também ensina uma forma de certeza da fé em perseverança. Aqueles que crescem em desenvolvimento moral podem concluir o favor divino e a esperança de alcançar a perfeição moral. Outros pensadores, como Schopenhauer e, especialmente, Eduard Von Hartmann, usam a linguagem da fé para apontar para a realidade do mal humano e a necessidade de graça, mas, com isso, querem dizer algo totalmente dijtierente da ortodoxia cristã. A graça ainda inclui o esforço moral humano e a fé é um ato totalmente humano pelo qual obtemos graça. O sujeito humano continua sendo o centro.*

*No idealismo filosófico, também, a autodeterminação, o ego, é a essência da liberdade humana. A obra histórica de Cristo recebe pouca importância, tornando-se apenas um ideal metafísico e moral a ser*

alcançado pela vontade humana. Fichte, Schelling e Hegel, cada um ao seu modo, tentam unir o pensamento filosófico com a verdade cristã, mas de talforma subordinam a fé a construtos intelectuais, como o Absoluto, que o Cristianismo histórico, com a pessoa e obra de Cristo no centro, se torna irreconhecível. Embora o pensamento moderno, depois de Kant, tenha tentado vencer o racionalismo e desenvolver uma filosofia da redenção ", ele só conseguiu isso na forma, não na substância. Ainda é o pensamento humano que realiza a redenção. A doutrina cristã da reconciliação é apenas trazida à luz pela filosofia. Dessa forma, não a religião, mas a filosofia, efetua a salvação. Despida de todo o palavreado especulativo e reduzida a simples palavras, a filosofia idealista ainda defende a salvação par meio do esforço humano do intelecto e da vontade. A conversão, por exemplo, é realmente um ato humano de penitência visto pela perspectiva de Deus.

A teologia moderna, começando com Schleiermacher, levou a pessoa histórica de Jesus muito mais a sério, embora o sujeito humano continue sendo o centro de seu entendimento cristão. Para Ritschl, a justificação é um julgamento sintético válido para a comunidade. Ele deve ser elogiado por colocar isso mais uma vez no centro da ordem redentiva. Apesar disso, está errada a negação da ira de Deus sobre o pecado, por parte de Ritschl, e sua aparente indiferença em relação à justificação e segurança pessoal em seu desejo de motivar os cristãos à ação no mundo da cultura. Porém, esse ativismo foi acompanhado por um otimismo cultural que não podia satisfazer e não satisfez. Muitos ansiavam por um Cristianismo mais místico e espiritual. O Cristianismo ético de Ritschl abriu caminho para a escola da história das religiões e para a psicologia da religião.

O estudo psicológico da religião é lima ciência relativamente nova que toma seu ponto de partida na experiência religiosa subjetiva e tenta inferir uma lei que governe todo o desenvolvimento religioso. Paralelo à noção evolutiva de que a ontogenia recapitula a jilogenia, o desenvolvimento da sensibilidade religiosa é visto movendo-se da obediência infantil para regras e dogmas, por meio das dores do conflito adolescente para a individualidade e capacidade de reflexão, para a maturidade adulta. Já que, durante os anos da puberdade, a alma está sujeita a inquietação e perturbação contínuas, o despertamento sexual adolescente é geralmente visto como um despertar religioso paralelo. Nesse esquema, a conversão, por mais estranho que pareça, é apenas o fruto do processo natural que pode ser explicado cientificamente como parte do desenvolvimento humano comum. Isso ocorre em todas as religiões em padrões formalmente semelhantes. Os estágios de desenvolvimento observados nos indivíduos também caracterizam a humanidade como um todo. O desenvolvimento da humanidade é recapitulado no indivíduo. Os seres humanos emergiram do mundo animal em sua infância, desenvolveram-se em criaturas sociais, em sua adolescência, e entram em um novo mundo de humanidade universal.

*Quando retomamos ao ponto de partida da Escritura para nossa compreensão da ordem de salvação, encontramos a dificuldade de que ela nos diz duas verdades aparentemente contraditórias: a salvação é obra de Deus e devemos trabalhar para nossa salvação. Corremos o risco de nomismo pelagiano, por um lado, e de antinomianismo, por outro. Nenhum dos dois faz justiça à obra de Cristo. O nomismo obscurece a linha entre Cristianismo e paganismo e está presente nas formas pietista e racionalista. O antinomianismo corretamente enfatiza a obra completamente realizada de Cristo, mas ignora a aplicação da obra da salvação e, assim, na verdade, nega a personalidade e a obra do Espírito Santo.*

*A interpretação bíblica da salvação deve ser totalmente trinitariana, reconhecendo a obra distinta do Espírito Santo. Aquilo que Cristo obteve para nós deve ser aplicado a nós e em nós igualmente na justificação e na santificação, liberdade da culpa e da corrupção. A obra do Espírito Santo na redenção, dessa forma, também é associada à criação. A própria vida natural é renovada. Ao mesmo tempo, a obra do Espírito Santo não anula a vontade e a ação humanas. A graça não se opõe à nossa natureza, mas ao nosso pecado.*

*Tudo isso está resumido na palavra "graça", que denota o favor imerecido de Deus e os muitos benefícios que fluem disso, os dons da graça. Roma e a Reforma diferem aqui. Roma vê um poder sobrenatural que ilumina o intelecto e inspira a vontade, a Reforma pensa no convite gracioso e na vocação do evangelho. Para Roma, é a infusão dessa graça que faz com que uma pessoa seja participante da natureza divina. A graça é uma qualidade sobrenatural acrescentada aos seres humanos, pela qual eles são inseridos em uma ordem sobrenatural. Para a Reforma, a graça nunca é uma substância e não nos eleva além da natureza, mas nos liberta da escravidão do pecado dentro de nossa ordem natural.*

*Os benefícios especiais da graça são múltiplos e inexauríveis. Os teólogos têm trabalhado incansavelmente para discuti-los de um modo ordenado e abrangente. A teologia Católica Romana os discutiu do ponto de vista da igreja e os ordenou hierarquicamente: graça real, graça habitual, os frutos da graça. A Reforma, porém, focalizou mais nos crentes e na forma como eles são trazidos à salvação do que sobre a igreja e os sacramentos. Como o Espírito Santo deve estar em primeiro plano de toda discussão a respeito dos benefícios de Cristo aplicados a nós, os pensadores reformados, inicialmente, falaram simplesmente de arrependimento, fé e boas obras. Eventualmente, em oposição aos anabatistas, que separavam o Espírito e o Verbo, os teólogos reformados atribuíram o primeiro lugar na ordem à "vocação". Em oposição aos remonstrantes e amyraldianos, os reformados insistiram na regeneração como anterior, reconhecendo o Espírito Santo como o agente motor da vontade humana antes de qualquer ato próprio. Outras nuances foram feitas em resposta aos desajios, especialmente os feitos pelo reavivalismo do Pietismo e do Metodismo.*

*Sejam quais forem as dificuldades que os reformados tenham com aspectos do reavivalismo, e embora reconheçam a legitimidade de um estudo psicológico da religião, eles também insistem que os fenômenos religiosos não podem ser exaustivamente explicados em termos psicológicos. Até mesmo William James, que pensava que considerações pragmáticas eram aplicáveis à questão da verdade, teve de admitir falhas e, finalmente, retornar ao misticismo: "O coração tem razões que a própria razão desconhece". A religião só pode ser mantida como real ou verdadeira quando se apoia na revelação.*

*Não podemos usar somente a Escritura para criar um léxico científico de palavras para a salvação. Elas são usadas para descrever vários aspectos da obra de transformação realizada pelo Espírito Santo. Isso, porém, não pôde impedir os teólogos de tentarem extrair, da variedade de termos e imagens da Escritura, um relato ordenado da obra do Espírito Santo em nós. O que segue está, assim, numa ordem: todos os benefícios que obtemos em Cristo são benefícios da aliança da graça. Esses benefícios são adquiridos primeiramente por Cristo, em toda a plenitude e de uma forma objetivamente real. Depois disso, são aplicados pelo Espírito Santo aos crentes. Nessa ordem, a justificação baseada na expiação objetiva de Cristo precede os atos de arrependimento dos crentes e sua vida de santificação, na qual crescem em graça. Por essa razão, a obra imediata do Espírito Santo na regeneração precede a fé, e, como somente aqueles que são santos receberão vida eterna, a santifiaüção precede a perseverança em ordem. Outra forma de afirmar isso é dizer que Cristo, primeiro, restaura nosso relacionamento com Deus, depois nos renova conforme a imagem de Deus, e, finalmente, preserva para nós nossa herança celestial. Outra forma é dizer que somos chamados, justificados, santificados e glorificados. Tudo isso vem de Deus, em Cristo, por meio do poder e da ação do Espírito Santo,*

## A BUSCA UNIVERSAL DE SALVAÇÃO

[410] Se Cristo continua suas atividades profética, sacerdotal e real no céu, segue-se que também a ordem de salvação, com todos os seus benefícios tem de ser interpretada teologicamente. Assim como Deus é o Criador e governador de todas as coisas, afirma e se mantém em Cristo contra o pecado, e, nele, traz à luz todos os atributos de justiça e graça, onipotência e sabedoria, assim também é ele quem, por meio do Espírito Santo, aplica os benefícios de Cristo, executa-os em sua própria obra e promove sua própria honra.

O caminho da salvação *{via salutis),* portanto, tem um caráter próprio na Escritura. Assim como a redenção, ele é essencialmente diferente daquilo que é recomendado nas religiões do mundo ou em seus sistemas filosóficos. Não há uma só religião na qual a idéia de redenção e de um caminho para dela participar esteja totalmente ausente. Embora as artes e as ciências sejam armas poderosas na luta pela existência e a cultura sirva para tornar a vida humana mais prazerosa e enriquecc-la, tudo isso é inútil para trazer aos seres humanos

felicidade duradoura e um bem eterno. No entanto, isso é o que os seres humanos, consistentemente, e em toda parte, procuram na religião. Esse desejo surge neles a partir de níveis de necessidade muito mais profundos do que aqueles que podem ser satisfeitos pelo mundo ao seu redor. O coração humano é criado para Deus e só encontra descanso quando descansa nele. Como todo ser humano, de forma mais ou menos consciente, se esforça para alcançar uma felicidade duradoura, eum bem imutável, pode-se dizer, com Agostinho, que todo ser humano também busca Deus, que é o bem mais elevado, e nossa salvação eterna (At 17.27). Deve-se acrescentar imediatamente, porém, que, nas trevas de nosso entendimento e nos maus pensamentos de nosso coração, não o buscamos da forma correta, nem o buscamos onde pode ser encontrado. As religiões pagãs não têm o conceito de santidade de Deus. Elas não possuem a compreensão correta do pecado e não conhecem a graça. Como não conhecem a pessoa de Cristo, creem que o caminho das obras é o caminho da salvação.[1]

O princípio fundamental do paganismo, afinal, é, negativamente, a negação do único Deus verdadeiro e o desprezo pelos dons de sua graça e, positivamente, a ideia de um esforço por parte dos seres humanos para obter a salvação por meio de sua própria sabedoria e força. "Vinde, edifiquemos para nós uma cidade e uma torre cujo topo chegue até aos céus e tornemos célebre o nosso nome" (Gn 11.4). É claro que o conceito de redenção e o caminho que conduz a ela diferem, dependendo do mal do qual se busca a redenção.[2] Também é característico de todas as religiões, em distinção da magia, por exemplo, buscar a redenção a partir de um poder sobrenatural que pode e deseja ajudar, mas não pode ser forçado a fazer isso e tem de ser propiciado e movido a oferecer ajuda por meio de sacrifícios, orações, cerimônias rituais e conduta moral.[3] Em todas essas religiões, porém, a ênfase quase sempre recai sobre a ação humana. São os seres humanos que devem satisfazer a divindade e cumprir sua lei. Quer as obram que devem realizar sejam de tipo mais cerimonial ou mais

[1] Dc um discurso que Max Muller proferiu peranle a British and Foreign |Bible?| Socicty sobre a natureza sublime da Biblia, a publicação *Der IfenvéM des Glaubens* (abril de 19Ó1): 159. cita as seguintes palavras notáveis: "Devo dizer que, por quarenta anos, quando, na Universidade de Oxford, cumpria minhas obrigações de professor de sânscrito, dediquei mais tempo ao estudo dos livros sagrados do Oriente do que qualquer outro ser humano do mundo. Aventuro-me a dizer isso reunindo tudo o que descobri ser a nota básica, o acorde único, de todos esses livros sagrados - seja o Veda dos brâmanes, o Purana de Siwa e Vishnu, o Qur'an dos muçulmanos, o Sendavesta dos parsis, *etc.*, - a única nota básica que percorre todos eles é a salvação pelas obras. Todos eles ensinam que a salvação deve ser comprada c que suas próprias obras e méritos devem ser o preço de compra. Nossa própria Bíblia, *nosso* livro sagrado do Oriente, é, do início ao fim. um protesto contra essa doutrina. De fato, as boas obras também são exigidas neste livro sagrado do Oriente, e isso ainda mais enfaticamente do que em qualquer outro livro sagrado do Oriente, mas as obras mencionadas são o transbordamento de um coração agradecido. Elas são apenas ofertas de gratidão, apenas os frutos de nossa fé. Elas nunca são o resgate dos verdadeiros discípulos de Cristo. Não podemos fechar os olhos para aquilo que é nobre, verdadeiro c agradável nesses livros sagrados. Mas devemos ensinar os hindus, budistas e muçulmanos que há apenas um livro do Oriente que pode ser seu conforto nessa hora solene em que devem passar, inteiramente sozinhos, para o mundo invisível. É este livro sagrado que contém a mensagem - uma mensagem que é seguramente verdadeira e digna de toda aceitação e se refere a todos os seres humanos, homens, mulheres e crianças - que Cristo Jesus veio ao mundo para salvar pecadores".

[2] *Cf* acima, 331-337 (#374).

[3] *Cf* o importante artigo de E. W. Mayer, "Zuni Stand der Frage nach dem Wesen der Religion", *Theologis-cheRundschau* (1910): 1-15,45-63.

ético, mais positivas ou mais negativas, os seres humanos sempre são seus próprios salvadores: todas as religiões, exceto a religião cristã, são autosotéricas. Nas religiões mais primitivas, a noção de pecado é quase sempre totalmente perdida, e expiação, paz e felicidade são alcançadas, primariamente, por meio de ações mágicas e cerimônias rituais, embora, em todas as religiões, a conduta moral tenha um papel importante. Nas religiões mais nobres, as obrigações de moralidade em geral recebem mais destaque e a salvação se torna dependente, especialmente, do cumprimento dessas obrigações morais.

Na medida em que, nesse cumprimento da lei moral, a vocação terrena dos seres humanos é avaliada como mais nobre ou menos nobre, ou uma prática ascética ou uma escola ascética de pensamento se desenvolve nessas religiões morais. No parsismo, por exemplo, o culto forma apenas uma parte relativamente pequena da grande batalha que deve ser travada por todo ser humano contra a impunidade, a morte e o diabo. Essa batalha deve se estender a toda a vida c consiste não apenas em múltiplas abluções, purificações e súplicas, mas também na prática de todos os tipos de virtudes (honestidade, verdade, justiça, misericórdia e assim por diante) e na busca fiel da vocação terrena: "Aquele que lança a semente semeia santidade".[4] No Budismo, por outro lado, como a miséria consiste na própria vida, a redenção consiste somente em mortificar o desejo de existência. Esse desejo é gradualmente entorpecido e extinto seguindo-se o caminho óctuplo e, especialmente, pelo afastamento do mundo exterior para si mesmo.[5] Apesar disso, não importa como as interpretações da lei moral e seu cumprimento possam diferir, são sempre os seres humanos que devem se redimir. "Seja sua própria luz!", disse Buda aos seus discípulos. "Seja seu próprio refúgio. Não se refugie em nada mais. Agarre-se à verdade como a uma lâmpada. Não procure refúgio em ninguém além de si mesmo".[6] Tampouco o Islamismo, que, lembre-se, se originou a partir do Cristianismo, oferece interpretação mais profunda do pecado e da graça. Ele localiza a redenção especialmente na libertação da punição infernal que alcança os incrédulos e classifica a redenção do pecado, como pecado, como algo muito menos importante. Admito que o muçulmano não ore pelo perdão do pecado, mas pode se tornar automaticamente o recebedor desse perdão quando se arrepende, isto é, quando crê na singularidade de Deus e em Maomé como seu profeta e, além disso, cumpre as obrigações religiosas (oração, esmolas, jejuns, peregrinação). A redenção não é um dom de Deus, mas um ato da própria pessoa.[7]

Basicamente de acordo com essas religiões estão os sistemas filosóficos: o único caminho para a salvação é o caminho da virtude, a autoperfeição moral. Pode-se procurá-la no trabalho prático, na autonegação ascética ou na contemplação mística, porém, sempre são os seres humanos que, exercendo

---

[4] P. Chanlepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 3ª. Ed., 2 vols. (Tiibingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), 11, 208ss.

[5] *Ibid.,* II, 89ss.

[6] Oldenberg, citado em H. Bouwman, *Boeddhisme em Christendom* (Kampen: Bos, 1906), 62.

[7] W. Kniesche, *Die Erlösungslehre des. Qoran* (Berlim: Rungç, 1910), 34ss.

todos os seus poderes, tentam abrir seu caminho para cima e realizar sua própria salvação. Nesse espírito, Séneca disse: "É a tarefa dos deuses examinar como vivemos, mas é nossa tarefa viver bem". Na opinião de Cícero, uma pessoa não precisa ser agradecida a Deus por possuir uma virtude, pois nossa virtude é apenas o fundamento para o elogio feito por outros e uma razão adequada para nosso próprio orgulho. Isso não aconteceria se a virtude fosse um dom de Deus e não a possuíssemos como resultado de nossos próprios esforços. "Alguém alguma vez deu graças aos deuses por ser um bom homem?".[8]

## A INTERPRETAÇÃO ESCRITURÍSTICA DA SALVAÇÃO: GRAÇA

Aposição da Escritura é muito diferente disso. Já no Antigo Testamento, é Deus que, imediatamente depois da queda, movido pela graça, coloca inimizade entre a humanidade e a serpente e coloca a humanidade do seu lado (Gn 3.15). É ele que elege Abraão e o povo de Israel, nascido a partir dele, para ser sua possessão (Gn 12.1; Êx 15.13, 16; 19.4; 20.2; Dt 7.6s.), que faz uma aliança com esse povo e lhes dá suas leis (Gn 15.1; 17.2; Êx 2.24-25; Dt 4.5-13), que dá o sangue sobre o altar para expiação (Lv 17.11) e faz tudo o que é necessário por sua vinha (Is 5; Jr 2.21). Entretanto, em virtude dessa eleição e com base nessa aliança, esse povo também é obrigado, agora, sob pena da maldição da lei (Dt 27.26), a andar diante da face de Deus com integridade e cumprir os seus mandamentos (Gn 17.1; Êx 20; Dt 10.15-16; *etc.).* A relação pactuai não depende da observância dessa lei como uma condição antecedente. Essa não é uma aliança de obras, mas uma aliança que se baseia somente no amor de Deus. Ela deve, porém, receber sua prova e selo na conduta segundo a lei de Deus. Afinal, da parte de Israel, ela só podia ser aceita com um coração perfeito e se tornar uma realidade genuína por meio de uma fé que também ama e deseja andar no caminho da aliança. Se a aliança é uma realidade, e não apenas uma idéia, ela inclui a obrigação e a inclinação de viver de acordo com a exigência da aliança. Portanto, é autoevidente, porém, que, tendo em vista a aliança e sua lei, o povo devia adotar uma atitude muito diferente. Havia, entre eles, pessoas ímpias antinomianas, precursoras dos saduceus, que não se importavam com Deus nem com seus mandamentos e que desprezavam os piedosos (SI 14.1; 36.2; 42.3, 10; 94.2; Ml 2.17; 3.14). Havia os de opinião farisaica, que enfatizavam a observância externa da lei e baseavam nisso suajustiça e sua salvação (Am 6.1; Jr 7.4). Entre esses dois grupos havia uns poucos fiéis, sinceramente piedosos, que de nenhuma forma eram indiferentes à lei do Senhor, meditavam nela todo o dia e amavam-na com toda a sua alma, mas não baseavam nisso suajustiça e sua salvação. Pois, embora seja verdade que, frequentemente, recorriam muito fortemente à sua justiça e clamavam a Deus que lhes fizesse justiça (SI 7.8; 17.1ss.; 18.21; 26.1ss.; 35.24; 41.12; 44.18, 21; 71,2; 119,121; 2Rs 20.3; Jó 16.17; Ne 5.19; 13.14; *etc.),* essas mesmas pessoas, ao mesmo tempo, confessam

[8] Cicero, *Ott lhe Nature of lhe Gods,* III, 36. *Cf* J. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk in Hare Crondbegimælen,* 2a. ed., 2 vols. (Lcidcn: P. Engels, 1850-51), II, 54.

humildemente seus pecados, pedem que Deus as perdoe e argumentam com ele com base em sua graça (SI 31.9-10; 32.1 ss.; 38.1 ss.; 40.13; 41.4; 130.2, 4; Is 6.5; 53.4; 64.6; Jr 3.25; Mq 7.9; Ne 1.6; 9.33; Dn 9.5, 7, 18; *etc.).* Ajustiça dessas pessoas piedosas não é uma qualidade pessoal, mas uma característica da causa que representam. Elas têm o direito ao seu lado porque se entregaram a Deus.[9] Essa confiança em Deus é, essencialmente, o que torna justos osjustos do Antigo Testamento. Eles creem em Deus ("pfttfn, Gn 15.6; Êx 14.31; 2Cr 20.20; Is 28.16; Hc 2.4), confiam nele (TIM, SI 4.5; 9.10), refugiam-se nele (HOn, SI 7.1; 18.2), temem-no (KT, SI 22.23; 25.12), esperam nele (*?ÍT,Vmn, SI 31.25; 33.18); esperam coisas dele (Hlp, SI 25.21); esperam por ele (riDO, SI 33.20), se apoiam nele ("pQO, SI 112.8; ]1D3, SI 57.7) e permanecem fiéis a ele (pm, ptfm, SI 91.14; 2Rs 18.6; *etc.).* Essa fé é imputada como justiça (Gn 15.6), assim como, em outro lugar, o cumprimento dos mandamentos de Deus é chamado dejustiça (Dt 6.25; 24.13).

### *O Antigo Testamento: Nomismo*

O fato de que essajustiça subjetiva, que, basicamente, consiste em confiarem Deus, também é fruto da graça de Deus e uma ação de seu Espírito, é a natureza do caso no Antigo Testamento. Para isso, também, não faltam dados. No caso de Israel, nunca se pode falar de uma justiça própria: ele foi escolhido apesar de sua teimosia (Dt 9.4-6). Deus é a fonte de toda vida e luz, sabedoria, poder e bem-aventurança (Dt 8.17-18; SI 36.9; 68.19-20, 35; 73.25-26; Jr 2.13, 31). "Não a nós, Senhor, mas ao teu nome dá glória" é a oração do israelita piedoso (SI 115.1). A humildade é a disposição de sua alma (Gn 32.10; SI 116.12), e um coração contrito e abatido é agradável a Deus (SI 51.18; Is 57.15). Não os seres humanos, mas Deus é quem, sempre recebe o crédito por toda dádiva e graças acima de tudo. Todas as coisas são convocadas para agradá-lo e pedidas a ele em oração, não somente a salvação dos perigos, mas também o reconhecimento de sua lei, a iluminação dos olhos e assim por diante. É Deus quem tem misericórdia de quem quer (Êx 33.19) e registra em seu livro quem viverá (Êx 32.33). Ele promete, incondicionalmente* que será seu Deus e eles serão seu povo (Êx 19.6; Lv 26.12) e que sempre, depois da infidelidade e da apostasia por parte de Israel, terá compaixão deles e lhes dará arrependimento e vida (Êx 32.30-35; Nm 14; 16.45-50; Lv 26.40-44; Dt 4.31; 8.5; 30.1-7; 32.36-43; Ne 9.31). Ele perdoa o pecado por amor de seu nome (Êx 34.7; *etc.)* e envia seu Espírito, que é o autor de toda vida espiritual (Nm 11.25, 29; Ne 9.20; SI 51.12; 143.10; Is 63.10). E se a história, então, mostra que Israel, continuamente, profana, abandona e anula a aliança (Dt 31.20; lRs 11.11; 19,10,14; Jr22.9; 32.32\ *etc.),* a profecia proclama que Deus, de sua parte, nunca quebra essa aliança e nunca abandona seu povo. Ele não pode fazer isso por causa de seu nome e de sua fama entre os gentios (Nm 14.16; Dt 32.26-27; ISm 12.22; J1 2.17-19; Is 43.21, 25; 48.8-11; Jr 14.7,20-21;

[9] *Cf* H. Bavinck, *ReformedDogmaticx,* II. 221-28 (#206).

Ez 20.43-44; 36.32). Essa é uma aliança eterna que não pode falhar porque está ancorada na graça de Deus (2Rs 13.23; 1Cr 16.17; SI 89.1-5; 105.10; 106.45; 111.5; Is 54.10). Ele é responsável por ambas as partes, por assim dizer, não somente por si mesmo, mas também por seu povo, e deseja, portanto, estabelecer uma nova aliança, não deixar que sua Palavra e seu Espírito se afastem deles, mas perdoar seus pecados por causa de seu nome, derramar seu Espírito sobre todos, dar-lhes um coração de carne, escrever sua lei em seu ser interior e fazer com que andem em seus estatutos (Dt 30.6; Is 44.3; 59.21; Jr 24.7; 31.3ls.; Ez 11.19; 16.60; 18.31; 36.26; 39.29; J12.28; Mq 7.19; ***etc.).***

[411] Depois do exílio, porém, esses elementos proféticos desapareceram da religião de Israel, um processo que caminhou em uma direção unilateral, nomista. No ano 445 a.C., Esdras e Neemias, confrontando os israelitas que retornaram com a lei de Moisés, obrigaram todos eles, sob juramento, a observar os mandamentos da lei (Ne 8-10). Como resultado, uma mudança muito notável ocorreu na mente e na vida do povo de Israel. Antes do exílio, ele era avesso à lei, caindo constantemente em todo tipo de idolatria e impiedade e constantemente tornando-se culpado de infidelidade e apostasia. Mas, depois do exílio, o povo humildemente se submeteu à lei, foi profundamente avesso a toda idolatria e adoração de imagens e adquiriu imenso prazer no cumprimento dos mandamentos de Deus. Muito cedo, porém, e cada vez mais, com a passagem do tempo, pendeu para o extremo oposto. Embora os profetas pós-exílicos falassem contra essa tendência, quando a voz da profecia se tornou silente, o movimento nomista seguiu livremente. O Deus vivo e verdadeiro, que havia se revelado a Israel ao longo dos séculos, foi eclipsado por sua lei, e essa lei se tornou cada vez mais um grande privilégio de Israel e o centro de sua vida. Essa posição foi reforçada pela opressão e perseguição que, repetidamente, o povo teve de enfrentar. Deus, dizia-se, estava mantendo distância. Por causa de suas iniquidades, ele entregou seu povo aos gentios. Somente no íiituro ele novamente teria compaixão deles e, por meio da ação do Messias, os elevaria acima de todos os povos e os colocaria como cabeça das nações. Dessa forma, a expectativa messiânica continuou viva em Israel e, em tempo de opressão, as pessoas não esperavam primariamente a expiação do pecado e o estabelecimento de uma nova aliança, mas, acima de tudo, esperavam que ele fizessejustiça a Israel, que os libertasse de toda opressão e restaurasse seu domínio sobre todos os povos da terra.

Israel, portanto, tinha de se preparar para a vinda do rei davídico por meio do rigoroso cumprimento da lei. De todas as formas, essa lei foi glorificada. Ela foi identificada com a sabedoria celestial e eterna que procedia de Deus como a primeira de suas obras e com a qual, como sua filha amada, continuamente se ocupou. Portanto, como ela era a perfeita expressão da salvação, também existiria por toda a eternidade. Os outros livros do Antigo Testamento estão em um nível menos exaltado e, um dia, passarão, mas a lei permanece de geração em geração. Ela é a fonte de toda salvação e da vida eterna. Embora a humanidade, depois da queda, só continue a viver pela misericórdia de Deus e embora, depois do pecado

terrível que Israel cometeu no deserto (Êx 32), ele deva sua sobrevivência somente à graça de Deus, ele é agora totalmente obrigado e tem o poder de obterjustiça por meio do cumprimento da lei. Todos os aios humanos, especialmente os atos dos filhos de Israel, são pesados por Deus na balança da lei. Ele os registra em seu livro e, diariamente, emite seu veredicto, determinando, para cada um deles, recompensa ou punição. As boas obras realizadas pelos seres humanos são um dom de Deus e o obrigam a dar uma recompensa em retorno. Deus e a humanidade são duas partes contratantes. Todas as coisas do mundo são determinadas em termos da relação entre obras e recompensas, não somente na vida do indivíduo, mas também na história das famílias, gerações, povos e da humanidade. Todos os atos de Deus, do início ao fim do mundo, são baseados no mérito humano. Nesse sistema, não há mais lugar para a expiação de pecados no sentido bíblico da palavra: só se pode falarem "expiação" na medida em que arrependimento, fé, confissão de pecados (todos os quais são interpretados como obras, juntamente com as outras obras), autopunição, jejum, oração, esmolas, misericórdia, estudo da Torá, martírio e assim por diante podem incluir uma pessoa na categoria dos justos ou restaurá-la a essa categoria. Além disso, uma deficiência na justiça de uma pessoa pode ser compensada pela justiça de outras pessoas (os patriarcas, Moisés, Josué, Davi ou pessoas ainda vivas). Até mesmo os mortos ainda são proveitosos para as boas obras dos vivos. Portanto, há muitas formas pelas quais se pode assegurar a expiação do pecado e adquirir justiça. Entretanto, todas elas se resumem a uma coisa: o cumprimento da lei e todos os seus - geralmente minuciosamente detalhados - mandamentos.

Esse nomismo consistente alimentou duas opiniões entre os judeus. Quando admitiam, sinceramente ou não, como foi o caso especialmente de muitos fariseus, que tinham cumprido toda a lei, sentiam orgulho espiritual e reivindicavam recompensas de Deus (Mt 19.20; Lc 18.11). Mas, no caso de outros, esse nomismo produzia a convicção de que a justiça não podia ser alcançada pelo caminho das obras. Na medida em que as pessoas, no fim do dia, ficavam satisfeitas consigo mesmas ou não, tinham de se considerar entre os justos ou entre os ímpios. No entanto, por esse caminho, elas nunca chegavam à certeza da salvação. Elas não experimentavam prazer ou conforto em Deus e paz na comunhão com ele. Durante toda a sua vida, eram mantidas em escravidão pelo temor da morte (Hb 2.15). Na medida em que a lei era entendida mais profundamente e seu cumprimento era buscado com mais seriedade, passava a ser sentida como um jugo que os judeus não podiam suportar (At 15.10). O livro de 4 Esdras expressou isso quando disse: "Nós, que recebemos a lei, devemos perecer por causa de nossos pecados".[10]

[10] In F. Loofs, *Leitfâdan zum Studiumn der Dogmengeschichle,* 4a. ed. (Halle: M. Niemeyer, 1906), 59. Sobre o nomismo da religião judaica, veja também E. Schürer, *Geschichle des judisdfshi Volkes im Zeitalter'r Jesu Christi,* 4ª. F,d., 3 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901-9), **11,** 450ss.; W. Staerk, *Neutestamentliche Zeilgeschichte,* 2 vols-. (Berlim: G. J. Gõschcn, 1907), II, 5ss.; J. Felten, *Neuleslamerillittàchb Zeilgeschichte: Oder, Judentum imd Ileidenlum zurZeii Christi und der Apostei,* 2 vols. (Regensburg: Manz, 1910), **11,** 463ss.; H. Strack discute a atual compreensão judaica da lei em *Das Wesen des j/ideiilhums* (Leipzig: Hinrichs, 1906).

***O Novo Testamento: Consolação do Reino de Deus***

Deve-se conhecer esse estado do Judaísmo nos dias de Jesus para que se possa entender um pouco, na riqueza de sua consolação, sua mensagem do evangelho do reino. Por um lado, esse reino é descrito como um tesouro guardado no céu e distribuído como recompensa aosjustos (Mt 6.20; 13.43; 19.21; 25.46). É necessária uma justiça melhor - a ser recebida no futuro, quando será plenamente revelada - que a dos fariseus (Mt 5.20) que deve ser buscada antes de tudo o mais (Mt 6.33) e comprada a qualquer custo (Mt 13.44-46; 19.21; Mc 9.43-47; 10.28-29). Não obstante, esse é um reino muito diferente daquele que osjudeus esperavam naquela época. Ele é de natureza espiritual, não política, como Jesus, desde o início, o aceitou e afirmou no momento da tentação (Mt 4.1-10). São qualidades espirituais, como pureza de coração, mansidão, misericórdia, humildade e assim por diante que caracterizam os cidadãos desse reino (Mt 5.3ss.; 18.4; 20.26-27). Ele é, portanto, universal: planejado não só para osjudeus, mas para todos os povos (Mt 8.11; 21.43). Além disso, ele não surgirá somente no futuro, mas já está presente agora (Mt 11.12; 12.28; Lc 17.21) e se desenvolve e se expande como a semente e o fermento (Mt 13.24ss.). Aqueles que, aqui, o recebem em fé, como uma criança, no futuro, entrarão nele (Mc 10.15).

Assim, em um sentido escatológico, esse reino é, de fato, chamado de recompensa, mas a obra e a recompensa não são proporcionais. O reino ultrapassa tanto tudo o mais em valor que todas as noções de recompensa desaparecem (Mt 19.29; 20.13-15; 25.21; Mc 10.30; esp. Lc 17.10). Ajustiça exigida para entrar no reino é, em si mesma, um bem que Deus concede (Mt 6.33), assim como o perdão de pecados (Mt 26.28; Lc 1.77; 24.47; ***etc.)*** e a vida eterna (Mc 10.30; Lc 18.30). Ele dá esse reino, com todos os seus benefícios, não aosjustos, mas aos publicanós e pecadores (Mt 9.13), aos perdidos (Mt 18.11), ao pobre e outros (Mt 5), aos filhos (Mt 18.3; Mc 10.15). Deles é o reino dos céus já aqui na terra (Mt 9.15; 11.11; 13.16,17; 23.13; Mc 10.15; Lc 17.21). Portanto, para participar desse reino, é necessário não uma justiça própria, mas arrependimento ((letávoia), uma mudança de opinião e fé (TOOTK;), aceitação e confiança no evangelho do reino como dom de Deus aos perdidos (Mc 1.15) e, portanto, confiança em Deus (Mc 11.22), na palavra e no poder de Jesus (Mt 8.10; 9.2; Mc 4.40), em Jesus como o Messias (Mt 27.42; Mc 9.42; Jo 1.12; 2.11; 6.29; 17.8; 20.31; At 9.22; 17.3; 18.5; *etc.).* Mas até mesmo essa fieiávoia e essa ífLOTK; são, elas mesmas, dons da graça de Deus (Mt 1 1.25,27; 15.13; 16.17; Lc 10.22; Jo 6.44,65; 12.32), de forma que só vêm à fé aqueles que são da verdade (Jo 8.43,47; 12.39; 18.37), que foram dados ao Filho pelo Pai (Jo 6.37ss.; 17.2, 6, 9; 10.26; 12.32) e quejá nasceram de novo (Jo 1.12-13; 8.47).

Na pregação dos apóstolos, tudo isso é elaborado em profundidade muito maior. A relação entre a aquisição objetiva e a aplicação subjetiva da salvação agora se torrtá muito mais clara. Depois que Jesus morreu e ressuscitou, tornou-se müito rtiáis ciâro para os discípulos que o reino que ele pregava - o reino com todos os seus benefícios de perdão, justiça e vida eterna - foi adquirido por

seu sofrimento e morte e que ele ressuscitou e foi glorificado pelo Pai precisamente para que aplicasse esses benefícios aos seus. A aplicação é inseparável da aquisição. Ela é uma só obra que o mediador foi mandado para realizar e ele só descansará quando entregar todo o reino ao Pai. Apesar disso, independente de quão inseparavelmente ligadas estejam a aquisição e a aplicação da salvação, há uma distinção entre elas. Cristo realizou a primeira sobre a terra, no estado de humilhação, por meio de seu sofrimento e morte, e realiza a segunda no céu, no estado de exaltação, por meio de sua atividade profética, sacerdotal e real à destra do Pai. Por essa razão, ele também realiza essa aplicação da salvação por meio do Espírito Santo. Ele mesmo foi capacitado e aparelhado por esse Espírito para realizar a obra que tinha de cumprir sobre a terra. Por meio desse Espírito, foi concebido no ventre de Maria (Lc 1.35), ungido em seu batismo (Mt 3.11), guiado no deserto (Mt 4.1) e, por esse Espírito, retornou para a Galiléia (Lc 4.14), pregou sua palavra (Mc 1.22), pregou o evangelho (Lc 4.18ss.) curou enfermos e expulsou espíritos imundos (Mt 12.28). Portanto, o Espírito Santo estava em atividade no poder de sua palavra e de suas obras, mas também em sua bondade paciente (Mt 12.17-20), em sua santa indignação (Mc 11.14-17) e em sua alegria celestial (Lc 10.21). Ele foi sempre cheio do Espírito Santo (Lc 4.1) e realizou toda a sua obra pelo poder do Espírito, pois Deus estava com ele (At 10.38). Por meio desse Espírito, ele se ofereceu na morte (Iib 9.14) e foi declarado Filho de Deus com poder quando ressuscitou dos mortos (Rm 1.3-4). Nos quarenta dias entre sua ressurreição e ascensão, ele deu instruções aos seus discípulos por meio do Espírito Santo (At 1.3) e, na ascensão, na qual tornou todos os anjos, principados e potestades sujeitos a si (Ef 4.8; IPe 3.22), recebeu plenamente o Espírito juntamente com todos os seus dons. Subindo às alturas, levou cativo o cativeiro, deu dons aos homens e subiu acima dos céus, de forma que pode encher todas as coisas (Ef 4.8-10).

Essa apropriação do Espírito Santo por Cristo é tão absoluta que Paulo pode dizer, em 2 Coríntios 3.17, que o Senhor *(i.e.,* Cristo como o Senhor exaltado) é o Espírito. Ao dizer isso, Paulo não está tentando apagar a distinção entre os dois, pois, no verso 18, ele imediatamente fala, como faz em outras passagens (Rm 8.9; G1 4.6), do "Espírito do Senhor" e, assim, o descreve como o Espírito que pertence a Cristo e procede dele. No entanto, por ocasião da ascensão, o Espírito Santo se torna possessão de Cristo em tão elevado grau que ele mesmo pode ser mencionado como o Espírito. Em sua exaltação, ele se tornou um Espírito doador de vida (ICo 15.45). Ele, agora, possui os sete espíritos, o Espírito em toda a sua plenitude, assim como possui as sete estrelas (Ap 3.1). O Espírito do Pai se tornou o Espírito do Filho, o Espírito de Cristo, que procede do Pai e do Filho não somente dentro da Divindade, mas, em harmonia com isso, também na dispensação da salvação, e é enviado tanto pelo Filho quanto pelo Pai (Jo 14.26; 15.26; 16.7). O Espírito, que, durante sua permanência na terra, foi derramado sem medida sobre Cristo, agora, em sua exaltação, tornou-se plenamente o princípio fundamental de sua vida. Ele colocou de lado toda

vida que é meramente natural e psicológica: agora, como o Espírito doador de vida, conduzirá sua igreja à glória pelo mesmo caminho.

## 0 DERRAMAMENTO DO ESPÍRITO SANTO

[412] A primeira atividade que Cristo realiza depois de sua exaltação, portanto, consiste no derramamento do Espírito Santo. Como ele mesmo havia sido exaltado à mão direita de Deus e recebido do Pai a promessa do Espírito Santo *(i.e.,* o Espírito Santo prometido no Antigo Testamento), pôde comunicar esse Espírito à igreja sobre a terra (At 2.33). O Espírito que ele concede procede do Pai, é recebido por ele a partir do Pai, e é, subsequentemente, derramado em sua igreja pelo próprio Cristo (Lc 24.49; Jo 15.26). É o próprio Pai que envia o Espírito Santo em nome de Jesus (Jo 14.26). Antes da ascensão, portanto, o Espírito ainda não tinha sido dado porque Jesus ainda não tinha sido glorificado (Jo 7.39). Isso não pode significar que o Espírito Santo ainda não existia antes da exaltação de Cristo, pois, no Antigo Testamento, há repetidas referências ao Espírito Santo" e os Evangelhos nos dizem que Isabel e João Batista foram cheios do Espírito Santo (Lc 1.15, 41), que Simeão foi guiado ao templo pelo Espírito Santo (Lc 2.26-27) e que Jesus foi ungido com o Espírito sem medida (Jo 3.34). Isso também não pode significar que, antes do dia de Pentecostes, os discípulos não sabiam que o Espírito Santo existia, pois eles tinham sido instruídos de forma muito diferente pelo próprio Jesus. Até mesmo os discípulos de João, que disseram a Paulo, em Éfeso, que, em seu batismo, não somente não tinham recebido o Espírito Santo, mas também nem sequer tinham ouvido que ele existia (At 19.2), estavam dizendo não que a existência do Espírito Santo era desconhecida por eles, mas que não tinham ouvido sobre uma ação extraordinária do Espírito Santo, isto é, sobre o maravilhoso evento do dia de Pentecostes. Afinal, eles sabiam muito bem que João era um profeta enviado por Deus e capacitado por seu Espírito, mas tinham permanecido como discípulos de João, não tinham sejuntado à companhia de Jesus, e, portanto, viviam fora da igreja, que recebeu o Espírito Santo no dia de Pentecostes.

O evento que aconteceu nesse dia, portanto, não pode ter outro significado senão o de que o Espírito Santo, que também tinha existido antes desse dia e tinha dado muitos dons e realizado grandes obras, agora, depois da ascensão de Cristo, começou a habitar, por iniciativa de Cristo, na igreja como seu templo. Depois da criação e da encarnação, o derramamento do Espírito Santo é a terceira grande obra de Deus. Esse dom extraordinário do Espírito Santo já havia sido repetidamente prometido no Antigo Testamento. Não somente o Espírito do Senhor, em toda a sua plenitude, repousaria sobre o Servo do Senhor (Is 11.2), mas, nos últimos dias, também seria derramado sobre toda carne, sobre filhos e filhas, idosos e jovens, escravos e escravas (Is 44.3; Ez 39.29; Jl 2.28ss.). João Batista, assumindo essa promessa, disse que o Messias batizaria

" *Cf* H. Bavinck. *Reformed Dogmatics,* 11,261-64 (#213), 277-79 (#217).

não como ele mesmo, com água, mas com o Espírito Santo e com fogo, o fogo purificador e consumidor do Espírito Santo (Mt 3.11; Lc 3.16; *cf.* At 2.3; 18.25; Rm 12.11; lTs 5.19). Jesus, da mesma forma, prometeu aos seus discípulos que, depois de sua ascensão, lhes enviaria, da parte do Pai, o Espírito Santo, que os conduziria a toda verdade. A esse respeito, ele claramente distinguiu dois tipos de atividades realizadas pelo Espírito Santo. A primeira é que o Espírito Santo, derramado no coração dos discípulos, os confortaria, os conduziria a toda verdade e estaria com eles para sempre (Jo 14.16; 15.26; 16.7). Entretanto, esse Espírito de consolação e orientação é concedido somente aos discípulos de Jesus. O mundo não pode recebê-lo porque não o vê nem o conhece (Jo 14.17). Por outro lado, no mundo, o Espírito Santo se engaja em um tipo de atividade muito diferente. Vivendo na igreja e impactando o mundo a partir dessa base, ele o convence do pecado, dajustiça c dojuízo, demonstrando que está errado em todos os três pontos (Jo 16.8-11).

Jesus cumpriu essa promessa diante de seus discípulos, isto é, seus apóstolos, até mesmo antes de sua ascensão. Quando, na manhã do dia de sua ressurreição, apareceu aos seus apóstolos pela primeira vez, solenemente lhes apresentou sua tarefa apostólica, soprou sobre eles e disse: "Recebei o Espírito Santo. Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; se lhos retiverdes, serão retidos" (Jo 20.22-23). Eles precisavam de uma capacitação e de um poder especial do Espírito Santo para o ofício apostólico que logo teriam de realizar. Isso lhes foi dado por Cristo antes de sua ascensão, em distinção daquilo que, posteriormente, receberiam no dia de Pentecostes em comunhão com todos os crentes. A partir desse dia, os apóstolos não estavam sozinhos, mas foram dedicados à oração juntamente com certas mulheres, inclusive Maria, a mãe de Jesus, e com seus irmãos e muitos outros, cerca de 120 pessoas ao todo (At 1.14; 2.1). Todos eles ficaram, então, cheios do Espírito Santo (At 2.4). Embora a mesma expressão ocorra antes (Êx 31.3; Mq 3.8; Lc 1.41) há uma clara diferença de significado. Enquanto, anteriormente, o Espírito Santo era dado temporariamente, com um propósito específico, a certos indivíduos isoladamente, ele agora desce sobre todos os membros da igreja e, a partir dessa época, continua a viver e agir em todos eles. Assim como, nos dias do Antigo Testamento, o Filho de Deus, de fato, apareceu repetidamente, mas só escolheu a natureza humana para sua morada ao ser concebido no ventre de Maria, assim também, em tempos anteriores, várias atividades e também o dom do Espírito Santo estavam presentes, mas foi somente no dia dc Pentecostes que ele fez da igreja o seu templo, um templo que perpetuamente santifica, edifica e nunca abandona. A habitação do Espírito Santo confere à igreja de Cristo uma existência independente. Ele não fica mais circunscrito ao círculo da existência dc Israel como um povo e aos limites territoriais da Palestina, mas vive de forma independente, por meio do Espírito, que vive nela, e se expande por toda a terra e alcança todos os povos. Deus, por meio de seu Espírito, se desloca do templo de Sião e fixa residência na igreja, o corpo de Cristo, que, consequentemente,

nasce nesse dia como uma missão e uma igreja mundial. A ascensão de Cristo, necessariamente, resulta e prova sua autenticidade na descida do Espírito Santo. Assim como o Espírito primeiro consagrou e aperfeiçoou Cristo por meio de seu sofrimento e o exaltou ao nível supremo, assim também agora ele deve, do mesmo modo, pelos mesmos meios, formar o corpo de Cristo até que alcance sua plena maturidade e se torne a plenitude *(pleroma)* daquele que enche tudo em todos (Ef 1.23).

No período inicial, o derramamento do Espírito Santo foi acompanhado, na vida dos discípulos de Cristo, por uma variedade de forças e ações extraordinárias. No momento em que foram cheios do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito os capacitava (At 2.4). De acordo com a descrição de Lucas, estamos tratando aqui não de um milagre de audição, mas com um milagre de fala ou linguagem. Lucas foi um cooperador de Paulo e estava totalmente familiarizado com o fenômeno da glossolalia que ocorria, por exemplo, na igreja de Corinto. Ele também fala sobre isso em Atos 10.46-47 e 19.6. Sem dúvida, o fenômeno que ocorreu no dia de Pentecostes estava relacionado à glossolalia, pois, de outra forma, Pedro não teria dito que Cornélio e sua casa tinham recebido o Espírito Santo "como também nós" (At 10.47; ***cf.*** 11.17; 15.8). Apesar disso, houve uma diferença, pois, em 1 Coríntios 14, como também em Atos 10.46 e 19.6, mencionam-se línguas ou linguagens sem o adjetivo "estrangeiras", que a Versão Autorizada [Holandesa: ***Staienvertaling],*** portanto, erradamente acrescentou, mas Atos 2.4 fala expressamente de "outras" línguas. Quando os membros da igreja de Corinto falavam em línguas, eles só eram entendidos se alguém interpretasse (ICo 14.2ss.), mas, em Jerusalém, os discípulos já falavam em outras línguas antes que a multidão viesse correndo para ouvi-los, de forma que o milagre de audição é excluído (At 2.4) c, quando a multidão os ouviu, entendeu o que era dito, pois cada um os ouvia falar em sua própria língua nativa (At 2.6, 8). As outras línguas das quais fala o verso 4 são, portanto, sem dúvida, as mesmas que, no verso 6, são chamadas de línguas nativas daqueles que as ouviam ***(cf*** também v. 8). Portanto, os discípulos não emitiram sons ininteligíveis, mas outras línguas, "novas" línguas, como são chamadas em Marcos 16.17, línguas que não se esperava que galileus incultos falassem (At 2.7). Nessas línguas, eles proclamaram as poderosas obras de Deus, especialmente as que havia feito nos últimos dias, na ressurreição e ascensão de Cristo (At 2.4, 14ss.).

Ora, esse relato feito por Lucas não deve ser entendido como dizendo que os discípulos de Jesus, nesse momento, souberam e falaram todas as línguas possíveis do mundo, nem significa que todos eles, individualmente, falaram em línguas estrangeiras. O propósito dos milagres de línguas também não era dizer que os discípulos proclamaram o evangelho aos estrangeiros em sua língua nativa porque, caso contrário, eles não poderiam entendê-los, pois os quinze nomes relacionados nos versos 9-11 não se referem a muitas línguas, mas aos países dós quais os estrangeiros tinham vindo a Jerusalém por ocasião da Festa

de Pentecostes. Todos esses estrangeiros entendiam aramaico ou grego, de forma que não havia necessidade de que os apóstolos fossem capacitados com o dom de línguas estrangeiras. De qualquer forma, no Novo Testamento, nunca há qualquer referência a esse dom de línguas estrangeiras. Paulo, o apóstolo dos gentios, que, mais do que qualquer outro, teria precisado dele e o teria recebido, nunca o menciona. No mundo daquela época, ele podia se virar em toda parte com a habilidade de falar aramaico e grego. Portanto, esse falar em línguas estrangeiras no dia de Pentecostes foi uma ocorrência isolada. Embora esteja relacionado à glossolalia, esse fenômeno foi de um tipo superior e especial. Embora a glossolalia deva ser interpretada como um enfraquecimento c uma diminuição dele - que Paulo, por essa razão, considerou como sendo muito inferior à profecia - o falar em línguas, em Jerusalém, foi, por assim dizer, uma combinação de glossolalia e profecia, uma proclamação inteligível dos poderosos atos de Deus na língua nativa dos povos representados ali. A ação do Espírito, que tinha acabado de ser derramado em sua plenitude, foi tão poderosa que controlou toda a mente consciente e se expressou na pronúncia dc sons articulados que foram reconhecidos por aqueles que os ouviam como sendo sua própria língua. O propósito desse milagre de fala, portanto, não foi capacitar os discípulos permanentemente com o conhecimento de línguas estrangeiras, mas, de um modo extraordinário, produzir uma poderosa impressão do grande fato que estava acontecendo. Como isso poderia ter sido feito melhor do que levando essa recém-estabelecida e pequena igreja mundial a proclamar em muitas línguas as poderosas obras de Deus? Na criação, as estrelas da manhã cantaram e todos os filhos de Deus gritaram com alegria. No nascimento de Cristo, uma multidão de exércitos celestiais entoou um canto de júbilo ao beneplácito de Deus. No nascimento da igreja, a própria igreja aclama, em muitas línguas, as grandes obras de Deus.[12]

Embora esse falar em línguas no dia de Pentecostes ocupe um lugar especial, o derramamento do Espírito se torna manifesto, nesse período inicial, em numerosos sinais extraordinários de poder. No Judaísmo nomista daquele tempo, raramente encontramos referências ao Espírito Santo. Deus se tornou

[12] W. van Hengel, *De Gave vau Talen: Pinksterstudie* " (Leiden: D. Noothoven van Goor, 1864); comentário de H. Meyer *et. ai* sobre Atos 2 e 1 Coríntios 14 em *Criticai and Exegetical Hand-Book to the New Testament,* 9 vols\ (Nova York: Funk & Wagnalls, 1884); H. Cremer, "Geistesgaben", *PRE*[3], VI, 460-63. F.m anos recentes, a glossolalia recebeu atenção renovada por causa dos fenômenos que acompanharam os reavivamentos de Gales, Los Angeles, Christíania, Hamburgo, Kasscl e em outros lugares. Compare, entre outros, P. Fleisch, *Die innere Entwickhmg der deutschen Gemeinschaftsbewegimg in den Jahren 1906 und 1907* (Leipzig: H. G. Wallmann, 1908); *A. Dallmeyer, *Satan unter den ileiligen: Die Cassete Bewegung im Lichte der Erfahrung* (Neumiinster, 1908); Sir Robert Anderson, *Spirit Manifestations and the Gift of Tongues* (Londres: Evangelical Alliance, 1900). D. Walker *{The Gift of Tongues and Other Essays* [Edimburgo: T&T Clark, 1906]) entende a glossolalia como realmente o fenômeno de falar em línguas estrangeiras e salienta vários fenômenos relacionados a esse entre os montanistas, camisardos, irvingitas e outros; para mais sobre estes últimos, veja *Kolde, *Neue kirchliche Zeitschrift* (julho dc 1900); F. Hencke, "The Gift of Tongues and Related Phenomena atthe Present Day", *American Journal óJTheology* 13 (1909): 193-206; E. Lombardo, "Le parlcr cm langues à Corinthe d'après les textes de Paul et les analogics modernes", *Revue de Théologie et de Philosophie* 5 (1909): 5-52; C. Gutberlet, *Der Kampf um die Seete* (Mainz: Kirchheim, 1903), 525ss.; *J. Bessncr, "Das modeme Zungenreden", *Stimmen aus Maria-Laach* (1910): 142-56, 262-73; *Beukenhorst, "Hetspreken in 'tongen'", *Stemmen van Waarheid en Vrede* (março de 1908).

um Deus distante e não habita mais com seu Espírito no coração dos seres humanos.[13] Mas, com João Batista e, subsequentemente, de forma especial com o aparecimento de Cristo, uma nova era foi introduzida. O Espírito que desceu sobre ele era o Espírito de amor e de poder, e foi assim que ele também se tornou manifesto na igreja depois do dia de Pentecostes. Via de regra, o Espírito era concedido depois que uma pessoa vinha à fé, às vezes no momento do batismo (At 2.38), ou na imposição de mãos antes do batismo (At 9.17), ou na imposição de mãos depois do batismo (At 8.17; 19.6), geralmente trazendo consigo um dom especial e poder. Lemos, por exemplo, que, pelo Espírito, os discípulos tiveram intrepidez para anunciar a palavra (At 4.8, 31), uma medida incomum de fé (At. 6.5; 11.24), conforto e alegria (At 9.31; 13.52), sabedoria (At 6.3, 10), glossolalia (At 10.46; 15.8; 19.6), profecia (At 11.28; 20.23; 21.11), manifestações e revelações (At 7.55; 8.39; 10.19; 13.2; 15.28; 16.6; 20.22) e curas milagrosas (At 3.6; 5.12, 15-16; 8.7, 13). Assim como as obras que Jesus realizou, esses feitos extraordinários de poder manifestos na igreja provocaram temor e assombro (At 2.7, 37, 43; 3.10; 4.13; 5.5, 11, 13, 24). Por um lado, eles irritaram a oposição e incitaram o coração dos inimigos ao ódio e à perseguição, mas, por outro, prepararam o solo para a recepção da semente do evangelho. Nesse primeiro período, eles foram necessários para produzir, no mundo, a aceitação e a permanência da confissão de Cristo.

## A PLENITUDE DE SALVAÇÃO COMO DOM DO ESPÍRITO

[413] Portanto, ao longo de todo o período apostólico, essas obras extraordinárias do Espírito continuaram. Sabemos isso especialmente pelo testemunho do apóstolo Paulo. Ele mesmo foi amplamente capacitado com os dons especiais do Espírito. De um modo especial, por meio de uma revelação do próprio Cristo, ele mesmo chegou à conversão na estrada de Damasco e foi chamado de apóstolo (At 9.3ss.). Depois disso, ele repetidamente recebeu revelação (At 16.7, 9; 2Co 12.1-7; G1 2.2; ***etc.).*** Ele sabia que tinha o dom de conhecimento, ensino, glossolalia ê profecia e pregou o evangelho com manifestações de Espírito e de poder (ICo 2.4) e Cristo agiu por meio dele para produzir obediência entre os gentios com palavras e obras, pelo poder de sinais e maravilhas e pelo poder do Espírito Santo (Rm 15.18-19; 2Co 12.12). Dons semelhantes também foram dados a outros crentes. Em 1Coríntios 12.8-10 e Romanos 12.6-8, quando relaciona vários deles, o apóstolo diz que, em graus diferentes, foram distribuídos pelo mesmo Espírito, a cada um como ele desejou (ICo 12.11). Eles são um cumprimento da promessa feita no Antigo Testamento (G1 3.14) e devem ser interpretados como os primeiros frutos que garantem uma grande colheita e servem como uma antecipação da futura herança celestial (Rm 8.23; 2Co 1.22; 5.5; Ef 1.14; 4.30),

[13] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 184ss.; H. B. Swele, "Holy Spirit", *DB.* II, 404.

Por mais que o apóstolo valorize esses dons, ele aplica a eles todos os critérios para que concordem com a confissão de Jesus como Senhor (ICo 12.3). Ele se opõe ao seu mau uso em favor da autoexaltação e do desprezo aos outros e exige que sejam sincera e prontamente usados em benefício do próximo, pois todos os crentes são membros de um só corpo e precisam uns dos outros (ICo 12.12-30). Por essa razão, ele distingue entre os dons em termos de sua utilidade para edificar a igreja (ICo 12.7; 14.12), valoriza a glossolalia muito menos do que a profecia (ICo 14) e aconselha todos os crentes a se esforçarem pelo melhores dons. Entre esses dons, o amor é o mais excelente. Pois, sem ele, todos os outros dons são inúteis (ICo 12.31 - 13.13). Ao dizer isso, o apóstolo mudou o centro de gravidade das manifestações temporárias e passageiras do Espírito para as atividades regulares de uma natureza moral e espiritual que o Espírito Santo continuamente promove na igreja. Já no Antigo Testamento, essa ênfase às vezes aparece, pois, embora todos os tipos de dons e poderes extraordinários fossem atribuídas ao Espírito de Deus, ele também é, e será, no futuro, acima de tudo, o autor de toda vida verdadeira e espiritual (SI 51.12; 143.10; Is 32.15; Ez 36.27). Jesus se alinha com esse ponto de vista quando, em sua conversa com Nicodemos, afirma que só há acesso e participação no reino de Deus por meio de um novo nascimento e esse novo nascimento só pode ser realizado pelo Espírito de Deus (Jo 3.3, 5) e, em seus discursos de despedida, ele explica em profundidade que, logo, o Espírito Santo assumirá seu lugar e que, então, será o confortador, guia, advogado e representante da igreja (Jo 14- 16).

Portanto, embora, nesse período primitivo, muitos sinais extraordinários de poder tenham acompanhado o derramamento do Espírito, sinais que foram apreciados por todos e avaliados em excesso por alguns, não podemos perder de vista o fato de que uma comunicação abundante do Espírito se tornou manifesta em muitas virtudes religiosas e morais. Os discípulos de Cristo foram muito intimamente ligados por elas em uma comunidade santa independente. Eles perseveraram no ensino e na comunhão dos apóstolos, no partir do pão c nas orações (At 2.42). Eles tinham um só coração e uma só alma, e ninguém dizia que as coisas que possuía eram propriamente suas, mas tinham tudo em comum (At 4.32). Por meio desse Espírito, obtiveram liberdade e ousadia para pregar a Palavra, foram fortalecidos em sua fé, confortados e receberam alegria na opressão (At 4.8, 31; 6.5; 9.31; 11.24; 13.52; ***etc.).*** E, como fica evidente nas cartas dos apóstolos, isso é ainda mais claramente manifesto em outras igrejas. É o Espírito Santo que produz a mais íntima comunhão entre Cristo e sua igreja e entre os crentes mutuamente. É sabido que ele é distinto do Pai e do Filho, outro Consolador (Jo 14.16), mencionado à parte juntamente com os outros dois (Mt 28.19; ICo 12.4; 2Co 13.13; Ap 1.4). No entanto, ele também é um com eles em essência e capaz, portanto, de colocar os crentes totalmente em comunhão com eles e comunicar-lhes todos os seus benefícios.

Sua atividade, portanto, não é exclusivamente - nem mesmo principalmente - restrita à comunicação de dons e poderes extraordinários, nem mesmo so-

mente a comunicação dos benefícios de Cristo, sem sua pessoa. Se Cristo, por meio de seu sofrimento e morte, adquirisse somente o perdão de pecados, seria suficiente que o Espírito Santo confirmasse a proclamação desse evangelho (Jo 15.26-27; At 5.32; ICo 2.4; 2Co 4.13; lTs 1.5-6; IPe 1.12) para provar que o mundo está errado (Jo 16.8-11) ou produzisse a fé no coração das pessoas (ICo 2.5; 12.3; Ef 1.19-20; 2.8; Cl 2.12; Fp 1.29; Us 2.13) e assegurasse aos crentes seu ***status*** de filhos de Deus (Rm 8.15-16). No entanto, esse benefício objetivo judicial de perdão não é o único. Ele é seguido pelo benefício ético e místico da santificação. Cristo não somente assume a culpa do pecado, mas também destrói seu poder. Ele morreu, um por todos, para que aqueles que vivem não vivam mais para si mesmos, mas para Cristo (2Co 5.15). No cumprimento da lei (a lei que dá ao pecado seu poder), isto é, no perdão, o poder do pecado é, em princípio, quebrado: onde há justiça, também há vida. Romanos 3-5 é seguido por Romanos 6-8. Cristo não somente morreu, mas também ressuscitou e foi glorificado. Ele é e continua sendo o Senhor do céu, o Espírito doador de vida, que não somente morreu pela igreja, mas também vive e trabalha nela. Ora, essa comunhão entre Cristo e a igreja é efetuada e mantida pelo Espírito Santo. O Espírito Santo, portanto, não é apenas aquele que produz a fé e nos garante nosso ***status*** como filhos de Deus, mas é também o autor de uma nova vida, e a fé não é meramente a aceitação de um testemunho dado por Deus, mas também o começo e o princípio de um novo estilo de vida (2Co 5.17; Ef 2.10; 4.24; Cl 3.9-10). No Espírito e pelo Espírito, o próprio Cristo vem para os seus (Jo 14.18), vive neles (Rm 8.9-11; 2Co 13.5; G12.20; Ef 3.17; Cl 3.11), e, inversamente, os crentes, por meio desse Espírito, existem, vivem, pensam e agem em Cristo (Jo 17.21; Rm 8.1, 9-10; 12.5; ICo 1.30; 2Co 5.17; G1 3.28; 5.25; Ef 1.13; Cl 2.6, 10). Cristo é tudo em todos (Cl 3.II).[14]

Não somente Cristo, mas o próprio Deus, por seu Espírito, vem fazer morada neles e enchê-los com sua plenitude para que, no fim, possa ser tudo em todos (Jo 14.23; ICo 3.16-17; 6.19; 15.28; 2Co 6.16; Ef2.22). Produzindo comunhão com a pessoa de Cristo, o Espírito Santo também produz participação em todos os seus benefícios, sua sabedoria (ICo 2.6-10), justiça (ICo 6.11), santidade (ICo 6.11; Rm 15.16; 2Ts 2.13) e redenção (Rm 8.2,23). Ele assegura aos crentes seu ***status*** como filhos de Deus (Rm 8.14-17; G14.6) e o amor de Deus (Rm 5.5). Ele os liberta da lei e faz com que ajamjuntos no mundo, como uma igreja, vivendo por um princípio próprio e sob uma cabeça própria (At 2; 2Co 3; G 14.21-6.10).[15] Ele une os crentes em um só corpo (ICo 12.13), leva-os ao único Pai (Rm 8.15; G1 4.6; Ef 2.18), traz todos à confissão de Cristo como Senhor (ICo 12.3), faz com que sejam um só coração e uma só alma (At 4.31-32; G1 5.22; Fp 2.1-2) e os faz crescer juntos, para a maturidade em Cristo (ICo 3.10-15; Ef 4.1-16; G1 2.19). Ele é o autor da regeneração (Jo 3.5-6; Tt 3.5), da vida (Jo 6.63; 7.38-

[14] *Cf* A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formei* "èv XpurcoO 'IT|0OU" (Marburg: Elvvert, 1892), que, incorretamente, entende a fórmula de um modo espacial.

[15] *Cf* acima, 225-230 (#348).

39; Rm 8.2; 2Co 3.6), da iluminação (Jo 14.17; 15.26; 16.13; ICo 2.6-16; 2Co 3.12; 4.6; Ef 1.7; Uo 2.20; 4.6; 5.6), de vários dons (Rm 12.3-8; ICo 12.4ss.), da renovação e da santificação (Rm 8; G1 5.16, 22; Ef 3.16) e da selagem e da glorificação (Rm 8.11, 23; 2Co 1.22; 5.5; Ef 1.13-14; 4.30).[16]

[414] Que a fé em Cristo era o caminho da salvação, era, é claro, uma certeza na igreja desde o princípio. Os crentes, afinal, sabiam que tinham sido colocados em um relacionamento especial com Deus e que eram continuamente preservados nele por sua graça. Eles eram os eleitos de Deus adotados por Jesus Cristo para serem seu povo. Pela ação de Cristo, encontraram refúgio cm sua misericórdia e eram o novo povo com quem Deus havia estabelecido sua aliança.[17] Esse Cristo não somente era a revelação de Deus, por meio de quem aprenderam a conhecer a Deus, mas também aquele que deu seu sangue por seus pecados. Ele se entregou para purificá-los pelo perdão de pecados, vivificá-los por suas feridas.[18] Dessa forma, então, ele é o Senhor e sumo sacerdote de sua confissão, o objeto de sua fé, que também, continuamente, os preserva e os edifica na fé.[19] Aqueles que não creem no sangue de Cristo são condenados.[20] Não somos justificados por nós mesmos, nem por causa de nossa sabedoria ou piedade ou obras que realizamos em santidade de coração, mas pela fé, desde o início, o Deus Poderoso justificou cada um.[21] Somos salvos pela graça, não por obras, em virtude da vontade de Deus, por Jesus Cristo.[22]

Depois dos pais apostólicos, encontramos o mesmo pensamento nos escritos dos apologetas. Embora, contra o gnosticismo, enfatizassem que o verdadeiro conhecimento e sabedoria, a verdadeira filosofia, havia sido revelada em Cristo, eles não se esquecem que Cristo também é o Salvador e Redentor. Isso é expresso especialmente em Justino. Ninguém é salvo, a não ser pelos méritos de Cristo, que tomou sobre si a maldição e fez satisfação por todos, que redime todos aqueles que se arrependem e creem.[23] Ele, até mesmo, fala repetidamente de uma graça que é anterior às nossas obras, nos ilumina e nos conduz à fé.[24] Irineu associa muito mais intimamente a salvação à fé em Cristo[25] e também diz que o Espírito Santo foi enviado para executar a vontade do Pai nos seres humanos e renová-los, e que esse Espírito é tão necessário quanto a chuva e o orvalho

---

"Cl o material bibliográfico relacionado em H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, *211-19* n37 (#217) e também em K. NOsgen, *Das Wirken des Heiligen Geisles an den einzelnen Gläubigen nnd in der Kirche* (Berlim: Trowitzsch, 1907); H. B. Swete, "Holy Spirit", *DB,* II, 402-11; J. Deiincy, "Holy Spirit", *DC.* 1, 731-44; I. F. Wood, *The Spirit of God in Biblical Literature* (Nova York: A. C. Armstrong, 1904); H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (Londres: Macmillan, 1909); A. Downer, *The Mission and Ministration of lhe Holy Spirit* (Edimburgo: T&T Clark, 1909).

[17] Clemente de Roma, *First Epist/e of Clement to the Corínthians,* 4,20, 50,58\ *Epistle oJBarnabas,* 5,7, 13.

[18] Clemente de Roma, *First Epistle of Clement to the Corínthians,* 21; *Epistle of Barnabas.* 5, 7. Inácio de Antioquia, *Epistle to the Smyrnaeans, 1.*

[19] Policarpo, *Epistle to the PhiHppians,* 1-3, 12.

[20] Inácio de Antioquia, *Epistle to the Smyrnaeans, 6.*

[21] Clemente de Roma, *First Epistle of Clement to lhe Corínthians,* 32.

[22] Policarpo, *Epistle to the PhiHppians,* 1.

[23] Justino Mártir, *Dialogue with Trypho,* c. 95, 100.

[24] *Ibid.,* c. 119; *idem, Apology,* I, 10.

[25] Irineu, *Against Heresies,* IV, 2, 7; V, 19, 1.

para fazer com que a terra seja frutífera.[26] Orígenes testifica que a vontade dos seres humanos é, por si mesma, incapaz de arrependimento, "a menos que seja assistida ou fortalecida pelo auxílio divino". Deus é a "primeira e principal causa da obra".[27] A corrupção moral da humanidade e a necessidade da graça do Espírito Santo foram ainda mais fortemente expressas pelos pais latinos (Tertuliano, Cipriano, Ambrósio), sobre cujos pronunciamentos o próprio Agostinho se baseou.[28] Tertuliano diz: "Essa vontade é o poder da graça de Deus, mais potente, de fato, que a natureza, exercendo sua influência sobre a faculdade que se forma dentro de nós - até mesmo a liberdade de nossa vontade".[29] De Cipriano vêm as palavras repetidamente citadas por Agostinho: "Não devemos nos orgulhar de nada, pois nada é nosso".[30] Ambrósio conhece uma graça interior que age sobre a vontade e a amacia: "A vontade dos seres humanos é preparada por Deus". O fato de que Deus é venerado pelos santos é devido à graça de Deus.[31]

Apesar disso, naqueles primeiros séculos, a doutrina da aplicação da salvação não foi totalmente desenvolvida e, em parte, já caminhava em direções erradas desde cedo. Embora existam uns poucos "testemunhos de verdade evangélica" aqui e ali, no todo, o evangelho logo foi entendido como uma nova lei. A fé e o arrependimento eram, em geral, considerados o caminho necessário para a salvação, mas eram, no final das contas, produto da liberdade humana. Embora a salvação tivesse sido objetivamente adquirida por Cristo, para se tornar participantes dela, a livre cooperação dos seres humanos era necessária. A fé, por via de regra, era nada mais do que a convicção da verdade do Cristianismo, e o arrependimento logo adquiriu o caráter de uma penitência que correspondia aos pecados. Os pecados cometidos antes do batismo eram, de fato, perdoados no batismo, mas aqueles cometidos depois do batismo tinham de ser perdoados por meio de penitência. A penitência ainda era, frequentemente, interpretada como uma contrição sincera pelo pecado, mas a ênfase mudou cada vez mais para os atos externos nos quais ela tinha de se manifestar, tais como orações, jejuns, esmolas e assim por diante, e essas boas obras eram interpretadas como uma "satisfação de obra". A soteriologia foi totalmente exteriorizada. Não a aplicação da salvação pelo Espírito Santo ao coração do pecador, mas a realização das chamadas boas obras - geralmente totalmente arbitrárias - era considerada o caminho da salvação. O discipulado cristão consistia em copiar a vida e o sofrimento de Cristo, que eram vividamente retratados diante dos olhos das pessoas. Mártires, ascetas e monges eram os melhores cristãos.[32]

[26] *Ibid.,* III, 17; V, 10, 2.

[27] Orígenes, *On FirsttPrincipies,* III, 1,18; 111,2; III, 5.

[28] Agostinho, *Against Two Epistles of lhe Pelagians,* IV, 8-10.

[29] Tertuliano, *A Treatise on the Soul,* 21.

[30] Cipriano. *The Teslimonies,* 111,4.

[31] Ambrósio, *Commenlary on lhe Gospel ofLuke,* sobre Lucas 1.10.

[32] *Cf* acima, 85-90 (#319). Nota do organizador: Bavinck também faz referência às obras relacionadas em uma bibliografia no início deste capítulo na edição holandesa. Além das obras padrão de referência, também são incluídas referências às seguintes obras (relacionadas por completo na bibliografia, no fim do presente volume): Knopf, Wustmann. Wiggers, Landerer, Wõrter.

## PELÁGIO E AGOSTINHO

Pelágio se afastou muito mais da doutrina da graça do que qualquer de seus predecessores. Ele abandonou o fundamento cristão sobre o qual todos eles ainda se basearam e renovou o princípio auto suficiente da filosofia pagã, especificamente a dos estóicos. Ele não apenas rompeu todas as conexões entre o pecado de Adão e o nosso, de forma que nem culpa nem corrupção, e nem mesmo a morte, são consequência da primeira transgressão, mas o próprio Cristianismo perdeu sua importância absoluta. A salvação não estava ligada a Cristo, mas podia ser obtida seguindo-se a lei natural (*Lex naturae)* e a lei positiva *(Lex positiva).* Portanto, na teologia de Pelágio, não poderia haver graça interior, nem graça regeneradora do Espírito Santo, que não somente iluminasse a mente, mas também inclinasse a vontade. Ele, reconhecidamente, não falou sobre a graça, mas, com ela, queria dizer apenas: (a) a habilidade natural, o dom de ser capaz de desejar, que Deus concede a cada pessoa - graça *criadora;* (b) a graça objetiva da proclamação da lei ou do evangelho e do exemplo de Cristo, que era dirigida ao intelecto humano e instruía as pessoas no caminho da salvação - graça *iluminadora;* (c) o perdão de pecados e a salvação futura, que seriam concedidos à pessoa que cresse e realizasse boas obras. A graça do primeiro tipo, portanto, pertencia a todos os seres humanos. A graça do segundo tipo não era estritamente necessária, mas servia apenas para fazer com que fosse mais fácil para uma pessoa conseguir a salvação. Ela não era a graça eficaz *(gratia operans),* mas apenas uma forma de ajuda às pessoas. Ela também não era concedida a todos, mas somente àqueles que tinham se tornado merecedores dela por meio do uso adequado de suas capacidades naturais. Ela não era uma graça preparatória (ou despertadora), nem era irresistível, que é mais verdadeiramente "destino sob o nome de graça". Finalmente, ela não era necessária e não era concedida por Deus ou pela realização de todo ato bom (atos individuais), mas apenas de alguns. Muitas boas obras eram realizadas pelos seres humanos sem nenhuma graça.[33]

O semipelagianismo moderou esse sistema. Ele ensinou que, embora a humanidade não estivesse espiritualmente morta como resultado do pecado de Adão, ela estava enferma: que sua liberdade da vontade não tinha sido perdida, mas enfraquecida; e que os seres humanos, portanto - para fazerem o bem e obterem a salvação - precisavam da assistência da graça divina. Porém, a graça que ilumina a mente e sustenta a vontade nunca pode ser separada da liberdade da vontade que ainda permanece nos seres humanos, mas deve ser sempre interpretada em conexão com ela. A graça e a vontade trabalham juntas e fazem isso de tal forma que, no plano de Deus, a graça é universal e destinada a todos, mas, de fato, só é proveitosa para aqueles que fazem o uso adequado da liberdade de sua vontade. Nosso é o desejo, de Deus é a ação que leva à sua

[33] G. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darslellung des Augustinismus undPelagianismus,* 2 vols. (Hamburgo: F. A. Perlhcs, 1830-31). 1, 220ss.; B. Warfield, *Two Studies in the Hisloiy of Doctrine: Augustine and the Pelagian Controversy* (Nova York: Christian Li.leratura Co., 1897), 7ss.

realização (*Nostrum esí velle, Deiperficere).* Às vezes, como em Paulo, a graça pode ser antecedente; no entanto, via de regra, a vontade vem primeiro. A graça é necessária somente para o aumento da fé. Deus ajuda aqueles que se ajudam. Uma graça eficaz ou irresistível não existe, e até mesmo a graça proveniente é geralmente negada.[34]

[415] Partindo da total corrupção moral da humanidade como resultado do pecado de Adão e de sua total incapacidade de fazer qualquer bem espiritual, Agostinho chegou a uma doutrina da graça completamente diferente. Frequentemente, ele também descreveu os benefícios objetivos - o evangelho, o batismo, o perdão de pecados e assim por diante - com a palavra "graça". No entanto, essa graça não é suficiente. Outra graça ainda é necessária, um tipo interno e espiritual que ilumina o intelecto e inclina a vontade. Inicialmente Agostinho havia ensinado outra doutrina, a saber, a de que Deus, embora tenha nos chamado, crer era algo que nós tínhamos de fazer.[35] Mas posteriormente, por volta do ano 396 d.C., especialmente como resultado da reflexão sobre 1 Coríntios 4.7, ele chegou a uma compreensão diferente.[36] Agora ele escreve que a graça não consiste somente na pregação externa da lei e do evangelho, que nos instrui e admoesta e, nesse sentido, nos oferece ajuda, mas é, a cima der tudo, "uma inspiração oculta da parte de Deus, uma inspiração de fé e temor de Deus, uma ajuda para fazer o bem, unida à natureza e à doutrina por meio da inspiração de um amor ardente e muito fascinante, um suprimento de virtude, uma inspiração do amor por meio do Espírito Santo".[37] Sendo um fruto da eleição, "o efeito da própria predestinação", a graça é distribuída segundo a misericórdia divina, não segundo o mérito.[38]

Por essa razão, ela, é claro, é gratuita. Ela não seria graça se não fosse totalmente gratuita.[39] O Espírito Santo sopra onde quer, "não seguindo os méritos, mas produzindo-os".[40] A graça é anterior a todos os méritos: é preveniente, preparatória, antecedente e eficaz. Ela é "preveniente ao relutante para fazê-lo desejar".[41] Ela ilumina internamente o intelecto e o liberta da ignorância.[42] Ela produz fé, que é um dom de Deus, e cria uma boa vontade, um amor pelo bem e a capacidade de fazer o bem e remove a fraqueza dessa capacidade. "Reconheçamos que é por meio de um poder secreto, maravilhoso e inefável que opera dentro de nós que Deus efetua no coração humano não somente revelações da verdade, mas até mesmo boas disposições da vontade".[43] Essa graça, além disso,

---

[34] *Q.* Wiggers, *Augustinismus undPelagianismus,* II, 359ss.

[35] "Assim eslá em sua obra *On Differenl Questions,* do ano 386, e em *On Free Will,* de 388 a 395.

[36] Em *ToSimplicianus,* escrito por volta do ano 397.

[37] Agostinho, *On the Grace of Christ and Original Sin,* 2, 35, 39.

[38] Agostinho, *On the Predeslinalion of the Sainls,* 10; idem, *On lhe Gifl of Perseverance,* 12; *idem, Against Two Epistles of lhe Pelagians,* I, 24.

[39] Agostinho, *Oii lhe Grace of Christ and Original Sin,* 24.

[40] *Ibid.*

[41] Agostinho, *Enchiridion,* 32.

[42] Agostinho, On *lhe Merits and fáefflbsion o/Sins,* 1,9.

[43] Agostinho, *On lhe Grace of Christ and the Original Sin* 24.

é irresistível. Inexorável e insuperavelmente, ela tem influência sobre a vontade humana.[44] Ela não é rejeitada por nenhum coração, por mais duro que seja, pois Deus, pela graça retira o coração de pedra e coloca um coração de carne em seu lugar[45] Os eleitos, que recebem essa graça, não apenas são capacitados por ela para virem a Cristo, mas realmente vêm a ele.

Isso não significa, porém, que Deus, por sua graça, suprime ou destrói a vontade livre dos seres humanos, pois, ao contrário, a graça os liberta da escravidão do pecado. "Então, pela graça, tornamos sem efeito o livre-arbítrio? Deus nos livre! Não, em vez disso estabelecemos o livre-arbítrio, pois, assim como a lei é estabelecida pela fé, assim também o livre-arbítrio não é anulado pela graça, mas estabelecido, pois a graça restaura a saúde da vontade".[46] Por essa razão, Agostinho também pôde dizer: "Submeter nosso consentimento às ordenanças de Deus ou mantê-lo ali é a função própria de nossa própria vontade",[47] pois os que creem e os que não creem não fazem isso voluntariamente: "Ninguém crê, a não ser pelo consentimento da vontade". Tão longe estava, porém, de novamente colocar a decisão nas mãos humanas com essa declaração que, imediatamente, continua dizendo que "esta palavra não invalida, mas confirma a palavra do apóstolo: 'O que tens que não tenhas recebido?', pois a alma não pode receber e possuir esses dons, que são aqui mencionados, a não ser dando seu consentimento. E, assim, tudo o que ela possui e tudo o que ela recebe vem de Deus e, apesar disso, o ato de receber e o de ter pertencem, é claro, ao recebedor e possuidor. Ora, se alguém nos constranger a examinar este profundo mistério e dizer por que esta pessoa é persuadida a dar seu consentimento e esta outra não o é, as duas únicas coisas que me ocorrem para apresentar como resposta são: 'Ó profundidade das riquezas!' e 'há, porventura, injustiça em Deus?"'.[48] Assim como o começo, o progresso da fé e do amor é devido somente à graça de Deus. A graça operativa se transforma em graça cooperativa, consequente e subsequente. Ela efetua não somente o desejar, mas também o efetuar e o cumprir. Sem Cristo, nada podemos fazer. Portanto, "quando começamos, dizemos: 'tua misericórdia irá adiante de mim'; quando terminamos, dizemos: 'tua misericórdia me seguirá"'.[49] É Deus quem "prepara a vontade e aperfeiçoa em nós, por meio de sua cooperação, aquilo que inicia por sua operação [...] ele, portanto, opera sem nós para que desejemos, mas, quando desejamos, e desejamos de tal forma que possamos agir, ele coopera conosco. Porém, nada podemos fazer por nós mesmos para realizarmos boas obras de piedade sem que ele aja para que desejemos ou coopere, quando desejamos".[50] A misericórdia de Deus "segue a

[44] Agostinho, *On Admortilion and Grace,* 12.

[45] "Agostinho, *On the Predestination of the Saints,* 8.

[46] AgOStinho, *On the Spirit and the Letter,* 30, *cf* 33, 34; veja também Agostinho, *On Grace andFree Will; idem, City of G&tí* XIV, 11; *idem, Against Two Epistles of the Pelagians,* I, 2.

[4] Agostinho, *On the Spirit and the Letter,* 34.

[4] *Ibid..*

[49] Agostinho, *Against Two Epistles of the Pelagians,* II, 9.

[50] "Agostinho, *On Grace andFree Will,* c. 33.

vontade para que a pessoa não deseje em vão".[51] Essa graça é necessária não apenas para a realização de bons atos, mas para tudo. "A vontade humana deve ser assistida pela graça de Deus para todo bom movimento de ação, palavra e pensamento".[52] Objetiva e subjetivamente, do início ao fim, a obra de salvação é uma obra da graça de Deus e somente de sua graça.[53]

O Pelagianismo foi condenado no Sínodo de Cartago (418), cujos cânones foram endossados pelo papa Zózimo e, porteriormente, por Celestino I, e, novamente, no Concílio de Éfeso (431) e no Sínodo de Orange (529). Este último sínodo também rejeitou o semipelagianismo, e seus cânones foram confirmados por Bonifácio II.[54] Consequentemente, tornou-se a doutrina oficial da igreja que, como resultado do pecado de Adão, toda a pessoa é corrompida e que o início c o aumento da fé são devidos não a nós mesmos ou às nossas capacidades naturais, mas à graça de Deus. Essa graça de Deus não apenas nos ensina aquilo que devemos e aquilo que não devemos fazer, mas também nos capacita "a sabermos o que deve ser feito, e também a amarmos e sermos capazes de fazê-lo". Isso é devido à infusão, operação, inspiração e iluminação do Espírito Santo em nós, que precede e prepara nossa vontade, reforma (*corrigem*) nossa vontade da infidelidade à fé e faz com que desejemos e ajamos.[55] Desde então, a necessidade de graça interna c preveniente tem sido ensinada por todos. Também o Sínodo de Quiercy (853), que condenou Gottschalk, confessou: "Temos livre-arbítrio para o bem, precedido e auxiliado pela graça [...] liberto pela graça e, pela graça, curado de sua corrupção",[56] assim como Rabanus disse que Deus "por meio de seu Espírito Santo, governa dentro e conforta fora por meio de zelo espiritual".[57] Os escolásticos seguiram o mesmo caminho. Lombardo diz que, pelo pecado, os seres humanos perderam a liberdade da vontade e que, agora, "não têm a força para promover ou realmente desejar o bem ou para fazê-lo, a menos que sejam libertos e assistidos pela graça: libertos de forma que possam desejá-lo, e assistidos de forma que realmente possam fazê-lo".[58] Portanto, a diferença entre graça operativa e graça cooperativa é, como em Agostinho, que a primeira "precede o bem desejar: por meio dela, a vontade humana é liberta e preparada, de forma que possa desejar boas coisas c efetivamente fazer o bem". Mas "a graça cooperativa segue o desejo, agora bom, com assistência".[59] De acordo com Tomás de Aquino, uma pessoa pode, dc fato, realizar uma variedade

---

[51] Agostinho, *Enchiridion,* 32.

[52] Agostinho, *Agaisnl Two Epistles of the Pelagians,* 11,5.

[53] Wiggers, *August. UndPelag.,* 1,244ss.; C. Luthhard, *DieLehre vomfreién Willen undseinem Verhâltniszur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig: DörfTling & Franke, !863), 30ss.; B. Warfield, *Two S/udies,* 127-39. Compare H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* II, 347-51 (#234).

[54] H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum,* #200., nota do organizador.; ET: *The Sources of Catholic Dogma* (Londres e St. Louis: Herder, 1955). Nota do organizador: Bavinck cita como #64.

[55] *Ibid.,* ## 176-83 (Sínodo de Orange II [529]); nota do organizador: Bavinck fornece duas referências aqui, #68 e #147ss.

[56] *Ibid.,* ##316-19; nota do organizador: Bavinck cita aqui #280.

"In Karl Heinrich Von Weizsacker, *Jahrbuchfiir deutsche Tlieologief* 1859): 545.

[58] P. Lombardo, *Sent.,* II, dist. 25, 16.

[59] *Ibid.,* II, dist. 26, !; e também em seu comentário sobre Efésios 2.4-10; Romanos 5.1-2; 6.23 *etc.*

de coisas naturalmente boas sem a graça,[60] mas essa pessoa precisa da graça para "ser curada e realizar o bem de virtude sobrenatural", para amar a Deus, cumprir a lei, adquirir vida eterna, preparar-se para a graça da justificação, ressurgir do pecado, abster-se de pccar e precisa sempre de uma nova graça para conhecer e fazer o bem e perseverar nele.[61] Semelhantemente, Trento estabeleceu que os adultos, para se prepararem para a graça de justificação, precisavam da graça preveniente, de forma que aqueles que "pelo pecado se afastaram de Deus, por meio de sua graça *estimuladora* e *ajudadora* são dispostos a se converterem para sua própria justificação".[62] Roma, portanto, ensina definitivamente a necessidade de graça preveniente (real, estimuladora ou despertadora) e rejeita o Pelagianismo e o semipelagianismo, que atribuía o início e o aumento da fé às capacidades [não regeneradas] da natureza humana.

## SEMIPELAGIANISMO?

Há razão para se perguntar, porém, se Roma, ao falar em graça preveniente, tem em mente algo mais do que o chamado externo ao evangelho, que exerce impacto moral sobre o intelecto e a vontade, e que também foi reconhecido por Pelágio e seus seguidores. Às vezes, de qualquer forma, sua descrição dessa graça é muito fraca: Trento a identifica com o chamado "por meio do qual eles são chamados sem que exista qualquer mérito de sua parte".[63] Apesar disso, Roma entende por graça preveniente uma influência interna do Espírito Santo sobre o intelecto e a vontade. O Sínodo de Orange falou de uma infusão e operação do Espírito Santo em nós. Trento a chamou de "despertadora" ou "estimuladora" *(excitans)* e a descreveu nas seguintes palavras: "Deus toca o coração do homem por meio da iluminação do Espírito Santo".[64] Aquino diz que a graça pela qual um adulto se prepara para a justificação consiste não em "uma graça habitual", mas em "uma operação de Deus pela qual a alma se aproxima dele",[65] uma "assistência de Deus que move a alma por dentro ou inspira um propósito bom".[66] Boaventura, às vezes, também a chama de "graça livremente dada" c diz que os seres humanos precisam dela para se preparar para a justificação e que ela "desperta" *{excitai)* seu livre-arbítrio[67]. Belarmino a descreve como uma "graça de assistência especial", um "impulso" ou "uma ação pela qual Deus move um ser humano para a atividade"[68] e como "assistência especial", "graça que desperta e assiste extrinsecamente", contrastando com a "graça residente", "graça infusa", o Espírito Santo que habita em nós.[69] Entre

[60] T. Aquino, *Summa theol.,* II, 1,q. 109, art. 1-2.

[6] *Ibid,,* II, i,q. 109, art. 2-10.

"Concílio de Trento, VI, cânone 5, in H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma.* 250.

[K] *Ibid,*

[M] H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma,* cf. cânone 3.

[<5] T. Aquino, *Summa theol.,* I, q. 62, art. 2, ad. 3.

"*Ibid.,* II, 1,q. 109, art. 6; II, 1,q. 112, art. 2; III, q. 89, art. 1,ad. 2.

"Bonaventure, *Breviloquium,* V, 3.

[68] R. Belarmino, "De gratia et libero arbítrio", *Controversiis,* I, c. 2.

'"R. Belarmino, "dc nu® ificado", *Controversiis,* v. I, c. 13.

os teólogos houve também muita divergência sobre a natureza característica dessa graça preparatória. Os tomistas a consideraram uma "qualidade física infusa de forma sobrenatural", uma "certa entidade física". Molina, Lessius e Ripalda a interpretaram como "uma iluminação da mente e uma inspiração da vontade". Suarez, Tanner e outros ensinaram que ela não era algo criado, mas que o Espírito Santo movia a vontade imediatamente. Apesar disso, ela é geralmente interpretada como "assistência gratuita", um "dom interno e sobrenatural de Deus", "uma iluminação da mente" e "um movimento imediato da vontade", que comunica aos seres humanos não somente "forças morais", mas também "poderes físicos" e os capacita a se prepararem para ajustificação.[70]

[416] Mas, com isso, a rejeição de Roma ao semipelagianismo estava completa: de qualquer forma, de um modo indireto, entrou às escondidas, pois, em primeiro lugar, Roma ensinou que a liberdade da vontade, embora enfraquecida pelo pecado, não foi perdida;[71] até mesmo sem a graça, os seres humanos podem realizar, natural e civilmente, muitas boas obras, que definitivamente não são pecaminosas. Eles podem conhecer e amar a Deus como Criador e ter uma vida decente. E, muito embora, a longo prazo, seja difícil observar a lei como um todo e resistir a todas as tentações, isso não é impossível como tal. O "homem natural" é um homem completo.[72] Segundo, Roma se separa de Agostinho ao interpretar "graça preveniente" como uma graça que concede a capacidade de crer, mas não o ato de crer. Ao contrário, a graça preveniente (efetiva) é concedida a todos os adultos que ouvem o evangelho, mas está em seu poder aceitá-lo ou rejeitá-lo. "De acordo com a fé católica", disse o Sínodo de Orange II, "cremos também que, depois que a graça foi recebida por meio do batismo,

[70] Sobre essa diferença de entendimento sobre "graça efetiva" */gralia actuallis), cf* M. Scheeben, *Dogmatik,* III. 635-734 (nota do organizador: ET: *A Manual of Catholic Theology,* trad. J. wilhelm e T. Seanell. 4ª. ed., 2 vols. [Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner and Ço.; Nova York: Benziger Brothers, J909]); I. B. Heinrich, e C. Gulberlet, *Dogmaiische Theologie,* 2a. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim., 1881-1900), VIII, 250; J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* 4a. ed. (Paderbom: Schoningh, 1912-14), II, 343-46; C. Pesch, *Prael. Dogm.,* 9 vols. (Freiburg: Herder, J902-10), V, 22ss.; C. Manzoni, *compendium theologiae dogmaticae,* 4 vols. (Turim: Bertuti, 1909), III, 235; G. M. Jansen, *Prael. Theol.,* 3 vols. Em 2 (Urecht: VanRossum,. 1875-79), III, 123-35; P. Mannens, *Theologiae dogmaticae institutions,* 3 vols. (Roermand: Rocmn, 1910-15), III, 12-16; Afirmada um pouco mais precisamente, a questão é a seguinte: por um lado, esses teólogos rejeitaram unanimemente a opinião dc Lombardo (*Serttetc.es,* I, dist. 17, 18), que igualou a graça ao amor e o amor ao Espírito Santo; por outro lado, também há pouca abertura à opinião de Dechamps (em Heinrich c Gutberlet, *Dogmaiische Theologie,* VIII, 23) de que a graça consiste na iluminação da mente e não na inspiração da vontade, já que a vontade sempre segue o intelecto. Portanto, de acordo com todos eles, a graça consistia na iluminação da mente c na inspiração da vontade. Mas a graça é totalmente esgotada nessas duas operações e coincide totalmente com elas? Elas são direta e imediatamente realizadas pelo Espírito Santo em pessoa ou há algo mais entre eles? O Espírito Santo talvez primeiro infunda neles uma "qualidade física e sobrenatural", não "habitual e fluida", da qual "a iluminação da mente" e a "inspiração da vontade" sejam, então, o resultado? Esta é a opinião dos neotomistas e é, por exemplo, aceita por Heinrich e Gutberlet e Manzoni.

Arespeito da posição de Roma sobre a graça, pode-se consultar também: K. Heim, *Das Wesen der Gnade und Ihr Verhaltnis zu der naturlichen Fünktion des Menschen bei Alexander Halesius* (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1907); M. Glossner, *Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der gottlichen Gnade* (Mainz: Kirchheim, 1871); M. Notton, *Harnack und Thomas vou Aquin* (Paderbom: Schoningh, 1906); P. Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipeblgfânismus gepruft* (Munster: Aschendorff, J906).

[71] Sínodo dc Orange (529), em H. Denzinger, *enchiridion,* #144; Concílio de Trento, sessão VI, cânone 1e cânone 5.

[72] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Datgmatics,* II, 539-42 (#287).

todos os batizados, com a ajuda e cooperação de Cristo, podem e devem cumprir aquilo que se refere à salvação da alma, se trabalharem com fidelidade".[73] Trento declarou que os seres humanos podem consentir com a graça preveniente e cooperar com ela, mas também podem rejeitá-ía.[74] Entre os teólogos, porém, houve muita divergência sobre esse ponto. Os agostinianos, dentre os quais Berti é o mais notável, ensinam que a graça preveniente (efetiva, suficiente) concede a capacidade *{posse),* mas não a vontade *(velle)* de crer. É necessário - para que as pessoas sejam não somente capazes, mas também desejosas de crer e possam efetivamente crer, e essa graça suficiente possa, de fato, se tornar eficaz - um "deleite vitorioso" *(delectatio victrix)* que vença o "deleite carnal" *(delectatio carnalis),* que é seu oposto, e que transforma "ser capaz" em "ser desejoso". Portanto, a vontade deve ser transformada pelo "deleite vitorioso", que é mais forte que o desejo *(concupiscentid).* Os tomistas, como Báñez, Gonet, Lemos, Billuart e outros, semelhantemente, dizem que a graça suficiente concede a capacidade, mas não o desejo de crer. Para que este seja produzido, ela deve ser aumentada por meio de uma "ação física de Deus", isto é, um "melhoramento físico" ou "predeterminação". Agostinianos e tomistas, portanto, concordam com o ensino de que a graça eficaz depende não da vontade humana, mas da própria graça e que o ato de crer segue infalivelmente o "deleite vitorioso". Eles diferem, porém, no fato de que os tomistas aceitam uma distinção essencial, objetiva, entre graça "suficiente" e graça "eficaz", enquanto os agostinianos creem que as duas não diferem basicamente, mas que há graus de graça, de forma que uma graça que é apenas "suficiente" para uma pessoa pode - por causa de um endurecimento menor - ser eficaz para outra. No entanto, não se pode dizer que essa idéia faça justiça à tridentina "capacidade de aceitar ou rejeitar". Os molinistas, portanto, fazem com que a eficácia da graça dependa da vontade humana,[75] e os congruistas, como Belarmino,[76] fazem com que ela seja determinada por uma "congruência ou incongruência previstas de graça", com a condição ou circunstâncias daqueles aos quais, em um dado momento, a graça é oferecida.[77]

A doutrina Católica se resume no seguinte: no batismo, os filhos nascidos na igreja recebem a regeneração (justificação; graça infusa), mas aqueles que ouvem o evangelho em uma idade mais avançada recebem "graça suficiente", que consiste em uma iluminação do intelecto e em um reforço da vontade pelo Espírito Santo. A pessoa pode rejeitar essa graça, mas também pode aceitá-la.

---

[73] H. Denzinger, *Enchiridion,* #169.

[74] Concílio de Trento, sessão VI, cânones 4 e 5.

[75] *Cf* H. Bavinck, *ReformedDogmalics,* I, 151-54 (#48); II, 196-203 (#201).

[76] R. Belarmino, "de gratia et libero arbítrio", *Controversiis,* I, 12; V, 14-16.

[77] Sobre essas escolas de pensamento, *cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmalics,* I, 153 (#48) e também *Theologia Wirceburgensi,* VII, 375; G. Perrone, *Prael. Theol.,* 9 vols. (Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43), V, 138; F. Liebermann, *Institutiones theo/ogicae,* 8a. ed., 2 vols. (Mainz: Kirchheim, 1857), II, 338; P. Dens, *Tlwologia ai usum seminariorum et sacrae theologiae alumnorum* (Mechliniae: P. J. Hanicq, 1828-30), II, 219; C. von Schalzer, *Neue Untersuchungen uber ias Dogma vou ier Gnade uni ias Wesen ies christlichen Glaubens* (Mainz: Kirchheim, 1867), 87ss.; J. Pohle, *Dogma tick,* II, 458ss.; C. Manzoni, *Compendium theologiae iogmaticae,* III, 261 ss.

Se aceitá-la, essa graça "despertadora" *{gratia excitam*) se transforma em uma graça ajudadora ou cooperativa. A pessoa trabalha com ela para se preparar para a justificação *{gratia infusa; habitualis).* Essa preparação tem os seguintes sete elementos: que os seres humanos, ajudados pela graça de Deus, começam a crer na Palavra de Deus, descobrem que são pecadores, aprendem a esperar pela misericórdia de Deus, começam a amá-lo, começam a odiar o pecado, resolvem ser batizados e a levar uma vida nova.[78] A fé, aqui, não ocupa um lugar central, mas é coordenada com as outras seis preparações para a graça da justificação. Ela é, portanto, nada mais do que uma aceitação da verdade do Cristianismo, isto é, da doutrina da igreja (fé informe), e só adquire seu poder justificador por meio do amor (fé formada pelo amor), que é comunicado pela graça infusa. Por si mesma, ela não pode justificar, só é chamada de fé justificadora porque é o começo da salvação humana, o fundamento e raiz de toda justificação, isto é, a primeira das preparações acima.

Ora, se uma pessoa se preparou dessa forma e fez o que dependia dela[79] — quer isso consista no uso adequado de seus poderes naturais[80] ou sustentados[81] pela graça - Deus não pode recusar a graça infusa. Reconhecidamente, a pessoa não mereceu essa graça, pois a graça dada ultrapassa muito em valor [as ações humanas], no entanto, é legítimo que Deus, pelo padrão de um mérito dc congruidade, recompense aqueles que, assim, fazem o melhor que podem com sua graça infusa.[82] Isso é concedido no batismo e consiste na habitação do Espírito Santo, na infusão de virtudes sobrenaturais, na participação na natureza divina e é seguido pelo perdão de pecados, que, juntamente com a graça infusa, constitui as duas partes da justificação.[83] Portanto, na teologia de Roma, o perdão de pecados é a contraparte negativa da renovação positiva da pessoa. O pecado é perdoado porque e na medida em que é erradicado.

Ora, se, no batismo, a pessoa se torna receptora dessa graça infusa, ela pode, de fato, perdê-la novamente como resultado de pecados mortais e também deve

---

"Concílio de Trento. VI. 6.

[79] Materialmente na proposição: "Se uma pessoa faz aquilo que depende dela. Deus lhe dá graça", que já ocorre em Jerônimo; *cf* F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 545.

[80] T. Aquino, *Summa theoi,* II, 1,q. 109, art. 6, ad. 2; II, 1,q. 112, art. 3.

[81] *Ihid.,* II, 1,q. 98, art. 6; *cf Theologia wirceburgensi,* VII, 288; P. Dens, *Theologia,* II, 209; C. Pesch, *Prael. Dogm.,* V, 114-20.

[82] Dc acordo com Ripalda, Vazquez e outros, os teólogos pré-tridentinos geralmente ensinavam que as pessoas podiam, com suas capacidades naturais, sc preparar para o recebimento da graça. Há divergência somente sobre a opinião de Aquino e sua opinião sobre a expressão "fazer o que depende de si mesmo". Depois de Trento, porém, os teólogos geralmente entendem a expressão de forma um pouco diferente. É verdade que, em oposição ao Pelagianismo e ao semi-Pelagianismo, Roma tentou manter o caráter absolutamente imerecido da primeira graça *(gralia jSHtna).* A graça de Deus não é concedida de acordo com nosso mérito, nem de acordo com um mérito de condignidade nem de acordo com um mérito de congruidade, como (desde Éck) o mérito geralmente foi diferençado (J. Pohle, *Dogmatik,* II, 401). É por isso que, hoje, a expressão "facere quod in se est" é geralmente interpretada dizcndo-sc que a pessoa que faz o uso adequado de suas capacidades naturais se prepara *negativamente* para a graça. no sentido de que não põe obstáculos à graça. E alguns, como Vázquez, Glossner e outros, rejeitam até mesmo essa preparação negativa. *Cf* J. Pohle, *Dogmatik,* 11,400-412; C. Pesch, *Prael. Dogm.,* V, J05-20; J. B. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmaiische Theologie,* VIII, 264-74; C. Manzoni, *Compendiam theologiae dogmaticae,* 111,242; P. Mannens, *Theologiae dogmaticae institutions,* III, 84-89, *etc.*

[83] T. Aquino, *Summa theol.,* II, 1,q. 113.

fazer penitência por pecados veniais não somente com a contrição do coração, mas também com confissão oral e penitência. No entanto, na graça infusa, a pessoa recebeu o poder sobrenatural de fazer boas obras e, portanto, toda a graça subsequente, até mesmo para merecer a vida eterna segundo o dom de condignidade, pois as boas obras que a pessoa realiza fluem de um princípio sobrenatural e são, portanto, merecedoras de uma recompensa sobrenatural. Por essa perspectiva, finalmente, o objetivo essencial dessa doutrina católica da graça se torna claro. A graça serve apenas para tomar possível que os seres humanos novamente mereçam a beatitude celestial. Esse foi basicamente o caso até mesmo em Agostinho. Em sua obra, a graça, por mais que seja concedida sem mérito, consistia primariamente não no perdão de pecados, mas na regeneração, na infusão do amor, que torna uma pessoa capaz de fazer boas obras e, assim, obter vida eterna. "Os seres humanos, portanto, recebem ajustiça em virtude da qual podem merecer receber a bem-aventurança".[84] Os méritos não precedem a graça e a fé, eles a seguem.[83] "O mérito é preparado pela crença".[86] "A graça precede o mérito: a graça não surge a partir do mérito, mas surge da graça. A graça precede todos os méritos para que os dons de Deus sigam meus méritos".[87] Semelhantemente, Ambrósio escreveu: "A própria graça merece ser aumentada para que, tendo sido aumentada, também mereça ser aperfeiçoada, com a vontade da pessoa acompanhando-a, não conduzindo-a, seguindo-a, não precedendo-a".[88]

Posteriormente, quando surgiu a doutrina da imagem de Deus como "dom acrescentado", essa tendência tomou-se ainda pior. O conceito de graça sofreu uma importante notificação. A graça, então, se tomou algo que era necessário não somente para a humanidade caída: por meio dela, até mesmo Adão teve de ser elevado de um ser humano ordinário, "natural", para um ser à imagem de Deus.

Depois da queda, portanto, a graça desempenhou um papel duplo: primeiro, redimir os seres humanos do pecado (a graça de cura, a graça medicinal) e, segundo, elevá-los à ordem sobrenatural (graça elevatória).[89] Para o primeiro, a graça é apenas acidentalmente necessária - somente em um sentido moral. Para o segundo, é absoluta e "fisicamente" necessária. Este, portanto, cada vez mais força o primeiro para segundo plano. A antítese ética entre o pecado e a graça se submete à diferença "física" entre natural e sobrenatural. Com o termo "graça", a igreja Católica não se refere, pelo menos primariamente, ao favor gratuito de Deus pelo qual ele perdoa pecados. Em vez disso, ela entende a graça como uma qualidade infusa nos seres humanos pela qual se tornam participantes da natureza divina,[90] um poder sobrenatural, criado, hiperfísico

[84] Agostinho, *The Trinityy* XIV, 15.

[85] Agostinho, *To Simplicians, On Different Questions,* 1,2.

[86] Agostinho, *Eighthree... Different Questions,* trad. D. L. Mosher, in vol. 1 de *Writings of saint Augustine,* Fathers of ihe Church 5 (Nova Yorg: Cima, 1948), #68.

[87] Agostinho, in P. Lombardo, sobre Efésios 2.4-10.

[88] Ambrósio, in P. Lombardo, sobre Romanos 5.1, 2.

[89] T Aquino, *Summa theol.,* II, 1,q. 109, art. 2.

[90] *Ihid.,* III, q. 62, art. 2; "a graça, considerada em si mesma, aperfeiçoa a essência da alma, na medida em que é uma participação segura na natureza divina"; *cf Ihid.,* II, q. 110, art. 3,4.

- magicamente infuso em seres humanos naturais por meio da mediação de um sacerdote ou de um sacramento - que os eleva à ordem sobrenatural e os capacita, pela realização de boas obras, a merecer todas as graças seguintes e, por fim, a bem-aventurança celestial, pelo mérito de condignidade.

## LUTERO E A REFORMA

[417] Foi o sistema penitencial Católico Romano que incentivou a atividade reformadora de Lutero. Porém, o fundamento para a nova compreensão do evangelho que alimentou sua oposição à venda de indulgências - como estudos recentes demonstraram recentemente[91] - havia sido feito muitos anos antes. Visto que os comentários marginais de Lutero à *Sentences,* de Lombardo, que datam dos anos 1509-10, já articulavam a idéia de que a "justiça" de Deus, em Romanos 1.17, é uma referência não ao atributo divino que tem esse nome, mas àjustiça da fé, concedida por ele, alguns historiadores têm ensinado que o momento do nascimento da Reforma aconteceu no ano 1508-9, quando Lutero estava no monastério de Wittenberg.[92] Denifle demonstrou, porém,, que essa exegese dajustiça de Deus em Romanos 1.17 definitivamente não foi descoberta por Lutero, mas já ocorre em numerosos pais da igreja e escolásticos.[93] Lutero está, evidentemente, errado quando, interpretando isso diferentemente mais tarde, disse que tinha sido ensinado "pela prática e pelo costume de todos os mestres eruditos" a associar essa justiça à "justiça formal e ativa que faz com que Deus seja justo e o faça punir pecadores e injustos".[94] Ao dizer isso, Lutero talvez queira dizer que os teólogos antes dele entenderam ajustiça de Deus quase exclusivamente em termos de sua justiça punitiva.[95] De qualquer forma, a conversão de Lutero estava arraigada em uma nova compreensão da justificação do pecador diante da graça por Deus e somente por meio da fé. No manuscrito de seu comentário sobre Salmos (1513-15), essa posição já é claramente afirmada. A graça, aqui, é entendida, acima de tudo, em termos de perdão de pecados, e o caráter essencial da fé é definido em termos de confiança na misericórdia de Deus. Mas aqui, essa nova compreensão é obscura e associada com todos os tipos de elementos medievais e Católicos Romanos. Ela foi, porém, aprofundada e esclarecida pelo ensino de Staupitz, pela crescente aceitação de um corpo de escritos místicos por parte de Lutero, especialmente

---

[91] H. Boehmer, *Lulher im Lichle der neueren Forschung: Ein krilischer Berichl* (Leipzig: B. G. Teubner, 1906) (nota do organizador: ET: *Lulher im Lighl of Recent Research,* Irad. C. F. Hulh [Nova York: Christian Herald. 1916]); *G. Kawerau, "Funfiindzwanzig Jahre Lutherforschung 1883-1908", *Theologische Studien und Kritiken* (1908). Também D. Walther em uma discussão, "Neue Lutherschriften", *Theologisches Literaturblatt* (27 de outubro dc 1905; 3 de novembro de 1905; 5 de outubro de 1906); W. Kohler, *Katholizismus und Reformation: Kritisches Referat über die wissenschaftlidhen Leislungen der neueren katholischen Theologie aiff dem Gebiele der Reformationsgeschichte* (Giessen: Topelmann, 1905).

[92] H. Boehmer, *Lulher im Lichle,* 33.

[93] H. Denifle e A. M. Weiss, *Lulher und Lutherlum in der ersten Entwicklung, quellenmassig dargeslelll,* 2 vols. (Mainz: Kirchheim, 1904-9), vol. 2.

[94] In F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 688.

[95] D. Walther, in *Theologisches Literaturblatt* (1904): 41 lss.

o *Deutsche Theologie (Teologia germânica)* e por seu estudo incessante de Paulo e Agostinho.[96] Então, em suas lições sobre a Carta aos Romanos (1515), essa compreensão surgiu em forma muito mais clara. Foi a própria experiência moral-religiosa que provocou nele uma nova e surpreendente compreensão dos conceitos básicos do evangelho (justiça, justificação, graça, fé, conversão, boas obras) e o levou a entendê-los de uma forma totalmente diferente do que era corrente no ensino e na piedade católicos. Que essa nova compreensão do evangelho o colocaria em conflito com a igreja e o papa de Roma é algo que ele não percebeu a tempo. Ele, porém, cada vez mais observou todos os tipos de abusos e, desde 1512, especialmente em setembro de 1517, em seu debate contra a teologia escolástica, insistiu na reforma do estudo da teologia, na rejeição do escolasticismo e no estudo da Sagrada Escritura.

O conflito só irrompeu quando Tetzel, trabalhando para o arcebispo de Mainz, apareceu com seu comércio de indulgência nas dioceses de Halberstadt e Magdeburg, atraindo hordas de pessoas. Sua mensagem, totalmente em harmonia com o ensino da igreja Católica, era que cada penitente poderia redimir algumas ou todas as penalidades eclesiásticas impostas sobre ele e adquirir certas graças realizando várias boas obras (fazendo uma peregrinação, fazendo uma doação a um projeto de construção de uma igreja, participando de uma cruzada, enviando um cruzado, ou - muito mais simples e convenientemente - fazendo uma confissão e pagando uma pequena ou grande quantia em dinheiro). Uma pessoa podia não somente, pela compra de uma indulgência, obter alívio de penalidades eclesiásticas, mas, por esse meio, também ajudar parentes e amigos no purgatório e encurtar ou aliviar sua punição. Embora Tetzel não repetisse precisamente as seguintes palavras, ele estava comprometido com a proposição de que "assim que uma moeda no cofre cai, uma alma do purgatório sai".[97] A partir de sua pregação, ficou claro que as indulgências tinham sido transformadas pelos papas em um comércio, que eram comercializadas por meio de banqueiros, como os Fuggers, para colocar abaixo um público crédulo.

Manifesta nesse comércio, ao mesmo tempo, estava uma tendência perniciosa no sistema Católico Romano, pois o comércio de indulgências não foi um excesso ou um abuso, mas a consequência direta da degradação nomista do evangelho.[98] O fato de que a Reforma começou com o protesto de Lutero contra esse tráfico de indulgências prova sua origem religiosa e seu caráter evangélico. Em jogo, aqui, estava nada menos do que o caráter essencial do evangelho, o núcleo do Cristianismo, a natureza da verdadeira piedade. Lutero foi o ho-

[96] H. Barge escreveu uma biografia de Andreas Bodenstein Von Karltadt (2 vols. [Leipzig: Friedrich Brandstetter, 1905]), representando-o como um pensador original, de quem Lutero, em muitos aspectos, dependeu, mas que foi desonestamente tratado por ele. Segundo outros, porém, essa descrição é exagerada e parcial. *Cf* *F. Cohrs, *Theologische Literaturzeitung* (1908): n. 14; O. Scheel, "Individualismus und Gemeinschaftsleben in der Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt 1524/25", *Zeitschrffur Theologie undKirche* 17 (1907): 352-75.

[97] H. Boehmer, *Liilher im Lichte,* 42ss.

[98] "Os pontos de semelhança mais surpreendentes entre o nomismo católico romano e ojudaico, mencionado acima, 495 (após a formatação, insira aqui a paginação correta) (#410). *Cf* "Fiebig, "Judentum und Katholizismus", *Die Studierrixtbilic* (1905): 715-26.

mem que, guiado pela experiência de vida de sua própria alma, novamente fez com que o povo entendesse o original e verdadeiro significado do evangelho de Cristo. Assim como a "justiça de Deus", o termo "penitência" tinha sido, para ele, uma das mais amargas palavras da Sagrada Escritura. Mas quando, em Romanos 1.17, aprendeu a conhecer a "justiça pela fé", ele também aprendeu "o verdadeiro modo de penitência". Ele, então, entendeu que o arrependimento exigido em Mateus 4.17 (jieiavoetv) nada tinha a ver com as obras de satisfação exigidas na instituição romana de confissão, mas consistia em "uma mudança de opinião em verdadeira contrição interior" e, com todos os seus benefícios, era, ela mesma, um fruto da graça." Nas sete primeiras de suas noventa e cinco teses, e também em seu sermão sobre "Indulgências e Graça" (fevereiro de 1518), no sermão sobre "Penitência" (março de 1518) e no sermão sobre "O Sacramento da Penitência" (1519), ele demonstrou esse significado de arrependimento ou conversão e desenvolveu o glorioso pensamento de que a parte mais importante da penitência consiste não na confissão particular (que não pode ser encontrada na Escritura), nem em satisfação (pois Deus perdoa pecados gratuitamente), mas na verdadeira tristeza pelo pecado, em uma solene determinação de suportar a cruz de Cristo, em uma nova vida e na palavra de absolvição, isto é, a palavra da graça de Deus em Cristo. O penitente alcança o perdão de pecados não fazendo emendas (satisfação) e por meio de absolvição sacerdotal, mas confiando na Palavra de Deus, crendo na graça de Deus. Não é o sacramento, mas a fé que justifica. Dessa forma, Lutero veio novamente colocar o pecado e a graça no centro da doutrina cristã da salvação. O perdão de pecados, isto é, ajustificação, não depende de penitência, que sempre permanece incompleta, mas repousa na promessa de Deus e se torna nossa somente pela fé.

[418] Sobre a relação que Lutero estabeleceu entre arrependimento e fé, porém, há muita divergência. Segundo Ritschl,[100] Lutero, de fato, inicialmente ensinou que o verdadeiro arrependimento é fruto da fé no evangelho do amor por Deus. Mas, posteriormente, especialmente depois da publicação da *Instmetion to the Church Visitor,* de Melanchthon (1528), para não alimentar uma falsa noção de segurança, ele é mencionado como tendo colocado a penitência engendrada pela lei antes da fé. Isso é precisamente o oposto do que Calvino fez. Na primeira edição das *Instituías,* Calvino fez com que o arrependimento precedesse a fé, mas, depois, no Catecismo de Genebra, de 1538, e na segunda e nas seguintes edições das *Instituías,* ele diz que a fé precede a verdadeira penitência.[101] A pesquisa histórica de Lipsius[102] mostrou, porém, que a ideia dessa inversão na doutrina da penitência de Lutero não tem fundamento. Em seu

"F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 687-88, 697, 717ss.

[100] A. Ritschl, *Die christlicheLehre Von der Rechtfertgung und Versohmmg,* 4a. ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), 1\ 198ss.

[101] Também *cf* A. Von Hamack, *History of dogma,* Irad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, e W. McGilchrist, org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), VII, 252ss.; W. Hermann, "Die Busse des evangeiischen Christen", *Zeiischrift fur Theologie undKirche* 1 (1891): 28-81.

[102] R. Lipsius, "Luthers Lehre Von der Busse", *Jahrbitchfifur protestantische Theologie* (1892): 161-340.

pensamento, a penitência sempre tem duas partes: (1) contrição, conhecimento do pecado e tristeza pelo pecado, efetuada pela lei; (2) a fé na graça de Deus, revelada no evangelho de Cristo. Por meio da pregação da lei, Cristo primeiro quebra o coração duro dos pecadores e então, pela fé, os conduz ao conforto do evangelho. Mas, quando os pecadores, dessa forma, aprendem a conhecer a graça de Deus, pela primeira vez eles adquirem um verdadeiro amor pelo bem. A partir desse amor, então, nasce a verdadeira penitência que persiste ao longo de toda a vida e consiste na mortificação do velho homem e na ressurreição do novo. Admito que, nesse primeiro período, quando especialmente combateu as "obras dejustiça" católicas, Lutero enfatizou muito fortemente que a verdadeira penitência precede a fé e abrange toda a vida, e, posteriormente, em oposição ao antinomianismo, a verdadeira fé é precedida pela contrição do coração. No entanto, materialmente, o ensino de Lutero sempre permaneceu o mesmo: contrição (penitência no sentido restrito), fé e boas obras são os três componentes centrais do caminho da salvação.[103] Essa também é a opinião das confissões luteranas[104] e dos primeiros teólogos, Brenz, Strigel, Chytraeus e outros, até Gerhard. O caminho da salvação foi discutido sob essas três categorias (*loci).*

Ora, em conexão com essa ordem de salvação, Lutero, em seu primeiro período, consistentemente, partiu da premissa de "predestinação absoluta". Também mais tarde, ele nunca sc retratou disso,[105] embora, para compensar o mal uso que pudesse ser feito dela, acentuou cada vez mais a revelação de Deus em Cristo e a oferta universal de salvação na palavra do evangelho. Melanchthon, porém, a partir de 1527, cada vez mais criticou a confissão da predestinação absoluta e, cada vez com maior firmeza, adotou uma posição sinergista. Já em seu comentário sobre a Carta aos Romanos, rejeitou toda investigação de eleição, já que a promessa de Deus é universal e Deus deseja expressamente que todos os seres humanos sejam salvos. Na segunda edição revista dos *Loci Communes,* que saiu da gráfica em 1535, ele afirmou que três causas trabalhavam juntas na conversão: a Palavra de Deus, o Espírito e a vontade humana, aceitando e não resistindo à Palavra de Deus. Então, na edição de 1543, ele citou com aprovação as palavras de outros para produzir o efeito de que o livre-arbítrio dos seres humanos consiste na "faculdade que a pessoa tem de dedicar à graça".[106] A Fórmula de Concórdia também não teve mais coragem de adotar a confissão da livre e incondicional eleição de Deus, mas rejeitou decisivamente a doutrina de que a vontade humana pode, por meio de suas *próprias capacidades naturais,*

[103] Também J. Kosllin, *Lulhers Theologie,* 2 vols. (Stutgartf J. F. Steinkopf, J863), I, 36. 72, 159, 368; II, 75, 493,496ss. (nota do organizador: ET: *Theology of Luther in Its Historical Development andInner Harmony,* trad. C. Hay, 2 vols. [Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897]); *idem,* "Busse", *PRÉ,* 111, 584-91; F. Sieffert, *Die neueslen theologischen Forschungen uber Busse undGlaube* (Berlim: Reuther & Reichard, 1896); A. Galley, *Die Busslehre Lulhers und ihre Darstellung in neuester Zeil* (Gutersloh: Bertelsmann, 1900); F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 719ss., 790, 858.

[104] J. T. Muller, *Die symbolischen Bueher der evangelisch-lutherisehen Kirehe,* 8a. ed. (Gutersloh: Bertelsmann, 1898), 41, 167,312, 534, 634.

[105] *Cf.* 11. Bavinck, *RefonnedDogmatics,* [illegible], II, 355-58, (#236) e F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 755ss., 761 ss.

[106] Melancton, no *loeus* "De libero arbítrio" (liberdade da vontade) in *Loci communes.*

se conformar à graça.[107] Ela também declarou sua crença na predestinação e a impotência espiritual dos seres humanos não regenerados, de forma que são "menos que uma pedra ou um pau" e a conversão é uma experiência puramente passiva.[108] Mas, ela também, não menos firmemente, sustenta a universalidade e resistibilidade da graça.[109] Ela, então, tenta conciliar essas duas posições dizendo que os seres humanos não regenerados ainda mantiveram uma capacidade passiva, não ativa, ainda podem ir à igreja c assim por diante, e, especialmente, que ainda experimentam (e podem experimentar) Deus agindo neles.[110] Posteriormente, a teologia luterana, geralmente, expressou isso dizendo que, no batismo e na pregação da Palavra, Deus concede a todos que vivem sob o evangelho "graça suficiente (bons impulsos indispensáveis, irresistíveis)" pelos quais a vontade é libertada e renovada; além disso, que eles também podem se abster de resistir e permitir que a graça trabalhe neles em direção à regeneração e à conversão e se submetam a ela de forma totalmente passiva, ou também cooperem com ela ativamente."[1]

Sob a influência desse sinergismo dissimulado ou manifesto, a ordem de salvação, quando foi posteriormente expandida (e como em Hollaz, com referência a Atos 26.17-18, tratada nos *loci* a respeito de "graça chamadora, iluminadora, convertedora, regeneradora, justificadora, renovadora e glorificadora"), obteve essa forma entre os luteranos. As crianças cristãs, como ainda não podem oferecer resistência, nascem de novo no batismo e recebem o dom da fé. Outras são chamadas inicialmente em uma idade mais avançada com um "chamado suficiente", que é o mesmo para todos e fornece a todos essa iluminação do intelecto e força de vontade que os capacita a não resistir à ação da graça de Deus. No evento, eles não resistem, são levados à contrição (penitência, conversão, no sentido estrito), regenerados e dotados de fé, que é um fruto da regeneração. Pela fé eles são, então, justificados, obtêm o perdão de pecados e, então, sucessivamente, adoção, união mística, renovação e glorificação. Na realidade, porém, a vida cristã não se desenvolve desse modo ordenado. Assim como a graça inicialmente depende da vontade fortalecida pelo poder sobrenatural de Deus, assim também ela continua dependente em sua progressão e até o fim. A graça sempre pode sofrer resistência e, portanto, sempre pode ser perdida e novamente obtida até a hora da morte - não apenas uma vez, mas muitas vezes. Na ordem de salvação, portanto, o centro de gravidade está na pessoa humana. Por mais enfaticamente que se diga que é somente Deus que nos regenera e

---

[107] J. T. Muller, *Die SPinbolischen,* 607, 608, 713. Nota do organizador: Bavinck cita como *"Die Bekenntnisschriften der ev. Luth. K* ",o que parece ser um erro, uma mistura do titulo citado com o de outro volume, escrito por Ernst Friedrich Karl Muller, *Die Bekenntmsschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Deichert, 1903).

[108] *Ibid,,* , 589, 594. 705.

[109] *7bid,,* 555, 692.

[110] *Ibid,* 609-10.

[1] "Além das obras de Gerhard, Quenstedt e outros citados acima, veja também H. Schmid. *The Doclrinal Theology of lhe Evangelical Lutheran Church,* trad. Charles A. Ilay e Henry Jacobs, 5ª. Ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), 293-407; *cf.* C. Luthhardt, *Compendium der Dygamtiitc* (Leipzig: Dorffling & Francke, 1865), §57-60.

nos converte, se Deus fará isso ou não depende de nossa resistência ou falta dc resistência. Os seres humanos têm o poder de decisão: por meio de sua resistência, podem anular toda a obra do Pai, Filho e Espírito, e têm esse poder até o momento de sua morte. Mais precisamente, o centro de gravidade na ordem de salvação está localizado na fé e na justificação. O chamado, a contrição e a regeneração só têm uma função preparatória. Na verdade, eles ainda não são benefícios da aliança da graça. Eles, por assim dizer, ainda operam independentemente de Cristo e servem para conduzir o pecador a Cristo. Somente quando a pessoa crê e, pela fé, aceita ajustiça de Cristo, Deus a aceita em Cristo, perdoa seus pecados, liberta-a da lei, adota-a como filho, incorpora-o na comunhão com Cristo e assim por diante. Tudo depende da fé, especificamente do ato de crer. Sc uma pessoa exerce esse poder da fé, essa pessoa tem tudo de uma só vez: paz, conforto, vida e bem-aventurança. Mas se essa pessoa negligencia o exercício da fé, tudo se torna instável, incerto, vacilante. Todo o foco, portanto, está em manter essa fé. No entanto, assim como os crentes luteranos falham em entender a obra da graça como surgindo a partir da eleição eterna e da aliança de Deus, assim também eles falham em relacioná-la à natureza, ao mundo, à humanidade. Eles são abençoados na posse de sua fé, mas não permitem que ela tenha impacto sobre a família, a escola, a sociedade e o estado. É suficiente, para eles, viver em comunhão com Cristo e eles não sentem o desejo de lutar sob o comando de Cristo como rei.[112]

## A *ORDO* S/4L1/775 NA TEOLOGIA REFORMADA

[419] Apesar de toda a sua conformidade com a posição luterana, a ordem de salvação na teologia reformada, desde o início, teve um caráter muito diferente. Na verdade, Calvino discute a justificação e a eleição"[3] depois da fé, regeneração, conversão e vida cristã, mas isso não teve a intenção de comunicar o momento em que cada um desses elementos se origina. A ideia básica por trás da abordagem de Calvino é muito diferente: a eleição é um decreto eterno, mesmo que os seres humanos só se tornem conscientes disso pela fé, e o perdão de pecados se baseia somente em Cristo, ainda que só nos seja concedido em fé. Pois o que é recorrente em Calvino é a ideia de que não há participação nos benefícios de Cristo a não ser pela comunhão com sua pessoa."[4] Já implícita nessa ideia, em princípio, está a diferença que existe na ordem de salvação entre os luteranos e os reformados."[5] De fato, se é verdade que o próprio benefício da graça já pressupõe comunhão com a pessoa de Cristo, então a imputação e a concessão de Cristo à igreja precedem tudo o mais. E esse, de fato, é o ensino

---

[112] *Cf.* esp. M. Schneckenburger e E. Guder, *Vergleichende Darstellung des lutherissbfivn und reformierlen Lehrbegriffs,* 2 vols. (Stutgarl: J. B. Metzler, *lS55),passim.*

[3] J. Calvino. *Instituías,* Ul.xii-xviii (sobre ajustificação); Ill.xi-xxiv (sobre a eleição).

[4] *7bid,* , Ill.i.t; m.iii.2,9-11,24.

[5] *Cf* H. Heppe, *Dogmatik des deustschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert,* 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 311-16; M. Schneckenburger e E. Guder, *Vergleichende Darstellung,* I, 195; II, 22; F. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 3a. ed., 7 vols. Em 10 (Gutersloh; Bertelsmann, 1870-90), V, 115.

reformado. Um vínculo foi formado entre o mediador e aqueles que lhe foram dados pelo Pai na eternidade, em eleição, e, mais precisamente, no pacto de salvação *{pactum salutis).* Então, no decreto divino, uma união mística foi concluída entre eles, e a substituição ocorreu. Cristo se tomou humano e adquiriu salvação para seu povo em virtude desse pacto.

Ele pôde fazer isso precisamente porque estava em comunhão com eles e era seu fiador e mediador. E toda a igreja, compreendida nele como seu cabeça, foi objetivamente crucificada, morreu, ressuscitou e foi glorificada com ele. Todos os benefícios da graça, portanto, estão preparados e prontos para a igreja na pessoa de Cristo. Tudo está terminado: Deus foi reconciliado, nada tem de ser acrescentado por parte dos seres humanos. Expiação, perdão, justificação, união mística, santificação, glorificação e assim por diante - não vêm à existência depois e como resultado da fé, mas estão objetiva e ativamente presentes em Cristo, são fruto apenas de seu sofrimento e morte, e são recebidos, de nossa parte, pela fé. Deus os concede e os imputa à igreja no decreto de eleição, na ressurreição de Cristo, em seu chamado por meio do evangelho."[6] No próprio tempo de Deus, eles também se tornarão possessão subjetiva dos crentes, pois, embora seja verdade que nós, humanos, não precisamos acrescentar nada à obra de Cristo, o próprio Cristo, tendo adquirido a salvação, está muito longe de ter completado a missão que lhe foi atribuída. Ele tomou sobre si a missão de, real e plenamente, salvar seu povo. Ele não abandonará sua posição de mediador antes de ter apresentado sua igreja - sem mácula ou ruga - ao Pai. A aplicação da salvação é um elemento da redenção não menos essencial que sua aquisição. "Remova sua aplicação e a redenção não é mais redenção". No céu, portanto, Cristo continua sua atividade profética, sacerdotal e real. A aplicação da salvação é *sua* obra. Ele é o agente ativo. Por meio de uma graça irresistível e imperdível, ele comunica a si mesmo e seus benefícios aos seus. A soteriologia também deve ser interpretada teologicamente, isto é, como uma obra do Pai, do Filho e do Espírito. Também está em jogo nessa esfera de ação a honra de Deus, a afirmação e a revelação de todas as perfeições de Deus, que foram violadas pelo pecado. É a vontade de Deus, na igreja de Cristo, redimir o mundo e a humanidade do poder de Satanás e apresentá-los para sempre como um modelo de sua sabedoria e poder, santidade e graça. Tão certamente quanto a recriação aconteceu objetivamente em Cristo, ela também deve ser realizada subjetivamente pelo Espírito Santo na igreja.

Mas, assim como a aquisição da salvação aconteceu na forma de uma aliança, isto é, por meio de Cristo como mediador e cabeça da aliança, assim também sua aplicação deve acontecer da mesma forma. Em primeiro lugar, portanto, a reunião dos eleitos não deve ser concebida individual e atomisticamente. Os eleitos, afinal, foram todos dados eternamente a Cristo, estão incluídos na aliança,

[6] "Quando o Senhor nos chama, justifica e glorifica, ele está declarando nada menos do que sua eleição eterna", diz Calvino em uma citação feita por J. Bohatec, org., *Calvinstudien: Festschrifi zum 400. Geburstag Johann Catvrns* (Leipzig: Rudolf Haupt, 1909), 202.

nasceram, no devido tempo, de Cristo, como o corpo e seus membros nascem da cabeça, e se tornaram participantes de todos os seus benefícios. A igreja é um organismo, não uma massa de indivíduos agregados. O todo precede as partes. Alguns teólogos reformados, portanto, discutem a doutrina da igreja antes da doutrina da salvação."[7] Isso é desnecessário porque a teologia reformada, em sua doutrina da aliança da graça - que era geralmente discutida no início de sua soteriologia, ou até mesmo antes da doutrina da pessoa e obra de Cristo - tem a vantagem que esses teólogos têm em mente quando dão prioridade à doutrina da igreja. Além disso, essa ordem de discussão facilmente leva à confusão da igreja como corpo de Cristo com a igreja como instituição e, assim, conduz à prática de atribuir a esta um valor para a origem e o desenvolvimento da vida religiosa ao qual, segundo a Escritura, ela não tem direito."[8] Interpretada nessa prática, porém, está a ideia verdadeira e genuinamente reformada de que a aliança da graça não surgiu inicialmente como resultado da ordem de salvação, mas a precede e é seu fundamento e ponto de partida. Embora seja verdade que o crente primeiro, pela fé, se torna consciente de que pertence à aliança e ao número dos eleitos, o fundamento epistemológico é distinto do fundamento ontológico.

Em segundo lugar, portanto, a regeneração, a fé e a conversão não são preparações que ocorrem à parte de Cristo e da aliança da graça nem condições que uma pessoa tem de cumprir *in toto* ou em parte por suas próprias forças para ser incorporada à aliança. Em vez disso, são benefícios que já fluem da aliança da graça, da união mística, da concessão da pessoa de Cristo. O Espírito Santo, que é o autor desses benefícios, foi adquirido por Cristo para os seus. Portanto, a imputação de Cristo precede o dom do Espírito, e a regeneração, a fé e a conversão não nos levam primeiro a Cristo, mas são tomadas de Cristo pelo Espírito Santo e concedidas aos seus.

Consequentemente, em terceiro lugar, a penitência, na ordem reformada de salvação, teve de assumir um caráter diferente daquele que tinha na ordem luterana. Em parte, a experiência pessoal também desempenhou um papel nisso. Calvino foi levado a Cristo de uma forma diferente de Lutero. Este viveu por um longo tempo sob um pesado sentimento de culpa e em sofrimento de consciência. Durante anos, sentiu a maldição da lei e a ira de Deus sobre si e, por fim, encontrou paz no gracioso perdão de pecados somente pela fé. Calvino, por outro lado, foi gradualmente persuadido da verdade da Reforma, mas, durante um período considerável, não pôde - impedido pelo respeito à igreja - decidir unir-

"[7] J. Wollebius, *Compendiam theologiae christianae,* c. 21-27; Keckermann, *Syst. Theoh,* (1603), 370; W. A. Brakcl, *The Christtian'i Reasonable service,* Irad. Bartel Elshout (Ligonier, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1992), 1, c. 24-29.

"[8] A. Ritschl *(Rechtfertigung und Versohnung,* I[2],203ss.) cria que Calvino, originalmente, pensava na penitência somente em termos negativos, como aquilo que precedia a fé, e, mais tarde, começou a entendê-la como a conversão a Deus, que procede da fé e, então, também lhe deu um lugar depois do enxerto da pessoa em Cristo e da incorporação dessa pessoa à igreja. No entanto, a interpretação positiva da penitência já ocorre na primeira edição das *Institutos,* eo enxerto da pessoa em Cristo, em Calvino, não coincide com a incorporação da pessoa à igreja, a menos que se pense, a esse respeito, na igreja como organismo, não como instituição. Compare H. Strahtmann, "Dic Entstchung derLehre Calvins von der Busse", in *Calvinstudieim,* org. J. Bohatec, 187-245, esp. 189ss., 200ss.

se a esse movimento. Então sobreveio uma "súbita conversão", e tudo, dúvida e hesitação, foi vencido nele e ele se entregou incondicional e completamente à vontade de Deus. Ele se tornou obediente e escolheu o caminho de Deus. Sua mudança, portanto, consistiu, acima de tudo, em aprender aquilo que, muito tempo antes, tinha aprendido a conhecer como a vontade de Deus. Para ele, a novidade consistia não tanto na repentina experiência de graça e salvação, mas em uma firme decisão e no ato decisivo de obediência à vontade de Deus.

Foi por isso que Calvino não se interessou em formar uma teoria da conversão, mas em responder a questão: "Sobre que base a pessoa regenerada, sabendo que é pecadora, fundamenta sua solidez, sua aceitação diante de Deus?".[119] Calvino, portanto, assim como Lutero, está bem consciente de uma penitência que precede a fé e consiste em contrição do coração e automortificação diante de Deus. Há muitos "que são oprimidos por escrúpulos ou compelidos à obediência antes que sejam imbuídos do conhecimento da graça ou mesmo de experimentá-la". No entanto, isso é meramente um temor inicial, uma penitência legalista, que não conduz à fé com certeza infalível. Calvino também não quis descrever "quão variadamente Cristo nos atrai a si, ou nos prepara para a busca da piedade". Além disso, ele rejeita expressamente a doutrina de muitos anabatistas segundo a qual os novos convertidos devem, primeiro, praticar penitência por alguns dias para, depois disso, serem admitidos à comunhão da graça. Em Calvino, a ênfase está em um tipo diferente de penitência, a saber, a que procede da fé, só é possível em comunhão com Cristo, continua ao longo de toda a vida e consiste em mortificação e vivificação, "ambas as quais acontecem conosco por meio da participação em Cristo".[120]

Ora, Lutero também conhecia esse tipo de penitência. Ele, também, sabia que a verdadeira contrição pressupõe o amor de justiça e tem sua origem nos benefícios de Cristo. Não obstante, juntamente com essa posição, ele consistentemente sustentou a necessidade de uma pregação anterior da lei e da chamada contrição passiva e chamou o "temor ameaçador" de primeiro componente da conversão.[121] Melanchthon foi ainda mais longe nessa direção. Na nova versão dos artigos de visitação, de 1528, ele expressamente deu a essa "contrição passiva" que precede a fé o nome de "arrependimento" (embora Lutero raramente tenha feito isso), recorrendo a Lucas 24.47. Ele acrescentou a seguinte explicação notável: "Embora algumas pessoas, de fato, creiam que não se deve ensinar nada que antecede a fé, mas deve-se ensinar arrependimento em termos da fé e fluindo da fé - para que o adversário não possa dizer que estou desdizendo meu ensino anterior —, é preciso admitir que, já que o arrependimento c a lei também pertencem às crenças comuns (pois a pessoa certamente tem de ter crido de antemão que é Deus quem ameaça, manda e intimida), é para pessoas rudes comuns que se deve levar essas doutrinas sob o nome de "arrependimento",

[119] F. Loofs. *Dogmengeschichte,* 885.
[120] J. Calvino. *Instituías,* III.iii.2, 9.
[121] In F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 719-20, 790.

"mandamento", "lei", "temor" e assim por diante para que possam entender a fé cristã de forma totalmente distinta".[122] Portanto, foram considerações práticas, pedagógicas, que levaram Lutero a sustentar a "contrição passiva" como o primeiro componente da conversão.

A conversão, por essa razão, foi consistentemente diferençada - na confissão luterana e na teologia luterana[123] - em duas partes: *contrição* e *fé,* correspondendo ao contraste entre lei e evangelho. Um pouco livremente ligada a essas duas partes, então, foi uma terceira parte, sobre "boas obras", ou "nova obediência", com o seguinte comentário: "Então devem se seguir as boas obras, que são o fruto do arrependimento".[124] Calvino, por outro lado, cada vez mais deixou em segundo plano a penitência que, às vezes, precede a fé e cada vez mais colocou a conversão que segue e procede da fé em primeiro plano. Isso também derivou do fato de que, não somente no caso dos adultos, mas também no das crianças da igreja, ele cada vez mais partiu da aliança da graça e de seu enxerto em Cristo. A conversão, portanto, se tornou uma parte da vida cristã. Ela pressupõe a regeneração e a fé. Suas partes não eram contrição e fé, mas mortificação e vivificação. Ela continua por toda a vida e tem seu lugar na doutrina da gratidão.[125]

Quarto, isso levou consigo ainda outra mudança na doutrina da conversão. Entre os luteranos, "contrição" e "fé" formavam as duas partes dela. No entanto, Calvino criticou essa divisão. Embora reconhecesse que arrependimento e fé estão estreitamente relacionados e que, estritamente falando, o primeiro não é possível sem o segundo, mas flui dele, observou que a Escritura regularmente distingue entre os dois, mencionando-os lado a lado (e.g At 20.21) e que, portanto, "arrependimento e fé, embora estejam unidos por um vínculo permanente, precisam estar unidos, não confundidos".[126] A fé e o arrependimento, portanto, obtiveram um significado mais ou menos independente na ordem de salvação. Calvino, assim, obteve uma vantagem dupla. Em primeiro lugar, a fé podia, agora, ser associada muito mais intimamente àjustificação, e ajustificaçáó podia, agora, ser interpretada em um sentido puramente jurídico, como um ato de absolvição realizado por Deus. A teologia luterana, nesse ponto, como veremos mais adiante no *locus* sobre justificação, estava longe de ser clara, mas a teologia reformada deveu a Calvino sua clara compreensão do caráter religioso da justificação e, simultaneamente, sua clara interpretação da fé como "um conhecimento firme e certo". Dessa forma, a justificação foi "completamente assegurada por antecipação".[127]

---

*"Ibid,* 791.

[121] *Cf. J.* T. Muller, *Die symbolischen Bucher,* 4\, 167, 171, 174, 3/2, 634; H. Schmid, *Doctrinal Theology of lhe Evangélica!a' Lutheran Church,* 339ss.

[124] J. T. Muller, *Die symbolischen Bucher,* 41, 171, 531.

[125] Alguns, como Sohn, ainda se referem à contrição e à fé como as duas partes da conversão, mas a maioria segue Calvino; *cf.* esp. o Catecismo de Heidelberg, q. 88-99.

[126] J. Calvino, *Instituías,* lll.iii.5.

[127] H. Strahtmann, in J. Bohatec, org., *Calvistudien;* 227.

Uma segunda vantagem foi que, agora, pode-se atribuir, destemidamente, ao arrependimento um significado ético. Entre os luteranos, a primeira parte do arrependimento, isto é, a contrição, consiste quase exclusivamente nos "terrores de consciência".[128] Agora, embora Calvino também os inclua na definição de arrependimento, ele consiste principalmente em mortificação, isto é, em tristeza sincera pelo pecado e em ódio a ele e em fuga dele, e, também, em vivificação (ou aceleração), isto é, em uma sincera alegria em Deus, amor e prazer em fazer sua vontade.[129] A fé e a justificação, portanto, não são - depois da contrição - o resumo e a substância da ordem de salvação. Lutero tendeu a favorecer a que se parasse por aqui, para interpretar a liberdade cristã especialmente como libertação da lei, e, com referência às boas obras, esperar que sejam automaticamente produzidas pela fé, como o fruto é automaticamente produzido por uma árvore e os raios de sol, pelo sol.[130] Calvino fez uma clara distinção entre a vida religiosa e ética e, para esta, cavou um campo próprio.

Finalmente, em quinto lugar, como o arrependimento foi incluído na vida cristã, Calvino pôde fazerjustiça também ao seu lado ativo. Isso era difícil para os luteranos, pois, para eles, a contrição formava o começo da nova vida, e, considerada a confissão da impotência humana, o arrependimento tinha de ser concebido em termos estritamente passivos ou, caso essa interpretação passiva fosse enfraquecida, o sinergismo tinha de ser aceito. Mas Calvino foi capaz de evitar isso partindo do enxerto do crente em Cristo. Agora, no arrependimento, dirigiu-se à pessoa regenerada, que, pelo poder de Deus, tinha de se arrepender, combater o pecado e cumprir a vontade de Deus. Essa vontade está contida na lei. Como Lutero tinha aprendido a conhecer a lei em sua força condenadora, considerou o crente como tendo sido completamente liberto dela e não deixou lugar para o terceiro uso da lei.[131] Mas Calvino também atribuiu à lei uma importância normativa para a vida moral e derivou da vontade de Deus um estímulo para incentivar as pessoas às boas obras. A santificação é tanto um benefício de Cristo quanto a justificação. Como as boas obras, nas quais os crentes devem andar, são preparadas por Deus em Cristo [Ef 2.10], a fé não pode parar no perdão de pecados, mas alcançar a perfeição que está em Cristo, procurar se confirmar pelas obras como seus frutos próprios, criar coragem e poder não somente para viver em comunhão com Cristo, mas também para lutar sob seu comando, como rei, contra o pecado, o mundo e a carne e para fazer com que todas as coisas sejam úteis para a honra do nome de Deus.

Como, porém, o arrependimento (contrição) tem duas partes, a mortificação e a vivificação, a teologia reformada pode salientar ora uma, ora outra. Há até mesmo divergência sobre qual das duas predomina em Calvino.[132] Mas a ques-

[128] J. T. Muller, *Die symbolischen Bucher,* 171, 312,635.

[129] J. Calvino, *Instituías,* III.iii.3, 5ss.; Catecismo de Heidelberg, q. 89-90.

[130] *F. IuMt&L Dogmengeschichte, 772.*

[131] In F. Loofs, *Dogmengeschichte, 111.*

[132] Schulze e Troeltsch, por exemplo, são diretamente opostos entre si em sua avaliação da ética de Calvino: H. Strahtmann, in J. Bohatec, org., *Calvinstudien,* 188.

tão, aqui, não é um princípio como tal. Dependendo das pessoas, das épocas, das circunstâncias, ou o lado negativo ou o positivo da vida cristã vem à tona. A vida moral do cristão tem a fé como sua raiz, a lei como sua norma e a honra de Deus como seu objetivo. Também em Lutero, Melanchthon e nos luteranos posteriores, encontra-se a idéia de que a honra de Deus é o objetivo final de todas as coisas. No entanto, em Bucer, Calvino e nos reformados posteriores, essa idéia adquiriu um significado muito mais profundo e amplo. A obediência à vontade de Deus com o objetivo de promover sua glória - *essa,* nos círculos reformados, se tornou a tarefa da vida cristã.[133]

### A *ORDO SALVTIS* NO MISTICISMO E NO RACIONALISMO

[420] Além das concepções da ordem de salvação na teologia eclesiástica, várias outras também surgiram. Elas podem ser reduzidas a dois grupos principais, o místico e o racionalista. O misticismo é um fenômeno que aparece em todas as religiões superiores e procura aprofundar a vida religiosa, geralmente a partir de uma reação à fé na autoridade externa. Portanto, sempre que ocorre, na índia ou na Arábia, entre os judeus e os gregos, no caso de católicos ou protestantes, ela tem certa quantidade de elementos comuns. Falando de forma geral, ele é caracterizado pelo fato de que, por meio de um caminho incomum e com a ajuda de forças extraordinárias, ele se esforça por um conhecimento mais elevado e por uma comunhão mais íntima com o divino do que aqueles que podem ser obtidos por meio da ortodoxia reinante. Não raramente, ele faz uso, a esse respeito, de forças naturais misteriosas^ que se tornam disponíveis por meio de magia, adivinhação, teurgia, hipnotismo, espiritismo e teosofia (ocultismo em geral). No entanto, também onde ele só faz uso daquelas forças que estão implícitas na revelação e na religião, é geralmente acompanhado por êxtase, visões e todos os tipos de fenômenos estranhos (estigmatização, bilocação e assim por diante) e, não raramente, cai em uma mistura panteísta entre o divino e o humano (não somente no bramanismo, neoplatonismo, sufismo e outros, mas também no Cristianismo, no caso de John Scotus Erigena, os Irmãos do Espírito Livre, BÕhme, Weigel e outros).[134] Se isolarmos tudo isso do verdadeiro misticismo sob o nome de misticismo geral, ainda permanece para este o esforço, com a ajuda de uma ação extraordinária da graça divina, de promover um conhecimento mais elevado e uma comunhão mais íntima com Deus do que aquela que pode ser alcançada pelo crente comum. O misticismo prático, empírico, procura obter esse conhecimento e essa comunhão por meio de vários exercícios; o misticismo teórico, especulativo, que é geralmente acompanhado do primeiro, embora seja distinto dele, examina esses exercícios e tenta sistema-

[133] Veja também H. Strahtmann, "Calvins Lehre Von der Busse in íhrer spateren Gestalt", *Theologische Studiem und Kritiken* (1909). Também W. Luttge, *Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung fur seine Frommigkeit* (Berlim: Reuther & Reichard, 1909); C. Lelièvre, "La doctrine de la justification par la foi dans la théologie de Calvin". *Revue chrétienne* 56 (1909): 699-710.

[134] *Cf* E. Lehmann. *Mystiek heidensche em chrislelijke,* traduzido do dinamarquês por J. E. van der Waals (Utrecht: Honig. 1908).

tizar as experiências e entendimentos obtidos por elas. Nas pegadas de Platão, Filo e Plotino, e seguindo Pseudo-Dionísio, principalmente três estágios soam distintos na vida mística: *KaOapoiç* (a *via purgativa,* ascetismo), 4xi)uo|ióç (a *via illuminativa,* meditação) e €T10ríltK (a *via unitiva, contemplativa,* êxtase). No estágio de purificação, por meio de oração, penitência, do uso de sacramentos, privação, autopunição e assim por diante, a alma se purifica do pecado e se afasta de tudo o que é terreno. No segundo estágio, a alma, com todos os seus poderes de pensamento e vontade, se concentra em uma coisa específica, por exemplo, o sofrimento de Cristo, seus ferimentos, a beatitude celestial, o amor ou a santidade de Deus. No terceiro estágio, a alma é muito intimamente unida e, por assim dizer, identificada com o objeto ao qual se dedicou completamente na meditação. Ela, então, cai em um estado que, de acordo com todos os místicos, é praticamente indescritível e, portanto, é denotado por vários termos: contemplação seráfica, união mística, noivado, beijo místico, transformação passiva, sono místico, morte ou aniquilação, túmulo da alma e outros.[135]

Diametralmente oposta a essa tendência mística está o racionalismo que foi preparado, em tempos modernos, pelo socinianismo e pelo remonstrantismo e obteve hegemonia sobre a mente humana no século 18. Ele considera Cristo como nada mais do que um profeta e um mestre que proclamou a verdade de Deus e a selou com sua vida e morte. Seguindo-o, os seres humanos - enfraquecidos pelo pecado, mas não impotentes - obtêm a salvação. O chamado que lhes é feito pelo evangelho, portanto, apenas exerce uma influência moral sobre seu intelecto e sua vontade. Se as pessoas, por sua própria livre escolha, derem ouvidos a esse chamado, aceitarem a verdade, confiarem na graça de Deus e cumprirem os mandamentos de Deus - pois a essência da fé é aceitação, confiança e obediência - então, por causa dessa fé, que, em princípio, inclui toda a obediência cristã e é considerada por Deus a partir da graça e, por causa da perfeita obediência de Cristo, elas são justificadas e, se perseverarem, obterão a salvação eterna.[136]

Relacionadas ao misticismo e ao racionalismo estão concepções parciais da ordem de salvação que são conhecidas pelo nome de antinomianismo e

---

[135] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 4a. ed., 3 vols. (Leipzig: O. R. Reisland. 1879), V, 399; Pseudo-Dionísio, o Areopagita, *The Divine Names and Mystical Theology; cf* Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Mainz: Kirchheim, 1900); T. Aquino, *Summa theol.,* II, 2, q. 179ss.; J. von Gorres, *Die christliche Mystik* (Regensburg: G. J. Manz, 1836); A. M. Weiss, *Apologie des Christentums* (Freiburg i. B.: Herder, 1904-8), vol. 5; I). Ilollaz, *Exctmen theologicum acroamaticum* (Rostock e Leipzig: Russworm, 1718), 208-796, 821; G. voetius, *Taaskétika, sive Exercida pietatis* (Gorichem: Paul Vink, 1664), 56ss.; H. Erbkam, *Geschichie der Protestantischen Sekten im Zeitaller·ı· der Reformalión* (Hamburgo e Gotha: Perthes, 1848), 52ss.; *idem,* artigos "Theologie" e "Mystik", in *Kirchliches Handlexikon: ein Nachschlagbuch uberdas Gesamtgebiel der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften,* org. Michael Buchberger, 2 vols. (Freiburg i. B.: Herder, J907-12), II, 1068; veja também H. Bavinck, *Reformeddogmaiics,* I, 146-49 (#46).

[136] Otto Fock, *Der Socianismus nach seiner Slellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geisles, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff* (Kiel: C. Schroder, 1847), 651-89; *Conf. rem.* e *Apol. Conf.,* VII; P. van Limborch, *Theol. Christ.,* IV, llss.; V, 8ss.; VI, 4ss.; J. Wegscheider, *Institutiones lheologiae christianae dogmalicae* (Halle: Gcbauer, 1819), §146; G. Knapp, *Vorlesungen uber die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff.der evangelischen Kirche,* org. Carl Thilo, 2 vols. (Hall.e: Buchhandlung des Waiscnhauses, 1827, II, 323ss., 382ss.; F. Reinhard, *Grundriss der Dogmalik* (Munique: Seidel, 1802), §130.

neonomianismo. O antinomianismo, de forma geral, é a tendência que reduz a aplicação da salvação ã sua aquisição e iguala quase completamente as duas. Por essa perspectiva, Cristo realizou tudo. Ele tirou de nós não somente a culpa do pecado, mas até mesmo sua corrupção. Ele adquiriu para nós não somente a justiça, mas também a regeneração e a santificação. Portanto, não há nada para os seres humanos fazerem. Contrição, conversão, arrependimento, oração por perdão, prática de boas obras - tudo isso é desnecessário, tem um caráter legalista e não faz justiça à perfeição do sacrifício de Cristo. As pessoas só precisam crer, isto é, precisam somente chegar à compreensão de que são justificadas, nascidas de novo, santificadas, e que são perfeitas em Cristo. Os pecados que ainda cometem não são mais pecado, são as obras do velho Adão, que não dizem respeito aos crentes como tais, pois eles são perfeitos em Cristo, livres da lei e agora se gloriam na graça. Geralmente, porém, o antinomianismo não para por aí, mas volta ainda mais um passo. Ele primeiro reduz a aplicação da salvação à sua aquisição e, depois, reduz esta ao decreto de Deus. Nem mesmo Cristo adquiriu realmente a salvação, pois ela foi preparada desde toda a eternidade no decreto de Deus. Cristo apenas revelou o amor de Deus. Crer, portanto, é nada mais do que colocar de lado a ilusão de que Deus está irado conosco. O pecado consiste somente nessa ilusão. Em tempos antigos, essas opiniões foram propagadas pelos gnósticos e maniqueístas e, nos tempos medievais, por numerosas seitas libertinas. Durante e depois da Reforma, essas opiniões reviveram entre os anabatistas, na seita dos libertinos, contra os quais Calvino entrou em choque,[137] nas inquietações independistas na Inglaterra, por volta da metade do século 17,[138] e na Holanda, entre os hatemistas e a seita dos hebreus.[139] O antinomianismo é um fenômeno que ocorre não somente na religião, mas também na moral e na política. Em tempos modernos, encontrou um intérprete em Friedrich Nietzsche e nos arautos do anarquismo.

Todos os reformadores rejeitaram o antinomianismo tão resolutamente quanto possível. Embora Lutero, como resultado de sua interpretação parcial

[137] Sobre o elo enlre oposição em Genebra e a seita dos libertinos, veja F. Kamppschulte e W. Goetz, *Johann Calvin: Seine Kirche und sein Staat in Genf,* 2 vols. (Leipzig: Duncker & Humbolt, 1869, 99), II, 13; A. Lang, *Johann Calvin: Ein Lebensbildzuseinem 400. Geburtstag AM lOJuli 1909* (Leipzig: R. Haupt, 1909), 128ss.

[138] H. Weingarten, *Die Revolutionskirchen Englands* (Leipzig: Breitkopf & Hartel, 1868), 72ss.

[139] J. Hulsius, *De hedendaagsche Anlonomianerye mei ditr.dar Engelsche em oude wet-bestryders, vergeleken, em zoou it hei Woord Gods, ais uit de formulieren van eenigheid der Gereformeerde Kerken klaar em grondig wederlegt em dere silve schadelykheil aangewesen,* 2a. ed. (Roterdã: David Vermeulen, 1738); *J. Fruytier, *Klaer en kort vertoog van de valsheit en gedefe[illegible] van hei gevoelen der sogen. Hebreen* (1697); M. Leydekker, *Historische en godgeleerde oeffeningen, over de oorsprong, voortgang, en gevoelens van de oude en nieuwe Antinomianen* ('s Gravenhage: Kitto, 1700); B. de Moor, *Comm. TheoL,* II, 665-67; A. Ypey, *Geschiedenis van de Krisllijke Kerk in de achuiende eeuw,* 15 vols. (Utrecht: W. van Ijzervvorst, 1797-1815), VII, 290ss.; *J. van Leeuwen, in *Nederlandse Archief voor Kerkelijkke Geschiedenis* 8 (1848): 57-169; W. C. van Manen, "Pontiaan van Hattem", *De Gids* 49/4 (outubro de 1885): 84-115. Nota do organizador: Os hatemistas eram seguidores de Pontiaan van Hattem (1645-1706), um pregador reformado que foi deposto de seu ministério porque sua ênfase unilateral sobre o amor de Deus levou seus seguidores ao antinomianismo. Ele também foi acusado de sustentar o panteísmo de Spinoza. Os "hebreus" eram uma seita liderada por Jacobus Verschoor (1648-1700), que ensinava um perfeccionismo quietista baseado cm uma rigorosa aplicação da doutrina da completa justificação realizada pela obra de Cristo. Esses dois homens e seus seguidores são geralmente associados, mas Verchoor é distinto de van Hattem por seu claro repúdio ao antinomianismo e à filosofia de Spinoza.

da lei, geralmente falasse como se, para os cristãos - exceto na medida em que ainda eram pecadores - a lei não tivesse mais qualquer importância, ele se opôs muito vigorosamente a Agrícola, que rejeitava totalmente a pregação da lei e queria derivar o arrependimento totalmente da fé no evangelho.[140] De fato, entre a Reforma e o antinomianismo, há uma diferença fundamental, pois a Reforma não somente sustentou a lei no sentido de que, por ela, o conhecimento do pecado e da miséria é efetuado nos seres humanos, mas ainda mais importante é que, de acordo com a posição unânime de todos os reformadores, toda a salvação foi e tinha de ser realizada somente na forma de justiça feita segundo a lei. Certamente, a obra de Cristo consistia em sua obediência perfeita à lei de Deus, e a justificação só acontecia com base na perfeita justiça realizada por Cristo.[141]

[421] Assim como antinomianismo, à direita, falsificou os princípios da Reforma, assim também, à esquerda, ainda mais dano foi causado pelo nomismo, que, sob a influência do socinianismo e do remonstrantismo, também penetrou nas igrejas protestantes. Esse nomismo, também, tem de ser diferençado em termos tanto de uma escola racionalista quanto de uma escola pietista. A escola racionalista está arraigada basicamente no ensino de Piscator, segundo o qual a justiça de que precisamos é realizada não pela obediência ativa, mas apenas pela obediência passiva de Cristo.[142] Embora essa posição tenha sido rejeitada pelas igrejas reformadas na França e nos Sínodos de Gap (1603) e Rochele (1607), encontrou muita aceitação, especialmente na escola de Saumur. Aqui, John Cameron ensinava que, como a vontade sempre segue o intelecto, a iluminação do intelecto é suficiente para a conversão. Amyraut, por sua parte, fundamentou a doutrina da eleição naquilo que é chamado de universalismo hipotético. Pajon considerou a graça interior desnecessária e deixou a eficácia do chamado do evangelho - como na teologia de Belarmino - depender de sua congruidade com as circunstâncias na quais alcança a pessoa.[143]

O resultado de tudo isso foi que a doutrina reformada da aliança das obras, da incapacidade humana para o bem, da imputação imediata do pecado de Adão e da justiça de Cristo, e assim por diante foram negadas; a fé foi unida às obras e, nessa combinação, foi interpretada tanto como meio quanto como fundamento da justificação. Essa teologia saumuriana não permaneceu limitada à França, mas também se alastrou para outras igrejas reformadas, entre outras, as da Inglaterra e da Holanda. Originalmente, a Igreja Episcopal da Inglaterra era, de fato, reformada em sua confissão e em sua doutrina, mas, desde o início do século 16, as posições católica romana e arminiana encon-

[140] Sobre Agrícola: F. Loofs, *Dogmengeschichte,* 858ss.; G. Kawerau, "Antinistische Streitigkeiten", *PRE*[3], *1.* 585-92; Joh. Werner, "Der erste antinom. Streit", *Neue kirchliche Zeitschrift* (1904): 801-24, 860-78.

[141] J. Buchanan, *The Doclrine of Justification: An Outline of Its History in the Church and ofIts Exposilion from Scripture* (Edimburgo: T&T Clark, 1867).

[142] *Cf* acima, 347-51; 377-80 (após a formatação, insira aqui a paginação correta) (#378, 386).

[143] A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche,* 2 vols. (Zurique: Orell Fussli and Co., 1854-56), II, 235ss.

traram nela aceitação. Os erros antinomianos nos quais muitos fanáticos dos tempos de Cromwell caíram puxaram muitas pessoas na mesma direção e a escola de Saumur, evitando os dois extremos, parecia se recomendar. No entanto, é comum a todos aqueles que tomam o "caminho do meio" mostrar maior preferência "para o extremo em relação ao qual estão se aproximando a meio caminho do que para o extremo em relação ao qual se afastaram a meio caminho".[144]

E, assim o amyraudismo e o arminianismo na Inglaterra logo se aliaram um ao outro e formaram os elementos dessa concepção da ordem de salvação que é conhecida como "neonomianismo". Esse nome geralmente caracteriza a opinião que estabelece o fundamento dajustificação do crente não najustiça imputada de Cristo, mas najustiça do próprio crente, sincera, embora imperfeita. De acordo com esse ponto de vista, Cristo, por meio de seu sofrimento e morte, fez satisfação pelos pecados de toda a humanidade e tornou a salvação possível a todos os humanos, e, assim, colocou-os em um "estado salvável". Esse estado salvável consiste no fato de que, enquanto a velha lei, a lei da aliança das obras, exigia perfeitajustiça de todos, Cristo introduziu uma "nova lei", uma lei de graça, que se contenta com a fé e o arrependimento, com a obediência sincera, ainda que imperfeita, do pecador contrito. A obra de Cristo, portanto, também pode ser chamada de nossa "justiça legal" porque, por meio dela, ele satisfez a velha lei. Podemos até mesmo defender nossa causa com base nessa obra quando a velha lei coloca suas exigências sobre nós. No entanto, ajustiça evangélica, que é o fundamento de nossa justificação, é uma justiça diferente: ela consiste em nossa obediência à nova lei, isto é, em nossa fé e arrependimento.[143] Esse neonomianismo, mesmo encontrando muita aceitação, também encontrou forte oposição por parte daqueles que, na época, eram chamados de "antineonomianos", mas, decididamente, não merecem o rótulo "antinomianos" (pessoas que se opõem à lei). Ao contrário, eles levam a lei muito mais a sério do que os neonomianos, a quem se opuseram. Embora os neonomianos apresentassem a lei da aliança das obras como uma ordem temporária, que Cristo não havia satisfeito completamente - em um sentido substitutivo - que agora não mais se aplica e foi substituída por uma "nova lei", os antineonomianos enfatizavam que a lei moral é, em essência, eterna, fundamentada na natureza de Deus, foi completamente cumprida por Cristo em nosso lugar e agora ainda se aplica consistentemente como a norma de

[114] James Buchanan, *Doctrine ofJusliJication,* 173.

[145] George Buli, *Harmonia apostolica* (Londres: Wells & Scott, 1670); W. Cave e J. Taylor, *Anliquitates apostolicae* (Londres: Norton, 1678); em oposição, veja H. Witsius, *MisceUaneorum sacrorum,* II, 668-751; B. Hoadley, *Severa! Discourses concerning lhe Terms ofAcceptance with God* (Londres: Knapton, 1727); Dan. Williams, *Gospel-Truth Stated and Vindicated* (Londres: Dunton, 1692); Richard Baxter, *A Trealise of Justifying Righteousness* (Londres: Simons & Robinson, 1676), e muitas outras obras; John Goodwin, *An Exposition of lhe Ninlh Chapter of lhe Epistle to lhe romans with lhe Banner of Justification Displayed, to Which Is Added Eirenomachia* (Londres: Baynes & Son, 1835); B. Woodbridge, *The Method of Grace in lhe Justifiiiettòton ofSinners* (Londres: Paxton, 1656).

nossa vida.[146] Uma divergência semelhante surgiu na Escócia por ocasião da nova edição, publicada em 1718, de *Matrow of Modem Diviniíy,* de Edward Fischer (1647). O debate foi, em parte, de natureza formal, na medida em que se referia ã questão de se alguns erros antinomianos foram ensinados neste livro, mas ele também tocou aparte mais profunda do neonominianismo, que havia surgido na Inglaterra um século antes e agora havia penetrado também na Escócia. Os críticos de "Marrow", como o diretor Hadow, de St. Andrews, ainda eram geralmente sólidos em doutrina, mas, frequentemente, iam longe demais em suas críticas tendendo para o neonominianismo, e, assim, lançaram o alicerce para a escola arminiana ou semissociniana, qUe, no século 18, ganhou predominância também na teologia escocesa.[147] Da mesma forma, a negação da imputação imediata no caso de Adão e Cristo por parte de Jonathan Edwards teve o efeito de, cada vez mais, conduzir a teologia da Nova Inglaterra ao longo das linhas de Placeus.[148]

Na Holanda, a partir de meados do século 17, pôde-se observar um enfraquecimento semelhante dos princípios da Reforma. A primeira pessoa que adotou claramente as opiniões de Piscator e da escola de Saumur com respeito àjustificação foi Johannes Vlak, pastor de Zutphen (1674-90). De acordo com ele, devem-se distinguir dois tipos de justificação. A primeira consiste exclusivamente no perdão de pecados, está fundamentada na morte de Cristo e pode ser chamada de justificação de pecadores. No entanto, a segunda é ajustificação dos ímpios, está fundamentada najustiça evangélica pessoal que os próprios crentes executam no poder do Espírito Santo quando começam a viver segundo os mandamentos de Cristo e consiste na concessão de vida eterna e da recompensa que está associada

[146] Os antineonomianos mais proeminentes foram John Eaton, *The Honey-Combe of Free Justifieation by Chrisl Alone* (Londres: Robert Lancaster, 1642); William Eyre, *Vindiciae justificationis gratuitae* (Londres: Edward Forrest, 1654); Tobias Crisp. *Christ Alone Exalted, in lhe Perfection and Encouragements of the. Saints, Notwithstanding Sins and Trials* (Londres: R. Noble, 1643); John Saltmarsh, *Free Grace, or, The Flowings of Christs Blood Free lo Sinners* (Londres: Giles Calvert, 1647); Samuel Crisp, *Christ Made Sin, Evinced from Scripture (2Cor. V.21),* (Londres: J. A. 1691); Thomas Tully, *Justificado Paulina sine operibus ex mente Ecclesiae Anglicanae, omniumque reliquarum quae reformatae audiunt, asserta & illustrate* (Oxford: Hall, 1674); Isaac Chauncy, *Neonomianismo Unmasked, or, The Ancient Gospel Pleaded against the Other, Called A New Law or Gospel* (Londres: J. Harris, 1692-93); *idem, Alexipharmacon, or, A Fresh Antidole against Neonomian Bane and Payson to lhe Protestanl Religion* (Londres: W. Marshall, 1700). Para maiores informações sobre o debate neonomiano-antineonomiano, veja H. Witsius, *Miscellaneorum sacrorum,* II, 753ss.; J. Hoornbcek, *Summa contr.,,,* 701 ss.; B. de Moor, *Comm lheol.,* IV, 835ss.; C. Vitringa, *Doctr. Chrisl.,* III, 296; C. Pfaff, *Inlroduclio in historiam theologiae literariam notis amplissimis,* 3 vols. (Tubingen: Vottae, 1724-26), 257ss.; J. Walch, *Bibliotheca theological selecta, litterariis adnolationibus instrucla,* 4 vols. (Jena: Croeckerianal, 1757-65), II, 1069; *idem, Hislorisakitie und iheologisclie e Einleilung in die KíUf0€ssIreiligkeilen auber der evangelisch-lulherischen Kiimtíte,* 5 vols. (Jena: J. Meyers Witwc, 1733-36), III, 999; J. Buchanan, *Doctrine ofJustfiiktfon,* lições 6 e 7.

[147] Veja H. Bavinck, *ReformedDogmatics,* I, 191-92 (#57); acima, 461-63 466 (#405); e também J. Buchanan, *Doctrine of Justificalion,* 182ss. No século 18, contra a crescente influência do neonominianismo, ainda surgiu resistência por parte de John Glas, *The Testimony of the King of Martyrs concerning His Kingdom: John xviii.36, 37ExplainedandIllustrated in Scripture Light* (Edimburgo: Sands, Murray, Donaldson e cochran, 1759), cujo pequeno número de seguidores foi chamado de sandemanianos. Mas eles caíram no outro extremo e, para manter a fé pura, excluiu dela toda certeza e confiança e, portanto, permitiu que ela fosse reduzida a mera aceitação intelectual. Veja J. Buchanan, *Doctrine of Justification,* 188ss.

[148] *Cf* acima, 100 (#322).

às boas obras.[149] Anthony van den Os, que, em 1748, tornou-se pastor em Zwolle, foi ainda mais longe e entendeu a justiça de Deus, da qual Paulo fala, como sendo nada mais que a disposição graciosa de salvar pecadores por meio de Cristo e descreveu a fé como confiança em Cristo e obediência aos seus mandamentos.[150] E, no século 18, toda a teologia reformada se moveu nessa direção. Um pequeno grupo, sob a liderança de Holtius, Comrie, Brahe e outros permaneceu fiel à confissão dos pais e tentou excluir da justificação toda obra e justiça da própria pessoa de forma a se interpretar a justificação como eterna, igualando-a ao decreto.[151] Entretanto, a sorte não podia mais mudar. Até mesmo os professores J. van den Hornert e J. J. Schultens, de Leiden, levantaram a voz contra essa restauração da confissão reformada, negaram a imputação imediata da justiça de Cristo e, na ordem de salvação, permitiram que a fé precedesse a justificação.[152] O ministro de Voorburg, David Kiernan, foi o intérprete da nova mentalidade quando admitiu a relação - formada pela sabedoria e pela bondade de Deus - entre as ações morais dos seres humanos e a comunicação sobrenatural da fé, como a de que todos que fazem uso adequado de suas capacidades naturais (melhorado pelo ensino moral do evangelho) e buscam seriamente um caminho da obediência podem, certamente, contar com a graça sobrenatural de Deus.[153]

## PIETISMO E METODISMO

[422] Além disso, o neonominianismo também surgiu em uma forma pietista e fez não da fé e da obediência, mas da fé e da experiência pietista a condição

---

[149] Em 1684, *Johannes Vlak publicou *Eeuwig Evangelium off Leer der zaligheid* (1684) e, posteriormente, também *"Trias dissertationum de operibus Dei.* Ele foi vigorosamente resistido por *Ilenricus Brink, *De waare leer der rechtvaardigmakinge, benadeelt door D. Joh. Vlak;* Melchior Leydekker, *De veritate religionis reformatae seii evangelicae* (Utrecht: Rudolph à Zy ll, 1688), III, 6; e outros. *Cf* B. de Moor, *Comm. iheol,* IV, 679ss.

[150] *Cf* A. Ypey, *Geschiedenis van de Krisllijke Kerk,* VII, 376ss.

[151] Em 1750, Nicolaus Holtius, ministro em Koudekerke, publicou um tratado sobre a justificação pela fé. *De zondaar gerechtvaerdigtVI , om niel, uit de genade Gods* (Leiden: Johannes Hasebroek; Amsterdã: Nicolaas Byl, 1757). Alexander comrie, ministro em Woubrugge, escreveu *(inter alia)* o seguinte: *Stellige em ffmiltitiile . verklariiig van den Heidelbergschen Catechismus, volgens de leer em de gronden der rvformatie* " (Middelburg: J. Bloemsma, 1844)*; Brief over de regtvaardigmtlking des xJtbkirs, door de onmiddelijke toerekening der borg-geregtiheid van Christus* (Utrecht: Fisscher, 1889; reimpressão, Ermelo: Snoeck, 2003) (nota do organizador: ET: *The ABC of Faith,* trad. J. Marcus Banfield [Ossett: Zoar, 1978]); *Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden geloofs,* 4a. ed. (Leiden: Johannes Hasebroek; amsterdã: Nicolaas Byl, 1753). Em 1753 e nos anos seguintes, Holtius e Comrie publicaram conjuntamente *Examen van het Ontwerp van tolerantie,* 10 vols. (Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753) com o intuito de conciliar as doutrinas adotadas no Sínodo de Dort (1619) com as doutrinas dos remonstrantes, condenados pelo sínodo. Quando, em 1759, o décimo diálogo foi publicado e, em seu prefácio, apresentou um veredicto mais desfavorável sobre o Prof. J. van den Honert (que havia morrido em 6 de abril de 1758), os estados da Holanda proibiram a continuação da série. Também pertencia a esse grupo o Vlissinger ministro Jan Jacob Brahe, que escreveu *Godgeleerde stellingen over de leer dkr rechtvaardigmaking des zondaars voor God* (Amsterdã: Den Houden, 1833), e também *Aanmerkingen over de vyfWalchersche Artikelen, welke beneffens de gewoon formulieren van eenigheid in de E. classis ondertekend worden* (Middelburg: Callenfels, 1758). Em oposição, Petrus Boddaert publicou *Wolk wa/l gptuigen voor de Itere der rechtvaardiginge door çtn um het geloove;* veja B. de Moor, *Comm. theoi,* IV, 668.

[152] *Verhandeling van de rechtvaerdiging des sondaars uyt em door het geloove,* de J. van den Hornert foi escrito em oposição às obras previamente mencionadas de Holtius. J. J. Schultens escreveu *Uitvoerige Waerschuwing op verscheiden stukken der Kategismusverklaaringe van Alex. Comrie,* em 1755. Alberti, Venema, Hollebecck, Chevalier e os chamados "tolerantes" também pertenciam a esse grupo.

[153] D. Kiernan, De *Orde des Heils, ofhet verband tusschen genade en plicht* (Amsterdã: P. Çonradi, 1776).

para a justificação. Desde o início, houve, na igreja reformada e na teologia reformada, uma escola prática de pensamento que era avessa a todo escolasticismo e colocava toda a ênfase sobre a *vida.* Ela foi apoiada e promovida, especialmente, pelo filósofo, fortemente anti-aristotélico, Peter Ramus, que queria mais simplicidade na filosofia e descreveu a teologia como a "doutrina do bem viver", cujo propósito não é o "conhecimento das coisas, mas a prática e consistente aplicação".[154] Essa posição ganhou aceitação entre muitos teólogos reformados: em Estrasburgo, com Sturm; em Heidelberg, com Tremellius; em Herborn, com Piscator; nos Países Baixos, com Snellius, Scaliger e Jacob Alting; em Cambridge, com Perkins, cujo aluno, Ames - posteriormente professor em Franeker, juntamente com Maccovius - descreveu a teologia como "a doutrina do viver para Deus, a busca da piedade", arraigada na vontade.[155] Assim surgiu uma forma prática de pietismo, que foi representada na Inglaterra por R. Baxter (mencionado acima), Daniel Williams, B. Woodbridge e muitos autores práticos e promovida na Holanda por muitos teólogos e ministros, como Witsius, Vitringa, Lampe, Mel, d'Outrein, Brakel, Hellenbroek, Smytegelt, Francken, Groenewegen, Borstius, Van der Groe, Eswijler, Schortinghuis e outros.[156]

Na medida em que essas condições na igreja se tornaram piores e uma ortodoxia morta ganhou predominância, todos esses autores enfatizaram a necessidade de uma conversão genuína. Nascer de pais crentes, ser membro da igreja, receber batismo, profissão de fé e uma fé ortodoxa - tudo isso não é suficiente. Deve-se ter uma fé verdadeira, salvadora, que é muito diferente de uma fé temporária, miraculosa c histórica. A fé verdadeira só surge quando o terror diante da lei, o medo do juízo e a angústia em relação ao pecado a precedem. Além disso, a essência da fé não consiste na aceitação ou convicção do intelecto; consiste na confiança, não no conhecimento. Sua sede está mais no coração e na vontade do que na cabeça. Ela também não é imediatamente certa. Ao contrário, como Gomarus já havia dito,[157] devemos distinguir entre um refúgio e uma confiança segura, o primeiro caracterizando apenas o "ser" (essência) da fé, o segundo, seu "bem-estar", e pode ser acrescentado em um momento bem posterior. Essa fé como refúgio, que consiste em ter fome e sede de Cristo e de sua justiça, é uma condição que precede a justificação. Ela se entrega a Cristo para ser justificada. Uma vez que é aceita a justiça de Cristo, submete-a a Deus Pai, mostra-lhe suas promessas e é justificada por ele. As coisas, portanto, não são tão simples, nem correm tão calmamente como muitas pessoas pensam. O

---

[154] Sobre Ramus, veja Tideman, in Willem Moll e J. G. e J. G. de Hoop Scheffer, *Studiën en bijdragen op 't gebiedder Historisch theologie,* 4 vols. (Amsterdã: G. L. Funke, 1880), 111,389-429; ['.Lobstein, *Petrus Ramus ais Theologe: ein Beitrag zur Geschite der protestaniischen Theologie* (Estrasburgo: C. F. Schmidt, 1878); F. Çu,fto, '"Ramus", *PRE*\ XVI, 426-28.

'"H.Visscher, *Guilielmas Amesius: Zijn leven em werken* (Haarlem: J. M. Stap, 1894).

[156] *Cf.* H. Heppe, *Geschichle des Pielismus und der Mystik in der reformierten Kirche* (Leiden: Brill, 1879); M. Goebel e T. Link, *Geschichle des christlichen Lebens in der rheinisch-westphalischen evangelischen Kirche,* 3 vols. (Koblenz: K. Badeker, 1849-60); A. RitschI, *Geschichle des Pielismus in der reformierten Kirche* (Bonn: A. Marcus, 1880).

[157] F. Gomarus, *Opera lheologica omnia,* I, 654; *cf* a Confissão de Westminster, XV1I1, 3.

evangelho não é para todos, a oferta da salvação não é universal. A lei é para todos, mas o evangelho é somente para certos pecadores "qualificados", para aqueles que receberam uma capacitação inicial da graça. Ninguém pode crer, a não ser aqueles que, inicialmente, receberam do Espírito Santo a coragem para dar esse passo. Deve-se tomar cuidado com uma fé ilusória ou roubada. Por essa razão, é necessário autoexame permanente. Pode-se, muito facilmente, enganar a si mesmo. Há somente uma linha muito fina de distinção entre os regenerados, em sua maior fraqueza, e os não regenerados cm suas melhores condições. Há muita similaridade entre a graça falsa e a verdadeira.[158] Os crentes, portanto, devem sempre se reexaminar e se testar por meio das marcas de uma verdadeira vida espiritual. O caminho da salvação é um caminho estreito, pelo qual até mesmo o justo dificilmente pode ser salvo. Ele é também um caminho longo. Há uma grande distância entre um refúgio e uma confiança segura. Entre esses dois pólos, encontram-se muitas classes e tipos de pessoas: os "descobertos", os "persuadidos", os "interessados", os "famintos pela salvação", pessoas de fé pequena e fraca, e outros. Via de regra, a experiência de ser "selado" e "assegurado" só acontece depois de um longo período de dúvida e conflito interior e, frequentemente, de um modo extraordinário, por uma voz, uma visão, uma palavra repentina de conforto proveniente da Escritura e assim por diante.'[159]

Semelhante a esse Pietismo, nas igrejas reformadas, está a variedade luterana, cujo fundamento foi lançado por Musaeus, Arndt e outros, e por autores reformados como Baxter, Dyke, Bayle e outros. Esse se tornou um movimento poderoso e experimentou enorme expansão como resultado da obra de Philipp J. Spenner (1635-1705). Por meio de sermões, disciplina, lições sobre piedade e numerosos escritos, Spener reagiu à ortodoxia morta.[160] Ele buscou um retorno à graça da regeneração recebida no batismo, mas que foi perdida mais tarde. A fé histórica é insuficiente. Para a salvação, é necessária uma fé vital ativa e não se pode obter essa fé a menos que se aprenda a conhecer os pecados por meio da pregação da lei e se trave uma longa e ansiosa luta contra o diabo, o mundo e a carne, às vezes até ao ponto do desespero (*Busskampf*). Dessa batalha nasce a verdadeira fé. Essa fé, portanto, consiste não somente na aceitação, mas especialmente na confiança: é uma experiência do coração, uma vitalidade da alma. Como tal, ela é, também, inicialmente, um meio dejustificação para, depois, se manifestar em uma vida santa que é distinta do mundo e até mesmo se abstém da adiaforia.[161] Esse é o Pietismo no qual Zinzendorf (1700-1760) foi educado. Ele continuou a concordar com ele em sua aversão à ortodoxia morta, mas achou-o legalista demais. O temor da lei e a angústia sobre o pecado, embora

[158] Witsius escreveu um Iratado sobre os regenerados em sua maior fraqueza e os não regenerados em suas melhores condições, e Theodorus van der Groe escreveu *Toetssten dei: waare em valsche genade,* 8ª. ed., 2 vols. (Roterdã: H. van Pelt & A. Douci Pieterrsz, 1752-53).

[159] *Cf* H. Bavinck, *The Certaintyy offaiih,* trad. H. der Nederlanden (Jordan Slalion, ON: Paideia, 1980).

[160] Deve ser levada em conla, aqui, especialmente sua obra *Pia desideria,* trad. Theodore G. Tappert (Filadélfia: Fortress Press, 1964).

[161] J. Walch, *Religionsstreitigkeiten,* II, 239-436; A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus,* II; [. Grimberg, *Philipp Jakoh Spener,* 3 vols. (Gotingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1893-1906); *idem,* "Spener", *PRÉ,* XVI.IL, 609-22.

não sejam errados e, às vezes, tenham um tipo de poder preparatório, não são coisas reais. A verdadeira penitência, embora a palavra não seja exatamente correta porque faz com que se pense em punição, surge do evangelho, da mensagem do sofrimento de Cristo. Ela consiste não tanto em temor e luta, lamentação e choro, mas em confiança na graça de Deus. Ela é um assunto do coração, mais precisamente do sentimento. Por essa razão, o coração tem de se tornar sensível, um estado melhor percebido pelas descrições gráficas de Cristo como uma figura de sofrimento, de seu sangue e de seus ferimentos. Por meio desse tipo de comunicação, como por observação imediata, por uma impressão profunda e viva, pela visão dos ferimentos de Cristo, a fé nasce no coração humano sem que se tenha experimentado uma luta penitencial *{BusskampJ)* ou que se saiba precisamente a hora desse novo nascimento. Essa fé produz união, um noivado, um casamento entre Cristo e a alma, faz com que o coração nade na graça, isto é, no sangue de Jesus como seu próprio elemento, e faz com que o crente viva constantemente na "proximidade preciosa do Salvador". Ela, simultaneamente, justifica e regenera: a fé e o amor coincidem. A comunicação dinâmica do Espírito, o nascimento ao lado de Jesus, é de maior valor que a justificação objetiva. Nascendo dele, os crentes vivem sem a meticulosidade pietista em sua presença, fazem todas as coisas em seu nome, colocam tudo, até mesmo sua vida no lar e na sociedade, sob sua norma e levam uma vida pura.[162]

O que o Pietismo é para as igrejas luteranas, o Metodismo, de John Wesley (1703-91) e George Whitefield (1714-71), foi para as igrejas reformadas. Originalmente, ele apenas tentou despertar uma igreja que dormia e animar o Cristianismo ortodoxo com uma nova vida. Para isso, por meio de uma fascinante proclamação de justiça, pecado, juízo e condenação, as pessoas precisavam, antes de tudo, chegar repentinamente a um profundo sentimento de seu estado de perdição. Depois, no mesmo momento, sem demora, tinham de ser levadas, pela fé, a Cristo, e asseguradas de sua salvação. E, finalmente, tinham de ser incentivadas a viver uma vida nova, sem pecado, uma vida de serviço ativo no reino de Deus, de dedicação à missão e à filantropia e de abstinência de uma ampla variedade de coisas indiferentes. O Metodismo, em distinção ao Pietismo, claramente revela suas raízes inglesas e sua origem reformada. Reconhecidamente, ele é uma reação à ortodoxia morta. Entretanto, ele não quer ter nada a ver com preparação, com uma progressão gradual da conversão. Ele nada sabe de Lima longa "luta penitencial", de uma "ruptura" final, de uma "selagem" posterior. Ele concentra tudo em um só ponto, coloca a conversão à plena luz da consciência e mantém o testemunho de almas salvas. E, quando as pessoas se convertem, ele não as reúne em círculos comedidos, introspectivos,

[162] H. Plitt, *Zinzendorfs theologie,* 3 vols. em 1 (Gotha: F. a. Perthes, 1869-74); A. Spangenberg, *Ideafl-deifratrum, oder, Kurzer Begrif• der christlichen Lehre in den evangelischen Brudergemeinen* (Barby: Christian Friedrich Laux, 1779); B. Becker, *Zinzendorf und sein Christentum im Verhahnis zum kirchlichen und religiosen Leben seiner Zeit,* 2a. ed. (Leipzig: F. lansa, 1900); J. T. Muller, "Zinzendorf, *PRE* XXI, 679-703; a. Ritschl, *Geschichle des Pielismus,* IH, 289; H. M. van Nes, *De Graaf van Zinzendorf* (Nijkerk: Callenbach, 1902).

em sociedades e conventículos para o cultivo da piedade. Em vez disso, ele imediatamente as empurra para o serviço ativo, insiste em santificação total repentina[163] e as organiza em um exército que entra em ação pelo caminho de ataque sob o moto "sangue e fogo" (redenção e santificação), marcha para o mundo e o toma de assalto para Cristo.

A influência que esse Metodismo tem exercido no Cristianismo protestante dificilmente pode ser exagerada. Ele é encontrado não apenas em uma variedade de grandes e florescentes igrejas e sociedades, mas também penetrou em todas as igrejas e coloca seu selo sobre toda a vida religiosa dos tempos modernos. Por causa dele, a Inglaterra e a América passaram por uma segunda Reforma, por assim dizer, e devem a ele essa perspectiva prática, ativa e agressiva do Cristianismo, pela qual o Metodismo tão caracteristicamente se distingue da Reforma do século 16, pois, enquanto essa Reforma objetivou primariamente a purificação da confissão e a harmonização da igreja com a Escritura, o Metodismo tipicamente atribui muito pouco valor à doutrina, basicamente volta as costas para as velhas igrejas organizadas e dirige sua visão para o mundo. O trabalho missionário entre judeus, pagãos e muçulmanos recebeu dele um novo ímpeto que ainda está tendo efeito. Em anos recentes, ele incluiu em seu programa "a evangelização de todo o mundo nesta geração". O trabalho da chamada missão interior realmente foi realizada inicialmente com seriedade pelo Metodismo. Sob sua inspiração, emergiram todos os tipos de atividades diferentes, pelas quais a religião cristã se afirmou como a religião do amor e da misericórdia: evangelismo entre cristãos nominais, educação cristã em escolas dominicais, distribuição de Bíblias e tratados, pregação nas ruas, trabalho entre os "caídos", os negligenciados, os presos, o cuidado de pessoas com deficiência auditiva e de fala, dos cegos, dos deficientes mentais e outros.

A vida religiosa também foi transformada por ele. Enquanto, no passado, em círculos piedosos, ela se ocupava quase exclusivamente consigo mesma, examinando seus próprios estados e experiências espirituais, e apenas muitos anos depois e por meio de muitas lutas cheias de temor, chegando à certeza e determinação, agora ela assume essa certeza e manifesta sua genuinidade em sua devoção ao trabalho no reino de Deus.

Repetidamente nos mais fortes termos, John Wesley enfatizou que a conversão e a santificação não são promessas para o futuro, mas são *agora,* neste exato momento, concedidas por Deus a todo aquele que crê. "Cristo está pronto, está esperando por você. Creia nele e tudo isso será concedido a você neste exato momento".

> Vocês, portanto, esperam por isso a todo momento. Vocês não pode ficar piores, se não ficam melhores, por essa expectativa, pois vocês

[163] A conversão c a santificação não são duas fases de desenvolvimento espiritual que se fundem gradualmente. mas duas "mutações" na teoria da evolução espiritual. S- L- Vecnstra, *Het Leger des Heils* (Baarn: líollandia-Drukkerij, 1910), 14.

ficam frustrados em suas esperanças, mesmo que não percam nada. Mas vocês não devem ficar desapontados. Ela virá, não tardará. Espere por ela, então, todo dia, toda hora, todo momento. Por que não agora? Neste momento? Certamente, vocês podem esperar por ela agora, se crerem nisso pela fé. E, por meio desse sinal, vocês seguramente podem saber se a buscam pela fé ou pelas obras. Se for peias obras, vocês querem algo a ser feito *primeiro, antes* que sejam santificados. Vocês pensam: Devo, primeiro, *ser ou fazer* isso ou aquilo. Então vocês a estão procurando pelas obras até hoje. Se a buscarem pela fé, podem esperá-la *como estão.* Então esperem-na *agora.* É importante observar que há uma conexão inseparável entre esses três pontos - esperem-na pela *fé,* esperem-na *como estão* e esperem-na *agora.* Negar um desses pontos é negar todos; aceitar um é aceitar todos.[164]

Esse é o tom no qual o Metodismo continuamente apresenta o evangelho e insiste na conversão c na santificação. Essa salvação é *presente,* não é concedida apenas em alguma data futura, mas no presente, não é adquirida pela pessoa gradual e organicamente, por um caminho histórico, mas pode ser plena, total e imediatamente obtida agora por todo aquele que crê - essa é não somente a parcialidade enfática, mas também a força do Metodismo. Esse é o pressuposto que produz, em grande quantidade, os reavivamentos que, desde o ministério público de Wesley, têm retornado periodicamente no mundo de língua inglesa e que, apesar de todos os excessos aos quais dão origem, em amplos círculos têm despertado e fortalecido a vida religiosa e, com respeito à moralidade, não raramente têm produzido muito fruto.[165]

## SUBJETTVISMO NO PENSAMENTO MODERNO: KANT

[423] Apesar de todas as suas diferenças, todos os movimentos religiosos mencionados têm este elemento em comum: permitem que os fatores objetivos da salvação (Cristo, igreja, palavra, sacramento) recuem e colocam o sujeito religioso no centro. A filosofia e a teologia modernas também se moveram nessa direção, quer, como o racionalismo, o Metosdismo e o Pietismo, dando ênfase mais forte ao intelecto, ou à vontade ou às emoções na ordem de salvação. Descartes encontrou o fundamento e o ponto de partida de todo conhecimento na certeza da existência que está trancada no pensamento e também fez da clareza

[164] Robert Southey, *The Life ofJohn Wesley* (Londres: Hutchinson & co., 1903), 236ss.

[165] P. Schaff, *Tlie Creeds of Christendom,* 6a. ed., 3 vols. (1931; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983), I, 882; III, 807; *William Edward Hartpole Lecky, Entstehungsgesehichte ..... und Charakter des Methodismm.* trad. Ferdinand Lovve (Leipzig, 1880); F. Loofs, "Methodismus.", *PRE',* XII, 747-801; John L. Nuelsen, "Methodismus in Amerika", *PRE'.* XIII, 1-25; M. Schneckenburger, *Vorlesungen uber die Lehrbegriffe der kleineren proleslanlischen Kirchenparteien* (Frankfurt: H. L. Bronner, 1863), 103-51; T. Kolde, *Der Methodismus und seine Bekampfung* (Erlangen: Deichert, 1886); *idem. Die HeUsarmee: Ihre Geschichle und ihr Wesen* (Erlangen: Deichert, 1885); F.. Kalb, *Kirchen und Sekien der Gegenwart* (Stutgart: Verlag der Buchhandlung der Evangelischcn Gesellschft, 1907), 31 Oss.; W. J. Townsend, H. B. Workman e George Eayrs, *A New History of Methodismm* 2 vols. (Londres: Hodder & Stoughton, 1909).

e da nitidez do conhecimento o padrão de sua verdade.[166] O que se seguiu para nós, seres humanos, é a vocação para nos libertarmos de impressões sensíveis, mutáveis e incertas e nos esforçarmos por conceitos claros e distintos que a mente, cuja essência é o pensamento, traz consigo como ideias inatas e pode, portanto, produzir dentro de si mesma.

Spinoza também partiu da idéia básica de que "aquilo que é percebido clara e nitidamente é verdadeiro". A percepção dos sentidos não é a fonte do conhecimento, mas "são verdadeiras as idéias que são produzidas de uma mente pura e não a partir de corpos acidentais em movimento".[167] No entanto, o ser humano natural é escravo de seus afetos. O ser humano natural é influenciado na medida em que é uma parte da natureza e forma idéias de bem e mal em termos de se uma coisa melhora ou paralisa sua vida. O bem e o mal, portanto, não existem objetivamente, mas são nada mais do que "modos de pensamento, isto é, noções" e "o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que um efeito de alegria ou tristeza na medida em que temos consciência dele".[168] Objetivamente, no todo das coisas, não há bem ou mal. Em vez disso, tudo é bom, pois tudo é necessário e procede de Deus. Porém, contanto que consideremos as coisas como parte da natureza e tenhamos um conhecimento inadequado, existimos em um estado de escravidão, sofremos e somos limitados em nossa existência e nos sentimos oprimidos. Para obter a verdadeira liberdade é necessário, portanto, que a pessoa busque outro conhecimento, um conhecimento melhor e mais elevado, um conhecimento que não pode, porém, como pensava Descartes, ser obtido no conhecimento racional, no conhecimento de conceitos apropriados, mas constitui um terceiro tipo de conhecimento, que pode ser chamado de "conhecimento intuitivo" e procede "de uma ideia totalmente adequada de certos atributos de Deus para um conhecimento plenamente adequado da essência das coisas".[169] Esse conhecimento nos fornece uma ideia clara e distinta dos afetos e nos dá poder sobre eles.[170] Ele nos ensina a conhecer todas as coisas como necessárias e nos resgata da tristeza que, de outra forma, sofreríamos.[171] Ele nos capacita a ver que tristeza, esperança, temor, piedade, humildade, arrependimento, conhecimento do mal e meditação ou morte oprimem a vida e, portanto, não podem ser bons.[172] Ele nos ensina a examinar todas as coisas sob o aspecto ou forma da eternidade, nos dá paz e descanso imperturbável, coincide com o amor por Deus, que é amor intelectual, e não espera nenhuma bem-aventurança como recompensa pela virtude, mas desfruta da bem-aventurança na própria virtude.[173]

---

[166] "Consequentemente, agora pareço ser capaz de estabelecer como regra geral que tudo que percebo clara e nitidamente é verdadeiro". Descartes, *Discourse on Method*, pt. 4.

[167] Baruch Spinoza, *The Principles of Descartes' Philosophy* (Chicago: Open court, 1974), i.

[168] Baruch Spinoza, *Ethics,* IV, pref. E prop. 8 (nota do organizador: veja *Spinoza Reader* [Princeton: Princeton University Press, 1994], 199, 204.).

[169] B. Spinoza, *Ethics,* prop. 38; V, prop. 25ss. *(Reader,* 257).

[170] *Ibid.,* V, prop. 3 *(Reader,* 247).

[171] *Ibid.,* V, prop. 6.

[172] *Ibid.,* IV, prop. 41, *etc.*

[173] *Ibid.,* V, prop. 1-42.

A norma dc que a nitidez é o padrão da verdade, subsequentemente, alcançou predomínio no Iluminismo. Na medida em que o racionalismo da época ainda se agarrava a um tipo de revelação sobrenatural, ele a interpretou como uma doutrina que esclarecia e suplementava o conhecimento da razão e cujas credenciais tinham de ser, primeiramente, examinadas pela razão.[174] A graça foi avaliada da mesma forma. Se ainda fosse necessária, ela seria concedida apenas àqueles que fazem o seu melhor ou seria dada em medida suficiente a cada indivíduo para, então, decidir o que faria com ela.[175] Mas o racionalismo consistente rejeitou toda revelação especial e graça. Ele tornou os indivíduos independentes tanto no intelecto quanto na vontade. As pessoas devem seguir seu próprio entendimento e, como seres racionais livres, devem se afirmar contra toda autoridade externa. A iluminação do intelecto e a melhoria moral eram *o* caminho para a bem-aventurança.[176]

Esse racionalismo foi arrancado de seu pedestal por Immanuel Kant. Para conseguir um lugar para a fé, ele sujeitou o conhecimento da razão a uma crítica severa e a restringiu ao mundo da percepção. Além da razão teórica, porém, os seres humanos também possuem uma razão prática, que os liga à ordem moral mundial e os obriga, incondicionalmente, a fazer o bem. Dada imediatamente com a lei moral, porém, é a liberdade, para a qual, certamente, não há lugar no mundo da percepção dos sentidos, mas que prevalece no mundo numenal ou inteligível que está por trás e acima dele. Portanto, por um lado, toda ação humana constitui uma parte necessária do mecanismo da natureza, mas, por outro lado, é um ato livremente realizado por uma causa inteligível. A essa liberdade da vontade humana Kant atribui o maior valor. Para ele, ela não é uma hipótese, um postulado, mas um fato que é automática e necessariamente dado com a lei moral. Ela é, para Kant, a pedra angular da moralidade e da religião, a base para a fé em Deus e a imortalidade, e, simultaneamente, o caminho para a redenção. Por meio dessa liberdade, os seres humanos são capazes de ser governados não pelos "instintos de sensualidade", mas pela lei moral, pelo respeito, pelo dever. Não obstante, até mesmo quando fazem isso, são continuamente obrigados a lutar contra o mal, fazem apenas lentos progressos na prática do bem e nunca alcançam perfeição absoluta. A melhoria moral é um processo sem fim, mas "podemos redimir aqueles que consistentemente trabalham no autodesenvolvimento".

Nessas palavras de Goethe, podemos resumir as idéias fundamentais que Kant desenvolve sobre o pecado e a salvação em sua *Critique ofPractical Reason.* Mas, em seu *Religion within the Limits ojReason Alone,* e sob a influência do Cristianismo histórico, ele introduziu várias modificações. Ele, consequentemente, chegou ao reconhecimento de que os seres humanos não podem ser

[174] Veja, *e.g.,* Gottfried Wilhelm Leibniz, *A System of Theology,* trad. Charles William Russell (Londres: Bums e Lambert, 1850), 13.

[175] G. W. Leibniz, *Theodicy,* 1,96; "Está máxima: 'à pessoa que faz o que pode não é negada a graça necessária' me parece ter uma verdade eterna" (ET: *Theodicy: Essays on lhe Goodness of God, lhe Freedom of Man, and the Origin ofEvil,* org. A. Farrer, trad. E. M. Huggard [1951; reimpressão, La Sallc, TL: Open Court, 1985], 176).

[176] J. Wegscheider, *Institutiones theologiae christ&aae dogmaticae,* §152.

indiferentes e, assim, ficarem entre o bem e o mal, de forma que possam fazer ora um, ora outro. Se os seres humanos são de um só sangue, se são seres orgânicos, devem, no centro de sua personalidade, em sua disposição mais íntima, ser bons *ou* maus. Que não são bons é não somente o ensino do Cristianismo, mas o testemunho da experiência de todos os seres humanos e de toda a história. "Todas as pessoas têm o preço pelo qual se vendem". "Não há quem faça o bem, não há um sequer" *[cf.* SI 14.3]. Como resultado de um ato livre extratemporal, inexplicável, todo ser humano é, por natureza, mau. Há, neles, uma inclinação para o mal. O mal não é algo acima deles, mas *dentro* deles. Eles são radicalmente maus. Kant está tão fortemente convencido do mal inerente à natureza humana que, resoluta e claramente, afirma que, para sua salvação, o que é necessário é uma "nova criação, um tipo de novo nascimento". Mas, quando chega à questão de se e por qual processo esse novo nascimento é possível, ele não extrai sua resposta do Cristianismo, como, logicamente, deveria ter feito - pois se os seres humanos são radicalmente maus, como, então, podem ser salvos? Mas, como a doutrina da graça não o agrada, ele volta à sua doutrina da liberdade. A lei moral implica em liberdade. Se ela requer, incondicionalmente, que façamos o bem e sejamos bons, isso significa que somos capazes disso. Assim como Pelágio argumentou do "devo" para o "posso", assim também Kant infere, do "farás", da lei moral, o "podes" da execução.

Ele defende que os seres humanos são capazes de fazer o bem dizendo que, neles, ainda permanece uma capacidade para fazer o bem. Embora exista neles uma "inclinação para o mal", por trás dessa inclinação há, também, "uma predisposição para o bem". Essa disposição consiste não apenas, negativamente, na susceptibilidade para o bem e na possibilidade de redenção, mas também, positivamente* em um germe do bem, no poder de se redimir. É essa disposição que capacita os seres humanos a mudarem e se renovarem. Assim como, por meio de um ato de liberdade inteligível, podem se tornar pecadores., assim também, por Um uso semelhante da liberdade, podem se regenerar. Esse novo nascimento acontece não lenta e gradualmente, por meio de um longo processo, mas repentinamente: é uma revolução no substrato inteligível da *psique* humana, uma nova criação, uma mudança fundamental do coração, um abandono instantâneo do velho Adão e um revestimento do novo. Embora Kant, portanto, localize o princípio da salvação no livre-arbítrio, definitivamente não é seu intento, aqui, negar toda operação da graça. Ao contrário, ele exorta todas as pessoas a fazerem tudo aquilo que puderem, e, além disso, esperar pela "cooperação de cima". Mas, na opinião de Kant, nunca podemos dizer se uma coisa é produto da graça, pois a categoria de causa e efeito não funciona fora da natureza e não podemos aceitá-la praticamente, pela razão de que, então, o bem não seria ato nosso, mas de outro ser que trabalha dentro de nós.

Ò que permanece, portanto, é que os seres humanos podem e devem se redimir por meio de seu próprio livre-arbítrio. Para isso, também, a ideia de uma humanidade perfeita, como está simbolicamente diante de nós na pessoa de Cristo,

serve como garantia, ao mesmo tempo oferecendo apoio para nossa fé, pois esse Cristo ideal nos ensina como, por meio do combate e da tentação, a perfeição pode ser alcançada e o bem pode predominar, pois, uma vez que nascemos de novo por meio de um ato inteligível da vontade, o lento processo de santificação começa na vida prática. Aqueles que nasceram de novo continuam nesse estado e nunca caem novamente na antiga posição. Por mais estranhamente que isso possa se encaixar no sistema kantiano de liberdade, ele admite a perseverança dos regenerados. É verdade que a pessoa não pode ser direta e imediatamente assegurada disso, mas aqueles que crescem em desenvolvimento moral podem, desse fato, concluir que alcançarão, aqui ou no porvir, a perfeição. Sentimentos de culpa e medo de punição não precisam mais ser tonnento para eles, pois, durante e depois de sua conversão, os seres humanos continuam a expiar os pecados cometidos no passado. Eles voluntariamente tomam sobre si a punição do pecado, embora, para eles, não seja mais punição, mas um castigo que os influencia a fazer o bem e, assim, torna-os merecedores do perdão. Além disso, como novas pessoas, estão livres da punição e puros diante da face de Deus. A perfeição não pode ser obtida por um longo tempo - Deus leva em conta a disposição para o ato e nos justifica pela graça.[177]

Não menos vigorosamente que em Kant, a corrupção da natureza humana é ensinada por Schopenhauer. Portanto, ele, também, chegou ao reconhecimento de que, para a melhoria radical dos seres humanos, o desenvolvimento ou iluminação é totalmente insuficiente e que, para isso, é necessário nada menos do que um novo nascimento que mude as pessoas no centro de seu ser, pois o fruto bom só pode ser produzido pela árvore boa. O que uma pessoa faz é resultado daquilo que ela é.[178] Tomando essa posição, Kant e Schopenhauer se posicionaram tão firmemente quanto possível contra o otimismo e o racionalismo do século 18. Eles também concordaram, porém, em rejeitar a solução que pode ser encontrada na doutrina cristã da salvação. Mas, enquanto Kant continuou a crer em um tipo de salvação, considerou-a possível e atingível por meio da liberdade da vontade, e, assim, retornou ao otimismo do Iluminismo, Schopenhauer permaneceu entrincheirado em seu pessimismo até o fim e não pôde aceitar outra redenção do sofrimento além daquela que, como no budismo, consiste na destruição da consciência da pessoa. A arte e a filosofia nos proporcionam algum consolo, mas a salvação final só pode consistir, porém, na luz do conhecimento da própria pessoa, em permitir que a vida, em toda a sua baixeza, alcance a pessoa como um golpe final para a vontade, para anular a vontade e, assim, entrar no nirvana, onde a consciência da pessoa é totalmente entorpecida e a vontade de viver é totalmente extinta.[179]

---

[176] Immanuel Kanl. *Religfátifi within the Limits« of Reason Alone,* Irad. Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson (Nova York: Harper & Brothers, 1934), 85-1 15. Veja especialmente T. Hoekstra, *Immanente Kritik zur kantischen Religionsphilosophie* (Kampen: J. H. Kok, 1909), capítulos 1 e 2.

[177] A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* trad. F„F. J. Payne (Nova York: Dover Publications, 1966), 1, 507ss.; 11, 603ss.

[178] *Iliid.,* 1, 508ss.

Eduard Von Hartmann também parte, em sua soteriologia, da baixeza da humanidade, mas também inclui nela não somente elementos reminiscentes de Kant e Schopenhauer, mas também uma variedade de ideias extraídas da filosofia panteísta e evolucionista. Os seres humanos, com seu egoísmo eudemonista, que é produto de sua descendência animal e de seu desenvolvimento histórico, são radicalmente maus. "A natureza essencial e mais característica dos seres humanos" é radicalmente má. Eles transformam a sensualidade, que, em si mesma, não é errada, em uma ferramenta de seu egoísmo. Esse mal, tanto ético quanto físico, também é desejado por Deus, não como um fim, mas como um meio. É necessário fazer dos seres humanos seres ético religiosos, fazê-los esperar pela salvação e santificação e, assim, assegurar para a religião e a moralidade, não uma existência temporária e acidental, mas permanente e necessária. Escondida no fundo do coração humano, afinal, há uma tendência latente fundamental de outro tipo, uma disposição ética que corresponde à ordem moral mundial objetiva e lhes fornece a base estratégica de operações a partir da qual podem combater o mal. Eles não são seres meramente naturais, mas também seres morais, com uma noção de responsabilidade, de dever e de culpa, contrição, com necessidade e susceptibilidade de salvação. Essa disposição ética não pode ser explicada dizendo-se que os seres humanos são produto da natureza, em termos de seu egoísmo, mas refere-se a uma razão imanente objetiva que trabalha neles e se realiza por meio do mal presente neles e no mundo. Na linguagem da religião, isso pode, portanto, ser chamado de "graça" e consiste não somente na disposição moral herdada de gerações anteriores (graça original), mas também no poder moral de desenvolver e desdobrar essa disposição (graça efetiva). Em sua totalidade, ela deve ser considerada como a norma imanente da ordem moral mundial, como o Espírito Santo, pelo qual Deus realiza o bem na humanidade. Portanto, ela não está totalmente ausente em nenhum ser humano. Não há réprobos ou eleitos absolutos. Toda pessoa pertence, em maior ou menor grau, à companhia dos abençoados e a cada uma é concedida uma medida de graça, dependendo de seu contexto familiar, de sua educação e assim por diante, de forma que pode se apropriar dela, aumentá-la e merccê-la.

A salvação, portanto, é concedida, da parte de Deus, aos seres humanos, pela graça, mas de tal forma que eles mesmos tenham de adquiri-la por meio de esforço moral. É por isso que a graça, vista pela perspectiva humana, pode ser chamada de fé. As duas são essencialmente uma, assim como Deus e a humanidade são essencialmente um. Mas, como "graça" e "fé" são idênticas, embora vistas por ângulos diferentes, a redenção e a santificação são, portanto, um processo que se move lentamente para a frente. A salvação não é realizada repentinamente e de uma só vez, mas gradualmente, no caminho da fé. Esse processo redentivo começa com a iluminação, e depois desperta um sentimento de culpa e aversão ao mal. Esses componentes, porém, ainda têm apenas uma importância negativa e preparatória. Então ele dá origem à fé, uma fé que real, más inconscientemente, já precede os componentes mencionados acima, mas

agora começa a agir conscientemente e produz uma nova pessoa. Por meio dessa fé, os seres humanos se entregam à graça, venCem a consciência de culpa, obtêm reconciliação, paz, filiação e união com Deus e se aplicam à santificação, que continua ao longo de toda a vida. Esse processo redentivo subjetivo, porém, não é o objetivo final, mas um objetivo subordinado e um meio do processo redentivo objetivo na humanidade, que consiste no triunfo da ordem moral mundial (uma formulação melhor do que "reino de Deus") e, como de nenhuma outra forma há redenção verdadeira, termina na "redenção do mundo de si mesmo como o triunfo da idéia no colapso do universo". A redenção universal coincide com a destruição do mundo, com a "dissolução de sua aparência espaço-temporal no Ser eterno", com o retorno da vontade absoluta do estado de realidade para o estado de potencialidade. A redenção do mundo, então, demonstra ser um meio para a redenção de Deus.[180]

## A FILOSOFIA MODERNA DEPOIS ÜE KANT

[424] Por outro caminho, a filosofia depois de Kant se desenvolveu nos sistemas idealistas de Fichte, Schelling e Hegel. Juntamente com o filósofo de Königsberg, Fichte mudou o centro de gravidade da razão teórica para a razão prática, do intelecto para a vontade, do conhecimento para a conduta moral. Entretanto, ele foi tão consistente nisso que se livrou completamente da "coisa em si" e subordinou completamente o conhecimento à ação. No princípio era o ato, não o verbo. O "eu" (ou autoconsciência) é seu próprio produto e o "não-eu" (o mundo como ideia) é positivado pelo "eu". Nada existe além do eu: "O eu é tudo". A autodeterminação é a essência da humanidade, a liberdade é seu destino. Aqueles que se permitem ser determinados pelo mundo são escravos, mas aqueles que se definem são mestres, reis, soberanos. Dessa forma, também a redenção dos seres humanos é seu próprio ato. Eles a obtêm pelo caminho do esforço consistente, pelo autoaperfeiçoamento, e a única lição que têm de colocar em prática é "firmarem-se, tornarem-se conscientes de si mesmos, se esforçarem para serem independentes, fazerem-se livres".[181] No entanto, essa não foi a última palavra de Fichte. A acusação de ateísmo feita contra ele em 1799 o levou a deixar Jena. Ele se tornou parte de um círculo diferente de homens e mulheres em Berlim e examinou a religião mais profundamente do que havia feito antes. Como resultado, sua filosofia se desenvolveu em uma direção diferente e assumiu uma forma diferente. Até então, ele havia continuamente se oposto ao chamado "obscurantismo". Desse ponto em diante, ele se voltou contra o racionalismo insípido do Iluminismo. Ele se distanciou de Nicolai e se moveu na direção do Romantismo, de Schleiermacher e de Spinoza. Até então, sua filosofia havia se movido do prático para o teórico e, portanto, para o

[180] F. Von Hartmann. *Religionsphilosophie,* 2ª. ed., 2 vols. (Bad Sachsa i. H.: Hermann Haacke, 1907), II, IBOss., 271ss.; veja também A. Drews, *Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes,* la. ed. (Jena c Leipzig: E. Diederichs, 1906), 237ss., 363ss.

[181] K. Fischer, *J G. Fichte undseine Vorganger,* 2a. ed. (Munique: Basserman, 1884), 432.

"eu" moral e religioso. Mas, tendo chegado aí, tomou sua posição na religião e, desse ponto de vista, tentou propor toda uma visão de mundo. Ele, inicialmente, subiu até Deus para, agora, partir de Deus. Da volição, ele partiu para o ser para, agora, desse ser, olhar para todo o mundo. A teoria da ciência tornou-se a doutrina da religião.

Consequentemente, a vocação e o destino da humanidade também mudaram. Até esse momento, Fichte a havia situado na ação moral, na liberdade; agora ele declarou que nossa certeza de conduta moral como a tarefa e objetivo da humanidade e também como a tarefa e objetivo do mundo está arraigada e só pode estar arraigada na fé religiosa. Toda convicção da realidade do mundo moral e do mundo sensível é uma questão de fé e surge não do intelecto, mas do coração. Toda verdade se origina da fé, da consciência, da orientação da mente. "Todos nascemos em fé". Uma vez que as pessoas chegam a esse entendimento, elas reconhecem que Deus, a quem encontraram por último, é o primeiro de todos. O objetivo do mundo é o fundamento do mundo. Deus e a humanidade são eternamente um. Mas essa unidade, que é o fundamento, é temporariamente rompida pela autoconsciência (conhecimento), que sempre faz uma separação entre o sujeito e o objeto para que os seres humanos possam, por meio da desunião existente, novamente buscar união. No fim, aquilo que era eternamente um em essência deve, por meio da separação, voltar novamente à união. Nem atividade e ação, nem independência e liberdade, mas a vida em Deus, repousando e se deliciando em sua comunhão, no amor intelectual (*amor intellectualis),* como Spinoza o chamou, é o destino da humanidade. Essa é a vida suprema, bem-aventurada e eterna.

Fichte cria que poderia encontrar essa ideia no Cristianismo, mais especificamente, no Evangelho de João. Em sua opinião, a unidade eterna entre o divino e o humano era a essência mais secreta da religião, e também visualmente apresentada a nós na pessoa de Cristo. Antes dele, ninguém reconheceu e expressou essa verdade como ele, e, depois dele, todas as pessoas obtêm essa verdade, essa união com Deus, esse estado de bem-aventurança, somente por meio dele. Admito que aquilo que nos salva não é a fé em Cristo, pois "somente a metafísica, de forma nenhuma a histórica, salva". Mas quando a doutrina cristã é corretamente entendida, ela é, com certeza, absolutamente verdadeira e absolutamente nova. Ela torna conhecido a nós o reino de Deus como o mundo verdadeiro, que Deus deseja desde a eternidade e realiza na história. Quando os seres humanos fazem com que esse desejo seja o seu próprio desejo, eles encontram vida eterna e incorporam essa vontade de Deus na sua própria vida quando, por meio de um novo nascimento interior, entregam sua própria vontade à morte. Há apenas uma ordem de salvação: autoaniquilação e autonegação; e apenas um caminho de salvação: a morte do eu, morte com Jesus, novo nascimento. Jesus foi, por natureza, aquilo que nós, seguindo seu exemplo, temos de nos tornar em liberdade: o filho nascido de Deus. Seu aparecimento histórico, portanto, é uma verdade histórica eternamente válida. O dogma foi revestido dessa verdade em uma série

dc proposições metafísicas, mas o Espírito Santo, a quem Cristo prometeu nos enviar, nos conduz a toda verdade e trabalha no completamento desse reino, que é simultaneamente o reino de Deus e o reino da razão.[182]

Schelling passou por um desenvolvimento semelhante. Em seu período inicial, ele foi indiferente em relação ã religião, mas, por meio de um estudo mais profundo da natureza, chegou à chamada filosofia da identidade, na qual não o *fazer,* mas o *ser* era o conceito-chave e na qual a unidade entre sujeito e objeto, espírito e natureza, Deus e Tudo, foi expressa. Esse Absoluto, porém, não pode ser encontrado pelo pensamento nem demonstrado por meio de provas, mas é conhecido somente pela visão intelectual, assim como a religião, a moralidade e a arte só podem ter sua raiz no misticismo do coração. A partir disso, a religião e a filosofia parecem ser mutuamente dependentes, mas, na verdade, têm o mesmo conteúdo, a saber, a unidade entre o eterno e o finito. Enquanto o paganismo puxa o eterno para o finito, o Cristianismo eleva o finito ao eterno. Portanto, enquanto a natureza é o conteúdo da mitologia, o conteúdo do Cristianismo é a história, especialmente como está concentrada na pessoa de Cristo, que é o centro da história. Todas essas ideias, que já ocorrem na época da filosofia da identidade de Schelling, são posteriormente expressas mais extensivamente em sua filosofia positiva, especialmente em sua filosofia da revelação.

Essa filosofia positiva suplementa a negativa, começa onde a outra termina e revela que toda a história da humanidade consiste em um retorno do finito ao infinito. Realmente, a queda começa com a criação, com o evento do finito tornando-se independente, mas é continuada no mau uso dessa realidade finita como meio de seu egoísmo. Deus contrabalançou essa alienação de sua criatura de uma forma histórica na pessoa de Cristo. Cristo, que já tinha uma existência independente, colocou de lado sua glória e se tornou o Filho do Homem. Isso não ocorreu apenas no momento da encarnação, mas muito antes disso, desde o dia da queda humana. Embora não sob o nome de Cristo, ele já estava em atividade no paganismo, na mitologia, e todo o período de sua atividade no paganismo até o momento de sua morte foi o período de sua humilhação e de seu sofrimento. Mas, com sua ressurreição, aconteceu a inversão. Nesse evento, todo o velho mundo chegou ao fim; o paganismo, a mitologia, os demônios, todos foram privados de seu poder e domínio c a humanidade foi fundamentalmente justificada. Essa justificação na ressurreição de Cristo (Rm 4.25) é antecedente à nova vida, às boas obras. A justificação *tem de* preceder obras verdadeiramente boas, pois, caso contrário, há, na melhor das hipóteses, um medo do mal, mas não uma coragem para o bem.

> Somente quando toda a condição presente é justificada pode haver boas obras individuais. Como não a nossa atividade particular, mas toda a nossa existência é repreensível aos olhos de Deus, nossas obras não

[182] Para o esboço precedente, *cf* esp. *"Die Bestimmung des Menschen,* de Fichte, e seu *Die Anweisung um seligen Leben oder auch die Religionslehre* (Berlim: lm Verlag der Real.schulbuchhandlung, 1806).

> podem nos justificar diante de Deus, mas somente ele pode nos justificar diante de Deus, aquele que tornou toda a nossa existência correta e agradável a Deus, a saber, Cristo. Pelo fato de que Cristo ressuscitou - isto é, que ele não em um momento se tomou humano e depois deixou de ser humano, que ele é contínua e eternamente um humano - por esse fato recebemos a justificação, o dom gratuito de justiça (Rm 5.17), e, portanto, também nossa presente condição de separação dc Deus se tomou uma condição aceita por Deus, uma condição na qual podemos nos mover pacificamente, até mesmo alegremente, longe dessa melancolia de um Cristianismo autoatormentador que só pode nos impor uma total negação daquilo que Cristo fez por nós.[183]

Isso é suficiente para tornar evidente que a pessoa de Cristo é o verdadeiro conteúdo do Cristianismo e que ele é uma religião totalmente histórica.[184] Todavia, há mais: depois que Cristo ressuscitou e ascendeu ao céu, ele continua sua obra até que tenha, finalmente, conquistado todos os seus inimigos. A ação mais imediata de Cristo, portanto, é que, em sua ressurreição, ele novamente tornou a natureza humana "agradável e correta" aos olhos de Deus, restaurando aos seres humanos a liberdade, o poder e a possibilidade de serem os filhos de Deus. Mas, subsequentemente, ele também enviou o Espírito Santo, que "realiza toda a divindade em nós".[185] Com isso, começou a religião do Espírito e da liberdade, na qual os seres humanos obtêm vida e bem-aventurança em comunhão com Cristo, uma religião que se desenvolve por meio da igreja petrina em Roma e da igreja paulina da Reforma até a igrejajoanina do futuro.[186] Com esse movimento, então, o processo cósmico que está fundamentado nas três potências (natureza, espírito, personalidade ou amor) do Ser divino alcançou sua conclusão, pois todas as coisas, serão, então, restauradas por Cristo à sua unidade com Deus. A reconciliação entre Deus e sua criatura é o conteúdo da história.

Assim como seus predecessores, Hegel, em contraste com o Iluminismo, foi estimulado pelo desejo de assegurar um lugar, em seu sistema filosófico, para o Cristianismo e para a redenção, que constitui seu núcleo. Ele, portanto, lançou o alicerce para a reconciliação no movimento do próprio Absoluto. Esse Absoluto, lembre-se, não é um ser imutável, mas um processo eterno de tornar-se, um espírito e uma idéia autoevolutivos. Em seu início, ele é mera potencialidade, para se impelir, por meio da história do mundo, à realidade. Assim, ele primeiro se "esvazia" na natureza, nela estabelece uma contraparte a si mesmo para que, desse estado, possa retomar gradualmente a si mesmo no espírito. Esse processo, então, se move da auto evacuação para a autorreconciliação. Essa auto evacuação começa com a existência do mundo finito e se completa na

[183] F. W. Schelling, *Ausgewahlte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschft, 1968), 11,4.

[184] Sobre este tópico, Schelling escreveu uma obra especial, "Uber die historische Construction des Christentums", *Werke,* 1/5, 286ss.

[185] F. VV.J. Schelling, *Werke,* 11,4.217.

[186] Nfffa do organizador: a referência de Bavinck, aqui, não e'clara *(op. cit.,* 298ss.). Muito provavelmente é uma repetição da nota 184, *Werke,* 1/5, 298ss.

humanidade. Essa humanidade vive, inicialmente, em um estado de inocência infantil e, subsequentemente, desperta para a autoconsciência, afirma-se em sua particularidade, faz com que as coisas finitas sejam subservientes ao seu egoísmo e, assim, introduz o pecado no mundo. Como resultado desse pecado, a humanidade existe em oposição a Deus, assim como, como resultado de uma ampla variedade de desastres e infortúnios, existe em oposição ao mundo. É seu privilégio, porém, que a humanidade perceba isso e, portanto, também comece a sentir a necessidade de redenção. Em geral, essa redenção deve consistir na reconciliação da oposição existente e na percepção e no reconhecimento da unidade essencial entre Deus e a humanidade. É um erro pensar, porém, qüe a reconciliação pode ser efetuada por algum ser humano sozinho ou por todos os seres humanos juntos. Ela só pode ser aceita se, de antemão, existir em verdade. E, assim, de fato, ela existe realmente, antes de tudo, na idéia de Deus e, também, historicamente, na pessoa de Cristo. Na ideia de Deus, o infinito e o finito, Deus e a humanidade, são eternamente um. Isso, porém, não era suficiente. Se a reconciliação devesse, realmente, ser efetuada na humanidade e se as pessoas - não somente as cultas, mas também as incultas e o povo comum - devesse realmente obter absoluta certeza sobre ela, essa ideia também teria de ser visível e historicamente apresentada a elas em uma pessoa. Isso foi realizado por Deus em Cristo, que não é um mestre nem um mártir, mas, por assim dizer, a incorporação dessa ideia, o Filho de Deus, que permaneceu fiel à sua unidade com Deus até a morte e exaltou a natureza humana ao ponto de estar assentada à destra de Deus. Cristo, portanto, é o "Deus-homem", sua morte é o centro da reconciliação, pois sua morte foi a morte da morte, a negação das negações, e, assim, levou à ressurreição e à ascensão. Em Cristo, Deus assumiu finitude, juntamente com o mal como sua extremidade, para matá-lo por meio de sua morte. "É o amor infinito de Deus a identificar-se com aquilo que é estranho a ele para destruí-lo". Com essa morte, portanto, começa a inversão da consciência. Com ela começa "um novo mundo, uma nova religião, uma nova realidade, outra condição cósmica".

A igreja foi edificada sobre esse fundamento. Pela fé, é certo que Deus e a humanidade são um, que a finitude, a fraqueza, o caráter defeituoso da natureza humana não são incompatíveis com essa unidade. "A qualificação básica nesse reino de Deus é a presença de Deus, de forma que os membros desse reino são ordenados não somente a amar, mas também a serem conscientes desse amor". O indivíduo chega a essa certeza não por meio do raciocínio ou da evidência dos milagres e assim por diante, nem pela moralidade e pela decência, mas pela fé, pelo "testemunho do Espírito, a ideia que habita o Espírito *per se*". Esse testemunho, porém, não pertence à história externa, que é transitória e tem de desaparecer, mas à ideia de que Deus e a humanidade são um e que essa verdade foi realizada e revelada de um modo histórico em Cristo. Portanto, embora a fé possa começar pelo lado sensível, ela penetra a ideia e tem de se tornar totalmente "espiritual". "O verdadeiro conteúdo da fé cristã tem de ser

justificado pela filosofia, não pela história". Ora, à igreja institucional - em distinção da comunidade cristã - foi confiada a tarefa de edificar seus membros e de introduzi-los na verdade. Como fica evidente pelo batismo infantil, ela também está consciente dessa tarefa. Nesse batismo ela declara a verdade de que as crianças nascem não em miséria, mas em comunhão com a igreja e que, embora recebendo inicialmente a verdade com base na autoridade, devem, gradualmente, apropriar-se dela por si mesmos. Elas nascem em liberdade e para a liberdade. Elas não têm de experimentar a regeneração e a conversão como outras, que vêm para a igreja de fora, mas podem partir do pensamento de que Deus foi reconciliado, que o mal foi vencido e que o Espírito de Deus, que, pela fé, também é seu Espírito, luta contra o pecado nelas e por meio delas. Na Ceia do Senhor, que é o centro da doutrina cristã e, portanto, interpretada muito variadamente, os crentes vêem exibida, de forma sensorial, gráfica, a reconciliação com Deus e a habitação do Espírito em seu próprio coração.[187]

[425] Mais notável, na filosofia que emergiu depois do Iluminismo e começou com Kant, é o fato de que ela tentou, novamente, ligar-se ao Cristianismo e incorporar suas verdades religiosas em seu sistema. Para um racionalismo insípido, o Cristianismo era obsoleto. Os seres humanos precisam somente de uma mente iluminada e do livre-arbítrio para obter a salvação. Não foi deixado lugar para a revelação da graça. Mas a filosofia, em todos os seus grandes intérpretes, reconsiderou essa avaliação superficial. Ela fez um exame mais demorado e mais profundo da natureza e da história, da humanidade e do mundo, e, de uma forma ou outra, articulou a ideia de que a redenção do pecado e do sofrimento só era possível por um ato de Deus. De acordo com essa filosofia, o mal não é um fenômeno acidental, um ato humano arbitrário, mas um elemento necessário no processo cósmico. Consequentemente, não pode haver redenção a não ser que, nesse mesmo processo cósmico, o mal seja gradualmente vencido e banido por um poder divino. Em Schelling e Hegel, assim como em Schopenhauer e Hartmann, a filosofia posterior adquiriu o caráter dc uma "filosofia de redenção".

Mas embora a filosofia pós-kantiana tenha se esforçado seriamente para, novamente, fazer justiça às grandes idéias do Cristianismo,[188] ela teve apenas um sucesso parcial nessa tentativa. Isso se deve, em grande medida, ao fato de que ela só venceu o racionalismo em parte, mais na forma do que na substância. Hegel, por exemplo, menospreza o Iluminismo de uma grande altura e escarnece de sua presunção intelectual. Em oposição a ele, defende o direito de atribuir a razão à religião cristã, mas, ao mesmo tempo, submete a religião cristã à sua "consciência pensante" e encontra o padrão para sua verdade em

[187] Veja esp. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion,* in *Samtliche Werke,* XVI, 204-28 *(Werke,* XII, 204-29). Nota do organizador: Hegel discute a comunhão como um sacramento em *Lectures on lhe Philosophy of Religróo?!* vol. Ill, *The consummate Religfon,* org. Hodgson *et. al* (Berkeley: University of Califórnia Press, 1985), 23, 152-56, 235-36, 337-39,372-73.

[188] R. Euken *IHauplprobleme der Religionsphilosophie des Gegenwart* [Berlim: Reuther & Reichard, 1907], 109) corretamente afirma: "Não foi uma questão de mera indulgência em relação às estruturas existentes quando quase todos os grandes pensadores da modernidade, apesar de toda a independência de suas convicções, buscaram de alguma forma uma relação positiva com o Cristianismo e geralmente a encontraram no centro de seu pensamento".

sua própria razão. Ele diz que a filosofia se coloca não acima da religião cristã e de seu conteúdo, mas somente acima da forma pela qual ela possui a verdade. Entretanto, essa declaração não compensa sua outra declaração, a saber, que "o pensamento é o juiz absoluto diante do qual o conteúdo deve se provar e se autenticar". Portanto, o Cristianismo pode ter apresentado uma doutrina de reconciliação que contém um profundo significado, mas esse profundo significado só é trazido à luz na filosofia. Não a religião, mas a filosofia produz a verdadeira reconciliação. "A filosofia é teologia na medida em que representa a reconciliação de Deus consigo mesmo e com a natureza; ela afirma que a natureza, que a diversidade como tal, é divina; ela afirma que o Espírito finito caracteristicamente se eleva à reconciliação e, em parte, vem a ela na história do mundo".[189] A tentativa de reconciliar razão e religião, portanto, terminou em uma dicotomia entre ideia e fato, um processo pelo qual, no fim das contas, a ideia não pode mais ser mantida. A história pós-hegeliana demonstrou claramente que o bebê havia sidojogado forajuntamente com a água da banheira e que, com a forma, o conteúdo também havia descido pelo ralo. Destituída de seu palavreado especulativo e reduzida a simples palavras, a filosofia idealista foi deixada somente com a ideia de que os seres humanos, existindo, por natureza, na polaridade entre sensualidade e razão, natureza e espírito, ideia e realidade, foram, gradualmente, por meio de um processo, erguidos acima dessa polaridade e que eles mesmos tiveram de sustentar e promover esse processo, ou mais por meio de seu intelecto ou mais por meio de sua vontade.

## A TEOLOGIA MODERNA: SCHLEIERMACHER E RITSCHL

A teologia moderna que emergiu com a obra dc Strauss deu à filosofia de Hegel esse solavanco e, assim, imediatamente revelou sua própria natureza intelectual. No entanto, frequentemente, ainda empregando termos cristãos, ela os preenche com um significado diferente. Na obra de conversão, por exemplo, Deus e a humanidade, cm outras palavras, a graça dc Deus e a vontade humana, não são antitéticos: a conversão é simultânea e totalmente uma obra de ambos, pois a graça realmente coincide com a providência divina. Ela só funciona ética e pedagogicamente e alimenta e fortalece, na comunidade religiosa, a capacidade para a salvação ("a habilidade de se dedicar à graça"). No tempo, portanto, ela conduzirá todas as pessoas á salvação e vencerá toda oposição. Na verdade, os seres humanos não precisam realmente de regeneração. A conversão só pode ser assim chamada quando vista pelo lado dc Deus. A conversão em si consiste cm penitência (isto é, sentimento de pesar por pecados passados, a disposição de, prontamente, sofrer a punição por eles e, daí em diante, corrigir a vida) e fé (isto é, confiança na graça de Deus em Cristo). Assim convertida, a pessoa é imediatamente justificada, pois a justificação não é um ato transcendente de Deus, mas

[189] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion,* in *Samtliche Werke,* XVI, 287-88 *(Werke.* XII, 287-88); nota do organizador: esta passagem está em *The Consummate Religion.* org. Hodgson *et. a!.,* 370-73. Veja também C. Opzooiner, *De wijshegeerte den mensch metzich zelven verzoenende* (Leiden: s.l., 1846).

apenas a remoção da consciência de culpa, uma mudança na consciência da pessoa em relação a Deus, o cancelamento da separação entre o "eu" natural e seu destino. Na conversão, diz essa teologia, as pessoas são inicialmente renovadas e, como tais, levam consigo a garantia de perfeição, assim como o crescimento da planta está escondido na semente e o homem plenamente desenvolvido está escondido no menino. O que importa acima de tudo, portanto, é o coração, a disposição interior. Por um longo tempo o ato se atrasa atrás dessa disposição, mas essa imperfeição é um momento passageiro e, portanto, de forma nenhuma é levada em conta na reconciliação e na justificação.[190]

Assim como a filosofia idealista, Schleiermacher também retomou ao Cristianismo e, com ainda mais ênfase do que essa filosofia, colocou a pessoa histórica de Cristo no centro de sua doutrina da fé. De acordo com Schleiermacher, depois que Cristo entrou em nossa comunhão de pecado e miséria, ele possuiu o poder e a vocação para nos incorporar em sua comunhão de santidade e bem-aventurança. Essa incorporação ocorre por meio da regeneração e da santificação. A regeneração consiste em conversão e justificação, duas coisas que são uma coisa só, vista ora pelo nosso lado, ora pelo lado de Deus. Na conversão, que é novamente composta por duas partes (penitência e fé), a pessoa não é nem cooperativa nem totalmente passiva, mas receptiva (no sentido da "capacidade de se dedicar à graça", de Melanchthon), de forma que, então, a humanidade como um todo também pode, em algum momento, tornar-se pronta para a graça e obter salvação. A justificação é esse ato de Deus pelo qual a pessoa é colocada em comunhão com Cristo. Negativamente, ela consiste em perdão, isto é, na condenação do passado, e, positivamente, em adoção, isto é, na exortação a uma nova vida; e, como a contraparte do perdão, a justificação realmente permite que o perdão se realize porque e na medida em que a pessoa obtém uma nova vida em comunhão com Cristo.[191] Os teólogos da mediação[192] de fato atribuíram um lugar mais amplo na dogmática para a pessoa de Cristo e para a atividade do Espírito Santo, mas, na ordem da salvação, não se colocaram

[190] O. Struss, *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer ge4schichtlichen Entwicklung und im Kampf MIT der modernen Wissenschaft,* 2 vols. (Tubingen: C. F. Osiander. 1840-41), 11, 362ss., 463, 492-97; A. Biedermann, *Chrisl1iche Dogmatik* (Zurique: Fussli, 1869), §847-91 1; A. Schweizer, *Chrisl1iche Gllaubenslehre* (Leipzig: S. Hirzel, 1863-72), §138-64; H. Lang, *Versuch einer christlichen Dogmatik allen denkenden Chrislen dargeboten,* 2a. ed. (Berlim: G. Reimer, 1868), §19-25; O. Pfleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens-und Sittenlelire* (Berlim: G. Reimer, 1888), §170; J. Schollen, *De Leer der Hervomde Kerk,* II, 76ss., 109ss., *initia* 5. Sem ser injusto, pode-se dizer que a leologia moderna não tem mais uma cristologia e, portanto, também não tem soterologia, pelo menos não uma que tenha um caráter especificamente cristão. Ela ainda tem Jesus como ideal moral, mas não Cristo, a lei, mas não o evangelho. *Cf* *A. Bruining,. "Godsdienst em Verlossingsbehoefte", *Teyler & Theologisch Tijdschrifi* 8 (1910): 226ss.; Isso explica por que a necessidade de salvação está novamente despertando poderosamente em outros. Miss E. C. Knappert já defendeu o bom direito disso na Conferência de Teólogos Modernos (11 e 12 de abril de 1899): Os modernistas estão sempre nos estimulando a buscar, e eles mesmos estão sempre buscando, aperfeiçoamento, um *tornar-se* melhor, mas a necessidade de salvação surge onde a alma tem sede de *ser* melhor. A ênfase é sempre colocada naquilo que *nós* temos que fazer, mas deveria ser colocada muito mais naquilo que Deus é e faz, em seu *amor* e em sua graça. *Cf.* também acima, 360 (#380).

[191] F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T&T Clark, 1989), §106-12.

[192] Nota do organizador: sobre a "teologia da mediação" (*Vermittlungstheologie*), veja H. Bavinck, *Réformed Dogmatics,* 1,49 n49 (#9), 127 (#39), 166 (#51), 519-20 (#135), 522-24 (#136).

totalmente acima das idéias de Scbleiermacher. Em primeiro lugar, quase todos eles atribuíram aos seres humanos o poder de aceitar ou rejeitar a graça, quer esse poder derive da criação, ou da providência de Deus, ou da graça capacitadora concedida no batismo, ou do chamado do evangelho.[193] Por outro lado, embora corrijam Schleiermacher na medida em que sustentam a justificação como um ato objetivo de Deus, todos permitem que ela aconteça com base não na justiça imputada, mas na justiça infusa de Cristo, de forma que ela é não apenas um ato judicial, mas também um ato comunicativo e santificador de Deus e uma previsão (TTpoXr|i|aç) do futuro.[194]

Em oposição a essa justificação baseada no sujeito, Ritschl novamente retornou à pessoa de Cristo, buscando o fundamento para o perdão em sua obra, se bem que não no sentido em que foi adquirido por Cristo e consistiu em uma mudança da disposição de Deus, pois Deus é amor eterno e não há, neles, justiça punitiva. Mas Cristo, por meio de sua fidelidade perfeita à sua vocação, sua comunhão inviolável com Deus, sua completa entrega à vontade de Deus, proclamou e provou que Deus é amor, que não é irado ou punitivo, mas perdoa. Ora, isso foi necessário não porque Deus esteja muito afastado da humanidade, mas porque a humanidade, por meio de seu pecado (que é, na verdade, ignorância, não culpa objetiva, mas consciência subjetiva de culpa) está muito afastada de Deus. Por essa razão, Cristo proclamou o amor de Deus até mesmo em sua morte, e, fazendo do propósito de Deus para a humanidade o seu próprio propósito, fundou um reino de Deus, uma igreja, para a qual transplantou a consciência de que Deus é amor e perdoa o pecado e de que ela pode viver em comunhão com Deus sem precisar ser estorvada pelo pecado. Em Ritschl, portanto, a justificação é um juízo sintético pronunciado não com base nas boas obras, mas anterior às boas obras. Primeiro, o temor de Deus como juiz deve dar lugar, nos seres humanos, à consciência de sua comunhão antes que possam fazer boas obras e cumprir sua vocação moral. Além disso, essa justificação não é um veredicto sobre o indivíduo crente, nem uma experiência dele, mas uma possessão da igreja, que sabe que, apesar de seus pecados, existe em comunhão com Deus. Ela coincide com a fundação da própria igreja.[195] As pessoas particu-

[193] *Cf* H. Bavinck, *ReformedDogmaÜcs,* II, 368-72 (#239).

""A. Neander, *Histoiy of the Planting and the Training of the Christian Church by the Apostles,* trad. J. E. Ryland, 2 vols. (Londres: Bell & Daly, 1864), 551 ss.; C. E. Nilzsch, *System of Christian Doctrines of Christianity,* Irad. W. Urvvick (Edimburgo: T&T Clark, 1871), §230, 31; J. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K.. Winter, 1852), II, §95; J. Ebrard, *Christliche Dogmatik,* 2a. ed., 2 vols. (Konigsberg: A. W. Unzer, 1862-63), §443; L. Schoberlein, *Prinzip und System der Dogmatik* (Heidelberg: C. Winter, 1881), 652; também J. Beck, *Die christliche Lehrwisschaft nach den biblischen* (Stutgart: J. F. Steinkopf, 1875), I, 522ss., 533ss.; *idem, Die christliche Glaubenslehre,* II, 595ss.; E. T. Gestrin, *Die Rechtfertigungslehre der Professoren der Theologie Johannes Tobias Beck, O. F. Myberg und A. IV. Ingman, gepruf und beleuchtet von mehreren evangelischen Theologen* (Berlim: Wiegandt & Grieben, 1891); e até mesmo Hengstenberg, em *Evangelische Kirchemeitung* durante 1866 e 1867, onde recorreu à carta de Tiago e a Lucas 7.36 para fundamentar suas opiniões; *cf* *Be\veis v des Glaubens* (1868): 381 ss. A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versohnung,* I², 644ss.; veja também o parágrafo seguinte (#426) a respeito da justificação.

"'A. ritschl, *Justifiation and Reconciliation,* 27-130; J. Kaftan, iDogmatik *(Tubingen: Mohr, 1901), 493; H. Schultz, iGrundriss der evangelischen Dogmatik zum Gebrauch bei akademischen Vortesungen* (Gotíngen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892), §52.

lares só obtêm esse benefício da justificação unindo-se à igreja e apropriando-se dele pela fé. Essa fé é gratuita.[196] Não indivíduos, mas a igreja é o objeto da eleição.[197] Essa fé não é produzida de modo mágico: a educação é a forma ordinária pela qual a pessoa vem à fé.[198] Ela consiste, essencialmente, em confiança, é independente da investigação histórica e de seus resultados e é baseada em uma profunda impressão feita pela grandeza moral de Jesus sobre a mente imparcial.[199] Por meio dessa fé os seres humanos adquirem outra interpretação de Deus, de si mesmos e do mundo. Eles aprendem a conhecer Deus como amor e descobrem que o pecado não é mais um obstáculo à comunhão com Deus. Eles não mais consideram os desastres e infortúnios como punições, mas reinam espiritualmente sobre todas as coisas. Em uma palavra, sua consciência de pecado foi removida, e nisso consiste sua justificação.[200] A consequência dessa justificação é reconciliação, o afastamento da hostilidade em relação a Deus com base nessa justificação.[201] Essencialmente idêntico a essa justificação e reconciliação é a regeneração, pois esse acontecimento não consiste em uma mudança hiperfísica, mas em uma mudança de ânimo e disposição.[202]

[426] Deve-se creditar a Ritschl que, em uma época em que a doutrina reformada da justificação era interpretada erroneamente e confundida com a da santificação, ele novamente chamou atenção para sua importância para a vida religiosa e novamente colocou a doutrina no centro da ordem redentiva. Ele fez isso, porém, de uma forma que provocou críticas. As objeções primárias levantadas contra ela na época podem ser resumidas da seguinte forma: (1) Ritschl, em sua doutrina de Deus, dá proeminência unilateral ao amor de Deus, ignora sua santidade e sua justiça e tenta reduzir a reconciliação somente a partir de seu amor; (2) a reconciliação consiste apenas no fato de que Cristo, por meio de seu ensino e vida, proclamou que Deus é amor e que, nele, não há lugar para ira; (3) culpa e punição são apenas noções humanas e não correspondem a qualquer realidade objetiva, muito menos já que o pecado é, essencialmente, ignorância; (4) a justificação, contida na proclamação do amor de Deus feita por Jesus, é uma possessão da igreja como um todo, de forma que o indivíduo a recebe unindo-se à igreja; (5) ela é completamente independente do sujeito, exclui todo misticismo e de nenhuma forma está ligada à santificação; (6) seu objetivo não

[1-6] A. Ritschl, *Justification and Reconciliation,* 568.

[1] *Ibid.,* 118-19.

[1] *Ibid.,* , 587-88.

[1] *cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 67, 68 (#16), 544-48 (#143).

[2] A. Ritschl, *Justification and Reconciliation,* 38ss.

[3] *Ibid.,* 75-78.

[4] *Ibid.,* 590-96. Veja também W. Hermann, *Der Verkehr des Christen MIT Gott,* 4a. ed. (Stutgart: Cotta, 1903); *idem,* "Christl. protest. Dogmatik", in *Die Kultur der Gegenwart,* 583-632, esp. 615-23; J. Kaftan, *Dogmatik,* §53ss., 68ss.; M. Reischle, *Leitsatze fur eine akademische Vorlesung uber die christliche Glaubenslehre* (Halle: Niemeyer, 1899), § 106ss.; O. Kirn, *Grundriss der evangelischen Dogmatik* (Leipzig: Deichert, 1905), §42ss.; Theodor Haring, *The Christian Faith,* trad. John Dick.ie e George Ferrics (Londres: Hodder & Stoughton, 1913), II, 649ss.; W. Bousset, *(What Is Religion?* Trad. Florence B. Low (Nova York: Putnam, 1907), 262ss.

é oferecer garantia de salvação ao sujeito, mas capacitar os cristãos, por meio dc sua confiança em Deus, a se manterem e se afirmarem contra o mundo.[203]

Esse resumo está longe de ser exaustivo, contendo apenas algumas das sérias objeções que, na época, foram levantadas contra a teologia de Ritschl e especificamente contra sua filosofia. Os tempos mudaram e, com eles, o ambiente intelectual. Quando Ritschl entrou em cena, as pessoas, em geral, esperavam os maiores benefícios da ciência e da cultura e se prepararam, com confiança e coragem, para assumir esse desafio. Foi a essa situação que o teólogo de Gõttingen respondeu. Ele separou a teologia da metafísica, deu rédea livre às ciências e se contentou em dar à religião, objetiva e subjetivamente, um pequeno lugar. De fato, ele fez com que a religião se tornasse subserviente da cultura e derivou dela a confiança para realizar a tarefa moral com coragem e para estabelecer o reino de Deus sobre a terra. Entretanto, esse otimismo cultural (*Kulturseligkeit)* gradualmente deu lugar à percepção de que a ciência e a tecnologia, o conhecimento intelectual e a prosperidade material não podem produzir paz de coração. Juntamente com o progresso material, a pobreza espiritual também aumentou. As pessoas novamente começaram a ver as limitações da cultura e, a esse respeito, os males sociais, os defeitos da educação e da criação de filhos, a miséria da existência terrena das pessoas. O conhecimento de sua miséria novamente acendeu a necessidade da religião e do misticismo. Cansadas d*efazer,* as pessoas estavam sedentas por *ser* A filosofia, a metafísica e o idealismo foram novamente restaurados a uma posição de honra. As pessoas voltaram as costas para Kant e Hegel, ou, pelo menos, mudaram o *slogan* "de volta para Kant!" para "de Kant para frente!". As pessoas se sentiram totalmente inclinadas nessa direção porque Ritschl tinha simplesmente, sem prova, se posicionado no Cristianismo histórico e partido da personalidade de Jesus, e os últimos estudos da Antiguidade pareciam mostrar especialmente que o Cristianismo era uma religião sincretista. Onde, então, diante da perda do fundamento histórico, ainda se poderia encontrar um lugar seguro senão na metafísica? Finalmente, havia ainda o fato de que Ritschl tinha atribuído muito pouco valor e dado muito pouca atenção à vida religiosa no sujeito. O indivíduo era, para ele, uma parte da igreja, assegurado em sua comunhão do amor de Deus, mas não vivendo a partir dela no misticismo do seu próprio coração. Apesar disso, só se aprendeu a conhecer a essência da religião por meio do estudo da personalidade religiosa. Todas essas considerações explicam por que a teologia dogmática de Ritschl gradualmente se tornou parte da história do dogma, por que depois dele um novo misticismo e uma nova filosofia emergiram e por que seu método abriu caminho, por um lado, para a escola da história das religiões e, por outro, para a escola da psicologia da religião.[204]

---

*20i cf* j Wendland, *Albrecht Ritschl und seine Schuler im Verhaltnis zur Theologie, zur Philosophie und zur Frommigkeit unsrer Zeit* (Berlim: Gcoerge Reimer, 1899), 120-35.

*2iw cj* [illegible] Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 70ss. (#17), 170ss. (#53), 542 (#142); Theodor Haring, "In welchem Sinn durfen wir un simmer noch 'Gottinger' heissen? Albrecht Rilschls Vedeutung íür dic Gegen.wart", *Zeitschriftfur Theologie und Kirche* 20 (maio de 1910): 165-96.

## ESTUDO PSICOLÓGICO DA EXPERIÊNCIA DA RELIGIÃO

Toda esta conjuntura, especialmente a última, é importante para nós. A psicologia da religião ainda é uma ciênciajovem, mas o ímpeto para ela surgiu das direções nas quais a vida religiosa se desenvolveu nos séculos anteriores. Movimentos poderosos, como o Pietismo, que surgiu na Alemanha, e o Metodismo, que se expandiu na Inglaterra e na América, tinham em comum o fato de que mudaram o centro de gravidade do objeto da religião para o sujeito. A teologia seguiu esse caminho nos sistemas produzidos por Kant, Schleiermacher e suas escolas. Mais tarde, essa tendência foi promovida pelo agnosticismo, pelo criticismo bíblico, pela psicologia experimental e pelo estudo das religiões e dos avivamentos. Os relatos que rcavivalistas deram de suas reuniões e conversão provocaram o surgimento da psicologia da religião. O atual reitor da Clark University, G. Stanley Hall, foi levado, por esses relatos, a fazer um estudo diligente dos dados contidos neles. Logo ele formou uma escola que, de acordo com os métodos experimentais, inclusive o uso de questionários, examinou fenômenos religiosos, uma escola que se ampliou por muitos países.[205]

A psicologia da religião, porém, não examina *todos* os fenômenos religiosos, mas deixa os fenômenos objetivos da religião, tais como dogma e culto, para a história e a filosofia. Ela se limita ao estudo da religião subjetiva, à experiência religiosa do sujeito; mais precisamente, ela focaliza não tanto os conceitos religiosos, mas os sentimentos, sensações e paixões que os acompanham ou são provocados por eles. Ela primeiro tenta, com o maior cuidado possível, reunir esses fenômenos a partir de biografias, cartas, conversas e também a partir de respostas a questionários. Ela, então, processa esse material por meio de análise, comparação e classificação. E, finalmente, a partir desse material fatual, tenta inferir a lei que governa o desenvolvimento religioso.

[427a][206] Ora, com base nessas pesquisas, alguns psicólogos, explorando o desenvolvimento religioso dos indivíduos, nos oferecem o seguinte esboço:

Na criança, ainda não há algo como uma vida religiosa independente própria. Assim como o embrião humano, em seu desenvolvimento, passa pelos vários estágios dos tipos de seres orgânicos que precedem a espécie humana, assim também a infância representa o estado original, mais antigo, da raça humana. A ontogenia é a repetição e a recapitulação da filogenia. Assim como os primeiros seres humanos, no decorrer de sua evolução a partir dos animais mais inferiores, por um longo tempo permaneceram como semianimais, assim também um tipo de vida animal é característico da criança. A criança entra na vida com basicamente os mesmos instintos dos animais. A verdade da doutrina do pecado

---

[205] *Cf.* 1L Bavinck, *Reformed Dogmatics,* I, 71, 72 (#17); íambém a dissertação de J. Geelkerken, *De empirische Godsdiettipfticholegie* (Amsterdã: Scheltema & Holkema, 1909), que fornece uma longa bibliografia nas páginas 407-12.

[206] Nota do organizador: esta sessão é totalmente nova na segunda edição holandesa e representa o sério interesse de Bavinck, durante a última década dç sua vida, na psicologia da religião. Veja H. Bavinck, *Bijbelsche en Religieuze Psychologie* (Kampen: Kok, 1920); *cf.* nota 207, abaixo. Veja também "Introdução do Organizador", p. 10.

original é que, nos seres humanos, em virtude de sua origem, a vida animal ainda está pulsando e agindo. A criança, portanto, é, por natureza, egoísta, teimosa e combativa. Ela traz consigo o instinto elementar de autopreservação, que se manifesta em ira, irritabilidade, ciúme e coisas semelhantes. Associado a isso está o fato de que, com respeito à religião e à moralidade, a criança manifesta as mesmas tendências egoístas. Para a criança, o valor da religião consiste exclusivamente naquilo que ela pode lhe oferecer. E, como a criança não tem discernimento independente, ela é ingênua, aceita como verdadeiro tudo aquilo que ouve. Para uma criança, a religião consiste principalmente em regras e dogmas impostos pela autoridade dos pais, da igreja ou da Bíblia. Ela crê na autoridade e vive por ela. A religião, para a criança, é algo totalmente externo e objetivo. "A religião é totalmente externa para ela. Deus é um ser que está acima e além dela".

Mas, no começo da puberdade, no caso de meninas, geralmente por volta dos catorze anos e, nos caso dos meninos, por volta dos dezesseis, ocorre uma grande mudança. A mudança que na adolescência ocorre na maneira como as pessoas jovens percebem o caráter da igreja e a extensão e a importância de sua influência em sua vida tem sido, em anos recentes, objeto de extensa pesquisa. Stanley Hall publicou uma obra sobre esse tema com mais de mil e trezentas páginas. Cuidadosa e detalhadamente, ele explorou todas as mudanças que ocorrem no desenvolvimento humano nos anos da puberdade. Essas mudanças se estendem a toda a vida e existência e são simultaneamente de natureza fisiológica e psicológica, biológica e sociológica. Assim como a criança é reminiscente do estado mais antigo da humanidade, assim também o período da adolescência é neo-atavista. As conquistas que a raça humana realizou em um período posterior revivem e se repetem na adolescência. O desenvolvimento que ocorre então é marcado, em geral, pelo fato de que acontece menos gradualmente e mais abruptamente. Ele repete o período anterior de tumulto e *stress* quando a raça humana rompeu antigos laços e se elevou a um nível mais alto de civilização. A altura, o peso e a força do corpo aumentam muito mais rapidamente que em anos anteriores, e funções que não existiam antes emergem e se tornam importantes. A voz muda; o crescimento do cabelo aumenta; as dimensões e proporções dos membros são alteradas; o sistema nervoso cerebral, a condição de vida psíquica de maturidade alcança sua plena magnitude. É como se a natureza armasse os seres humanos para a luta que os espera com todos os poderes à sua disposição. Ela faz com que o homem jovem se torne agressivo e prepara a mulher jovem para a maternidade.

Psicologicamente, a mudança que ocorre nessa época é menos comovente. Como meninos e meninas começam a assumir uma relação diferente no tocante ao mundo e adquirem outros interesses, suas percepções também mudam em estrutura c função. Os sentidos de tato, olfato, paladar, audição e visão sofrem mudanças importantes. A percepção dos sentidos, em geral, diminui; por outro lado, ocorre um notável progresso no desenvolvimento da capacidade de

deliberar e refletir. Pensamento, razão e autoconsciência de personalidade se desenvolvem e assumem uma forma nova, mais geral, abstrata e espiritual. Enquanto a criança é controlada por hereditariedade e imaginação, neste estágio a individualidade da pessoa toma forma. Os seres humanos em toda parte começam a se diferenciar e se expressam em especial, diferindo traços de caráter e feições faciais. E, juntamente com todas essas impressões e idéias, outro mundo de sensações também aparece em uma pessoa. Novos sentimentos de prazer e desprazer, simpatia e aversão, novas sugestões e vontades, desejos e ideais, geralmente inconscientes e não entendidos entram na mente humana. O ser humano, o indivíduo e o ser humano pessoal, com seu próprio discernimento pessoal, um eu próprio, desperta no rapaz e na moça: querem ser eles mesmos e viver sua própria vida.

Também biológica e sociologicamente a puberdade produz grandes mudanças. A puberdade é o despertamento da vida sexual da pessoa, da vida reprodutiva. O rapaz começa a se tornar capaz de reprodução; a moça se torna núbil. Esse desenvolvimento sexual não corre em paralelo ao desenvolvimento fisiológico e psicológico, mas está realmente no centro dele. Ele não pode causar nem explicar todos os outros desenvolvimentos, mas lhes dá cor e tom, é o poderoso impulso e estímulo por trás deles. E, com esse despertamento da vida reprodutiva, os seres humanos simultaneamente se desenvolvem em um todo maior, na sociedade que o circunda. Eles começam a perceber que, além de terem de levar uma vida própria, também estão destinados a viver juntamente com outras pessoas. A nova personalidade, com seu mundo de ideias e sensações, desejos e vontades muito mais rico, passa do apertado e pequeno círculo de uma vida infantil egoísta para uma sociedade adulta com suas numerosas relações complexas. O foco da atividade muda do interesse no eu para o interesse no todo. Em uma palavra, a puberdade é um segundo nascimento, um novo nascimento, o nascimento de uma nova personalidade, uma personalidade própria e, ao mesmo tempo, social.

Assim como o primeiro nascimento, porém, esse segundo nascimento é acompanhado por dores de parto. A puberdade traz consigo suas próprias patologias e riscos, suas próprias aberrações e pecados. Assim como a era correspondente na história da raça humana, esse é um período de tumulto e *stress.* O rápido crescimento assimétrico do corpo e de suas partes desenvolve um sentimento de imperfeição. A enorme energia potencial que se acumula no sistema nervoso e que ainda não pode encontrar uma saída traz consigo intensa inquietação e tensão. Pela chegada, na consciência da pessoa, de uma ampla variedade de novas percepções e ideias, a vida da psique é continuamente mantida em movimento e agitada. Ela lembra o mar, movendo-se para frente e para trás, para cima e para baixo, ao sabor do vento. A nova personalidade, esforçando em direção à independência e querendo se afirmar, sente-se cercada por todas as direções, detida, impedida pela sociedade, que procura introduzi-la cm um estilo de vida âltruísta. O sujeito e seu ambiente colidem. Geralmente é como se dois "eus" na

pessoa se confrontassem e lutassem entre si pelo domínio. Característico dessa idade, por um lado, é um sentimento de insatisfação e descontentamento que se expressa em numerosas formas de dúvida, inquietação, desgosto, depressão, melancolia, devaneios, preocupação consigo mesmo, meditação excessiva e, por outro lado, uma tendência em relação à liberdade e à independência, um desejo de investigar, intenso entusiasmo por grandes idéias e grandes personalidades, generosidade dinâmica, fóno futuro, idealismo arrojado, um desejo de reformar tudo. Assim como todos os outros períodos da vida, assim também e particularmente esse tem suas virtudes e defeitos peculiares. Nesse período, a vida faz um ziguezague entre sabedoria e insensatez, adoração e desprezo, interesse e indiferença, aplicação excessiva e depressão profunda, autosacrifício e egoísmo, credulidade e ceticismo, inclinações nobres e paixões pecaminosas. O rapaz está em uma encruzilhada. Todo o seu futuro depende da direção que tomar agora. O rapaz é pai do homem.

Entretanto, todos esses estados e experiências são as dores de parto da nova personalidade. Tirado do estado paradisíaco da infância, o rapaz entra em um mundo amplo para estabelecer um lugar propriamente seu. Enquanto cresce em direção a uma liberdade pessoal e autoconfiança, ele, ao mesmo tempo, se adapta àqueles que o cercam e se conforma ao seu ambiente social. Os tumultos e *stress* que precisa enfrentar são úteis e bons. Eles fortalecem sua personalidade, enriquecem sua compreensão e aprofundam sua vida. Deixando sua infância para trás, os seres humanos passam por um período crítico de puberdade para a idade de maturidade masculina e feminina.

Ora, nesse processo psicofísico dos anos da adolescência, o desenvolvimento religioso desempenha um papel peculiar. A descoberta da ligação entre esses dois processos surpreendeu tanto alguns psicólogos que pensaram que poderiam explicar toda a religião a partir do impulso sexual e interpretaram a religião como nada mais do que "sexualidade pervertida". No entanto, a maioria dos psicólogos da religião se opõe a esse "materialismo médico". Certamente, o desenvolvimento sexual e religioso bem podem estar relacionados e, em parte coincidir por algum tempo, mas aqueles que explicam a religião totalmente em termos de sexualidade podem, em sua opinião, derivá-la das atividades de respiração e metabolismo, já que ela está relacionada a elas, e podem igualmente bem fazer passar a ciência e a arte - cujo interesse também se desenvolve na adolescência - como uma sexualidade perversa. De acordo com Starbuck, o desenvolvimento sexual pode muito bem ser a ocasião e a condição para o despertamento religioso, mas deve-se ter em mente a grande diferença entre condição e causa. No caso do desenvolvimento religioso, não somente o estado físico, mas também o estado psicológico exerce influência. Todos os tipos de conceitos e ideias, especialmente de um tipo ético, o afetam. O processo religioso é complicado demais para ser explicado em termos de uma única causa ou com a ajuda de uma fórmula simples. A isso deve-se acrescentar que o conteúdo da consciência religiosa geralmente difere totalmente

do conteúdo da consciência sexual e, portanto, também possui um lugar e um valor próprio. Há uma dependência da alma em relação ao corpo e vice-versa. Apesar disso, deve-se reconhecer o valor independente da vida da alma e de seu conteúdo religioso, já que, no final das contas, não a origem, mas o conteúdo racional e o fruto moral determinam esse valor. "Pelos frutos, e não pelas raízes, se conhecem os estados mentais".

A rejeição dessa teoria materialista, porém, não altera o fato de que todos os psicólogos da religião reconhecem a existência de uma estreita (embora, frequentemente, não muito precisamente indicada) relação enlre religião e amor e entendem o desenvolvimento religioso adolescente como um processo de desenvolvimento natural e necessário desse período da vida. É claro que esse desenvolvimento religioso não ocorre em todos da mesma forma. Existem diferenças, dependendo da educação e do ambiente, do caráter e do temperamento, do gênero e da idade. Há uma diferença no desenvolvimento religioso especialmente entre os de "mente saudável" e os de "alma doente". Há pessoas que não precisam de conversão, outros precisam. Há pessoas que "nascem uma vez" e pessoas que "nascem duas vezes". Algumas pessoas tiveram uma educação religiosa em sua juventude e, pelo restante de sua vida, continuam a se sentir à vontade na religião de seus anos de infância. Elas não precisam passar por uma crise, conhecer a contrição nem lutar contra o pecado. Eles desconhecem o temor da punição e o medo do juízo. Eles passam pela vida como crianças despreocupadas e contentes, se alegram no bem que as rodeia por todas as direções, crêem no progresso da raça humana e são animados pela esperança confiante pelo futuro. Elas são pessoas felizes que, por seu bom humor c atitude agradável, superam o sofrimento do mundo, são adotadas como exemplos pelo Movimento de Cura pela Mente quando procura, por meio da sugestão, banir o temor do coração humano e, pela mente, aniquilar todo pecado e enfermidade.

Não obstante, até mesmo entre essas pessoas privilegiadas geralmente ocorre talvez não uma conversão decisiva, mas um reavivamento mais ou menos vigoroso. Nas crianças, a religião ainda é externa e objetiva. Se essa religião não permanecer uma lição meramente memorizada, mas for uma convicção livre, pessoal, um assunto do coração, então um despertamento, um reavivamento, um aprofundamento e uma internalização da vida religiosa têm de acontecer. Esse desenvolvimento da vida religiosa geralmente cai no mesmo período no qual a personalidade independente também nasce nas pessoas. Entretanto, há diferentes tipos de experiência religiosa. Não há um padrão igualmente aplicável a todos. O universo é muito mais rico do que supomos e não corresponde a um único sistema. Há também almas enfermas, pessoas que têm uma interpretação muito diferente da vida, que compreendem a miséria do mundo e a futilidade de todas as coisas e que, em sua própria alma, têm de lutar contra o pecado, sua culpa e seu poder. Essas são as naturezas mais profundas que precisam de uma religião de redenção, pessoas com baixo "limiar de dor, medo e miséria", que só chegam ao descanso e à paz por meio de uma crise.

Ora, essa crise é geralmente chamada de "conversão", e o Cristianismo a interpreta como o fruto de uma operação sobrenatural. Mas, de acordo com a psicologia da religião, não há necessidade, cientificamente falando, de recorrer a um fator sobrenatural para explicar essa crise religiosa. A conversão, por mais estranha e anormal que possa parecer, é um processo completamente natural que pode ser explicado adequadamente pela psicologia.

Em primeiro lugar, o estudo psicológico da experiência religiosa trouxe à luz a estreita relação entre o desenvolvimento psicossomático dos anos da puberdade e o despertamento e aprofundamento religioso que ocorre no mesmo período. Panoramas desse fenômeno e a análise estatística dos resultados têm mostrado que esse despertamento religioso geralmente ocorre no período entre os dez e os vinte e cinco anos da pessoa. Pode-se dizer que, às vezes, ele já ocorre por volta dos sete ou oito anos, depois aumenta abruptamente até os dezesseis anos, inclusive, depois diminui nitidamente até os vinte e, subsequentemente, diminui regularmente até os trinta e se torna extremamente raro depois disso. A esse respeito, deve-se observar que, embora a puberdade e a conversão não coincidam precisamente no tempo, a crise religiosa, via de regra, ocorre um pouco mais cedo nas meninas do que nos meninos. Entre elas, essa crisc tende a acontecer especialmente aos treze, aos dezesseis e também ainda - mas muito menos - aos dezoito anos. Entre eles, ao contrário, essa crise é rara aos doze, mas ocorre, muito frequentemente, por volta dos dezesseis e também, muito frequentemente, aos dezoito e dezenove anos.

Até mesmo esse grau de coincidência é notável e levanta a suspeita de que há uma estreita relação entre puberdade e conversão, amor e religião, emoção sexual e despertamento religioso. Essa suspeita é confirmada pelo fato de que, em segundo lugar, pode-se observar uma estreita relação e uma surpreendente semelhança entre as experiências características da mocidade supra mencionadas e as experiências religiosas que ocorrem nos mesmos anos. Nos anos da puberdade, a vida da alma é submetida a inquietação, perturbações, dúvidas e mudanças contínuas, e as experiências religiosas têm o mesmo caráter: um sentimento de pecado, sentimentos de culpa, medo de punição, abatimento, melancolia, arrependimento, medo e assim por diante são típicos. No momento da conversão, que pode ser de maior ou menor duração, é como se duas forças - novamente descritas diferentemente, como a velha e a nova pessoa, trevas e luz, pecado e virtude, Satanás e Cristo - lutassem entre si de tal forma que o jovem em questão não é mais tanto ele mesmo ou uma das partes da luta, mas parece ser a presa pela qual as duas forças estão lutando. Nessa luta, finalmente, as experiências de pecado, miséria e calamidade, gradualmente, às vezes repentinamente, abrem caminho para experiências de paz, alegria, perdão e reconciliação, do favor de Deus e da comunhão com ele. Essas experiências religiosas, portanto, são qualitativamente as mesmas experiências típicas da puberdade em geral, diferentes apenas em que, sendo transferidas para a esfera religiosa, são, naturalmente, coloridas e interpretadas religiosamente.

Em terceiro lugar, de acordo com a psicologia da religião, precisamos ter em mente que as experiências religiosas que descrevemos com as palavras "conversão", "despertamento", "realização" e assim por diante não são peculiares a nenhuma religião, mas ocorrem em todas as religiões e povos. Não somente pessoas como Paulo, Agostinho e Lutero, mas também Buda, Maomé e outros experimentaram crises religiosas. Não somente o Cristianismo, mas toda religião pode falarem avivamentos tanto na vida dos indivíduos quanto em massas de pessoas. Todos os fenômenos religiosos, objetivos (dogma, culto, igreja e assim por diante) e subjetivos (misticismo, ascetismo, êxtase, revelação, inspiração e assim por diante) são característicos de todas as religiões. Mas isso não é tudo. Todas as religiões também concordam com o fato de que, consciente e inconscientemente, aceitam uma relação entre desenvolvimento religioso e puberdade. Em todas as religiões, afinal, ocorrem, nessa idade, certas cerimônias de separação, provação, circuncisão, tatuagem e assim por diante, todas as quais têm o objetivo de introduzir o jovem em plena comunhão religiosa. Entre nós, também, os católicos têm sua primeira comunhão, os luteranos têm a confirmação e, os reformados, a pública profissão de fé. A puberdade é a época do segundo nascimento, o nascimento de uma personalidade religiosa e sócio religiosa independente.

Finalmente, em quarto lugar, a nova psicologia se considera capaz de oferecer uma explicação muito plausível da mudança que ocorre religiosamente nas pessoas no evento da conversão ou do despertamento. Em anos recentes, muitos psicólogos têm descoberto a enorme importância para a vida humana do "inconsciente", ou melhor, "subconsciente", ou "atividade cerebral subliminar". As imagens e ideias que estão presentes em um dado momento na consciência humana são apenas uma pequena parte das imagens e ideias que ela realmente possui. Percepções, impressões, impulsos e desejos introduzidos ou despertados nas pessoas no início não desaparecem totalmente, mas se depositam no fundo do limiar da consciência, no subconsciente, deixam suas marcas nos caminhos do sistema nervoso central e, por assim dizer, continuam sua vida e sua atividade ali. Como resultado das mudanças contínuas em nossa consciência, que resultam da entrada de novas percepções, o material inconsciente das impressões é continuamente mantido em movimento e, em uma ocasião ou outra, certo grupo de impressões pode muito prontamente subir à superfície e modificar ou até mesmo expelir ou substituir as impressões presentes na consciência nesse momento.

Essas transformações da consciência, tais como "alterações da personalidade", ocorrem na vida humana a todo momento. Um dia as pessoas estão cheias de entusiasmo por um motivo ou outro, e, no dia seguinte, perderam todo o sentimento por ele. Hosanas, na vida do indivíduo ou na de uma multidão podem, a qualquer momento, se transformar em "crucifica-o!". Um número, um nome ou um incidente, apesar de todos os nossos esforços, se recusa a vir à mente em üm dado momento, mas aparece inesperadamente pouco depois. Uma soma,

um problema ou um silogismo parecem não ter solução ã noite, mas, na manhã seguinte, a solução já está esperando por nós em nossa mente. O Presidente Ted Roosevelt vive em um círculo de idéias muito diferente quando se diverte em uma caçada e quando se concentra em assuntos de estado na Casa Branca. Nesse momento ele é, externa e internamente, um ser humano diferente ou uma personalidade diferente.

Ora, então a conversão, ou um despertamento religioso, é nada mais do que uma transformação na consciência da pessoa. Isso significa que "ideias religiosas, previamente periféricas na consciência, agora assumem o lugar central e que os objetivos religiosos formam o centro habitual da energia da pessoa". As conversões podem *parecer* repentinas, imediatas e inesperadas, como a repentina ocorrência de uma ideia ou a inspiração de um gênio. Entretanto, na verdade, isso não acontccc. Todos os convertidos, mais tarde, falam de impressões religiosas que haviam recebido anteriormente.

Tais impressões, percepções e ideias, às vezes recebidas muito tempo antes, no começo da mocidade, não foram destruídas, mas apenas ficaram guardadas no inconsciente. Quando, externamente, surge algum estímulo que corresponda ao estado de alma da pessoa - digamos uma palavra que chama a atenção no sermão, um texto da Escritura que fala ao coração ou parece saltar da página, uma inspiradora reunião de avivamento ou algum outro estímulo - repentinamente, aquilo que até esse momento estava no inconsciente agora se agita e entra na consciência, expele as ideias prevalecentes e ele mesmo, então, passa a ocupar o lugar central. A consciência, então, muda radicalmente, recebendo um conteúdo totalmente novo e, com essa transformação, o segundo nascimento, o nascimento de uma nova personalidade religiosa, acontece. "Despertamentos espontâneos são a frutificação daquilo que amadureceu dentro da consciência subliminar".

O caráter repentino de um dado despertamento religioso, portanto, não é prova de sua origem miraculosa sobrenatural nem o distingue essencialmente do desenvolvimento lento e contínuo que caracteriza o desenvolvimento de outras pessoas. Além disso, o valor de um "reavivamento" religioso depende não de sua origem, mas de sua essência e de seu fruto. A questão não é "como isso aconteceu?", mas "o que foi alcançado?". Sc um dado desenvolvimento religioso acarreta ou não uma crise é algo que depende da singularidade do caráter da pessoa e é determinado por seu estado anterior e pelo presente. A conversão, portanto, não é uma experiência *sui generis* de alguns, mas a experiência comum de todos, uma expressão do despertamento da personalidade religiosa de uma pessoa durante os anos da puberdade, um processo natural, necessário e psicologicamente normal na adolescência.

Essa explicação psicológica da conversão encontra apoio no desenvolvimento religioso que se manifesta em uma idade posterior e pode, em geral, ser descrito pelo termo "santificação". Nessa época, afinal, é impossível distinguir as pessoas que passaram por uma crise religiosa daquelas que não são cons-

cientes de terem passado por essa crise. "Os homens convertidos são indistinguíveis dos homens naturais". Não raramente, estes são até mesmo moralmente superiores. Um estado de ordem e quietude - harmonia com o ambiente e um bom ajustamento a ele - não é característico exclusivamente dos convertidos nem somente dos cristãos. Encontram-se sentimentos de certeza e alegria tanto em Leon Tolstói quanto em John Bunyan. Nem "homens que nasceram duas vezes", nem "homens que nasceram uma vez" "nem homens equilibrados" estão, mais tarde, isentos de toda dúvida e conflito interior, de toda tentação e inquietação. Apostasias totais são raras, mas um fenômeno muito comum é o que acontece depois que um período de entusiasmo e atividade entra em decadência, um período de estagnação. Aqui, também, é verdadeiro o ditado que "um arco exageradamente inclinado cresce flexível". Toda maré alta tem sua maré baixa. Toda enchente tem sua vazante.

Além disso, é um fenômeno notável que, via de regra, quando os seres humanos alcançam a maturidade, deixam para trás suas dúvidas e começam a reconstruir sua vida e sua fé. É relativamente pequeno o número daqueles que, quando adLiltos, continuam a manter uma atitude negativa em relação à religião. Apesar de todos os tipos de aberrações, em quase todos os casos o desenvolvimento religioso finalmente acaba em "uma atitude religiosa positiva e ativa". A reconstrução parece ser uma lei da vida religiosa em anos posteriores. Uma vez que as pessoas se tornam cidadãos estabilizados, quando um homem se torna marido e pai, e uma mulher se torna esposa e mãe; quando assumem um lugar próprio na sociedade e se ligam a ela por todos os tipos de vínculos; quando, depois de um período de tumulto e *stress,* começam a ouvir mais calma e seriamente as vozes que vêm da ciência e da filosofia, da religião e da arte, de uma noção de dever e de responsabilidade; quando se tornam pessoalmente familiarizados com os desapontamentos e desastres da vida, geralmente mudam de tom, pensam de fôrma mais amável e reconstroem sua fé religiosa. Alguns, então, retornam à religião de sua juventude; outros, por meio de separação e combinação, constroem para si uma nova fé. Também há uma grande diversidade religiosa entre as pessoas. Na medida em que a vida se desenvolve, ela se torna mais distinta e complexa. A vida religiosa, em muitos casos, com certa frequência, revela formas patológicas.

Apesar disso, diz Starbruck, com a diversidade, também aumenta a unidade, e isso acontece especificamente de três formas. Em primeiro lugar, surge em todos um consenso crescente na crença em um Deus pessoal, na existência e imortalidade da alma e na apreciação da pessoa de Cristo, seja como Redentor ou como exemplo. Segundo, embora muitas ideias religiosas sejam restauradas, aos olhos de todos os dogmas perdem peso, Um valor maior é atribuído ao sentimento religioso do que à fé religiosa e mais ênfase é colocada na vida religiosa interior do que em suas formas externas. Em terceiro lugar, de acordo com uma convicção crescente, motivos e intenções, na religião, excedem em importância até mesmo a fé e o sentimento, pois a

conduta das pessoas é cada vez mais guiada na direção do altruísmo. Tendências egocêntricas começaram a dar lugar a outras tendências, das quais a sociedade, o mundo e Deus constituem o centro.

Assim, então - para resumir tudo - há uma ideia e uma lei, dinâmica e modelo no desenvolvimento religioso tanto da humanidade quanto do indivíduo. A primeira se recapitula no segundo. Deve-se discernir nele três componentes: primeiro, a evolução do ser humano em uma personalidade própria independente, correspondente ao nascimento de longos séculos dos seres humanos a partir do mundo animal; depois, a evolução do indivíduo para uma entidade social, correspondendo à lenta gênese da sociedade com suas formas infinitas e relações complexas; terceiro, a evolução da pessoa social para uma parte da humanidade, uma parte do mundo como um todo, da divindade, "o Poder que contribui para a justiça". De Acordo com Stanley Hall, exatamente agora estamos no meio deste período. A evolução dos seres humanos tem um número infinito de séculos atrás de si e também incontáveis séculos à sua frente. Exatamente agora, não estamos na era da terceira idade do mundo, a era grisalha, como os cristãos costumam pensar. Estamos na adolescência do mundo. A luz fraca que observamos não é a do entardecer, mas a da alvorada. A alma ainda não *è,* mas está em processo de *tornar-se* - "a alma ainda está em formação". Há forças nela que agora ainda estão descansando, como pessoas que dormem na floresta, mas que, um dia, despertarão. Mais do que agora é possível, elas, mais vigorosamente, promoverão a vinda do "reino do homem".[207]

## OPÇÕES E ERROS BÁSICOS

[427b] A história da ordem de salvação, convincentemente, salienta sua importância não somente para o enriquecimento de nosso conhecimento, mas, acima de tudo, na prática, para a conduta de nossa vida. Como Deus colocou a eternidade no coração dos seres humanos, eles nunca podem escapar da necessidade de - de alguma forma - formular a questão: Como encontro o supremo bem e a felicidade duradoura? O que me reconcilia com Deus e me incorpora em sua comunhão? Qual é o caminho que conduz à vida eterna bem-aventurada? Ou, como disse Lutero: Como encontro um Deus gracioso? É a ordem ou caminho de salvação (*ordo* ou *via salutis)* que procura responder essa questão. Por meio dela pode-se entender o modo e a ordem na qual ou o caminho pelo qual o pecador obtém os benefícios da graça adquirida por Cristo. Demorou para que o assunto recebesse um lugar independente na dogmática e um tratamento um pouco organizado. Nos escolásticos, o material para esse *locus* ainda era raro. O material mais importante que é discutido nessa categoria pode ser encontrado nos comentários sobre as *Sentences* II, dist. 26-29; III, dist. 25-27; e na *Summa,* II, 1, q. 109-114. O Decreto de Trento discute todos os tópicos referentes à graça sob o título de *Justificação,* sessão VI. Os teólogos católicos

[207] O esboço precedente foi tirado de minha palestra sobre psicologia da religião, ministrada na Royai Academy of the Sciences, em 1907. Publicado em H. Bavinck, *Verzamelde OpsteUen* (Kampen: Kok, 1921).

geralmente resumem o material em um *locus* sobre a graça e discutem, nele, consecutivamente: graça real (sua natureza, necessidade, gratuidade, universalidade, suficiência e eficácia); graça habitual ou santificadora (sua natureza, disposições, efeitos, estabilidade e aumento); e os frutos da graça ou mérito (sua natureza, condição e objetos).

Inicialmente, a teologia reformada discutiu a ordem de salvação sob três títulos: arrependimento, fé e boas obras, mas logo se viu compelida a expandir essa série e, subsequentemente, incluiu uma variedade de tópicos: vocação, iluminação, regeneração, conversão, fé, justificação, santificação e assim por diante. Logo, é claro, os teólogos sentiram a necessidade de reunir essa massa de material sob um só título e organizá-lo ao longo de certas linhas. Calvino, tomando a frente, deu ao terceiro livro de suas *Instituías* o título: "a forma pela qual recebemos a graça de Cristo; quais benefícios nos advêm dela e quais os efeitos que se seguem". Outros falaram da "graça aplicada pelo Espírito Santo" (Quenstedt), "da realização da salvação ou do modo de buscá-la" (Calovius), "da aplicação da redenção" (Mastricht), "da ordem ou forma de buscar e obter a salvação" (Reinhard) e assim por diante, enquanto, na ordem de tratamento, houve ainda maior diversidade.[208]

Na discussão dessa ordem de salvação, porém, os teólogos não inventam seu próprio caminho de salvação nem recebem instrução da ciência, da arte ou da cultura, mas têm de ser fiéis ao seu ponto de partida de que a Sagrada Escritura é o único e suficiente princípio da ciência teológica, Como acontece em todo *locus,* também na discussão do caminho da salvação eles precisam se manter em guarda contra a religião teimosa. À questão "Qual é o caminho para o céu?" eles não podem dar outra resposta além daquela contida na Escritura. Não o ser humano, mas o próprio Deus, estabeleceu e tornou conhecido esse caminho em Cristo. Esse é um novo e vivo caminho que o próprio Cristo abriu e trilhou, que verdadeiramente conduz à vida eterna (Hb 10.20) e no qual os filhos de Deus são conduzidos, do início ao fim, pelo Espírito de Cristo (SI 73.24; Rm 8.14). Mas, precisamente, quando a teologia procura - também no tema do caminho da salvação - ser fiel, tão rigorosamente quanto possível, à instrução da Sagrada Escritura, ela é imediatamente confrontada com uma dificuldade peculiar. Por um lado, afinal, tudo foi realizado por Cristo: o pecado foi expiado, a lei foi cumprida, a morte foi vencida, Satanás foi subjugado, o perdão foi obtido e a vida eterna foi trazida à luz. Focalizando somente este fato, espera-se que aqueles pelos quais Cristo morreu fossem imediata e completamente libertos do pecado, do sofrimento e da morte e obtivessem santidade e bem-aventurança. Isso, porém, não acontece. Ao contrário, somos exortados, no tempo, à fé e ao arrependimento. Temos de ser regenerados, justificados, santificados e glorificados; permanecer sujeitos ao pecado, ao sofrimento e à morte; e só entrar no reino do céu por meio de muita aflição. Como podemos conjugar uma coisa com a outra? Por um lado, tudo foi realizado, de forma que nada foi deixado

[208] *Cf.* acima. 526-529 (#418).

para que os seres humanos fizessem. Por outro lado, as coisas mais importantes ainda têm de acontecer na vida dos seres humanos para que possam obter a salvação adquirida. A religião cristã parece sustentar duas posições irreconciliáveis, a heterosotérica e a autosotérica, quando atribui a aquisição da salvação completamente a Cristo e ainda nos exorta a desenvolver nossa salvação com temor e tremor.[209] Há, portanto, duas rochas submersas sobre as quais o barco da ordem de salvação sempre corre o perigo de naufragar: o antinomianismo, por um lado, e o nomismo, por outro.

O nomismo (Pelagianismo em suas várias formas e graus) não apenas colide com os decretos de Deus,[210] mas também não faz justiça à pessoa e obra de Cristo. Na medida em que, na aquisição da salvação, ele expande a atividade dos seres humanos, ele diminui a de Cristo. É claro, certamente, que, se fé, arrependimento e perseverança estão, no todo ou em parte, dentro das capacidades dos seres humanos e de sua obra; se a decisão a respeito da efetiva salvação da pessoa, no fim das contas, está nas mãos humanas, então Cristo pode, na melhor das hipóteses, ter adquirido a *possibilidade* de nossa salvação. Nisso ele, de fato, criou a oportunidade para que sejamos salvos, mas se uma pessoa, ou algumas, ou muitas ou todas elas aproveitam e continuarão aproveitando essa oportunidade é algo que, no fim das contas, depende das próprias pessoas. Deus as deixou livres e colocou a decisão em suas mãos. Segue-se, então, que Cristo, de fato, passou bem perto de realizar tudo e que a coisa mais importante, isto é, a salvação decisiva e efetiva, ainda tem de ser feita pelos seres humanos. Cristo, portanto, abdica da posição exclusiva que ocupa na obra de salvação. Ele é reduzido ao nível de todos os profetas e mestres pelos quais Deus ensinou e nutriu a humanidade. Sua obra, então, é semelhante e unida a todas as atividades preparatórias e pedagógicas que Deus realizou sobre a raça humana. O evangelho da graça só é distinto em grau da lei da natureza e os próprios seres humanos, embora auxiliados e fortalecidos por tudo o que Deus tem feito para nutri-los, são chamados à autoatividade.[2"] Depende deles se vão aproveitar a oportunidade que Deus lhes oferece e, assim, obter a salvação.

A ordem pelagiana de salvação, portanto, apaga a distinção específica entre o Cristianismo e as religiões pagãs, coloca todas elas em um só processo e pode, na melhor das hipóteses, honrar a religião cristã como a melhor entre iguais. Ela recua ao paganismo e coloca a obtenção da salvação por meio da própria sabedoria e força das pessoas. E, ao fazer isso, ela também corrói a certeza da fé. Sobre os gentios, Paulo testifica que estão sem Cristo e, portanto, sem Deus e sem esperança no mundo (Ef 2.12). Pelas obras da lei, ninguém

[209] E. Von Hartmann, *Religionsphilosophie,* I, 569.

[2.0] *Cf* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 347-51 (#234), 377-82 (#242-43).

[211] Do diário Hebbel, Alfred Berthold faz a seguinte citação: "Não há caminho para a divindade a não ser o caminho da atividade humana. Os seres humanos são conectados ao Eterno pelo poder mais excelente, o talento mais insuperável concedido a cada um deles. E, na medida em que desenvolvem esse talento e esse poder, se aproximam de seu Criador e entram em relacionamento com ele. Todas as outras religiões são apenas obscuridade e falsa aparência" *(Aesthetische und christliche Lebensanjfassimg* [Tubingen: Mohr. 1910J, 30).

é justificado e também não há certeza de salvação. Na medida em que as pessoas examinam a si mesmas e suas obras mais cuidadosamente, fazem a triste descoberta de que até mesmo suas melhores obras são imperfeitas e manchadas pelo pecado. Elas devem, portanto, contentar-se em recorrer ao amor de Deus, que não toma conhecimento do que está faltando e aceita a vontade pelo ato, ou à autoridade de sua igreja e sacerdócio e se entregar a uma falsa segurança. Entretanto, elas não têm e não desejam ter certeza. De fato, como a graça - na medida em que lhes é concedida e é necessária para elas - não apenas pode sofrer resistência, mas também sempre mantém seu caráter de algo que pode ser perdido, elas, em todo o tempo, correm o perigo de perder aquilo que possuem e a esperança de salvação. Sobre essa posição, nenhum progresso firme, nenhum desenvolvimento da vida cristã é sequer possível. É totalmente incerto qual será o resultado da história do mundo, se haverá uma igreja ou um reino de Deus. Com respeito ao ponto mais importante, isto é, o destino eterno do mundo, a direção do mundo está em mãos humanas.

Os erros desse nomismo racionalista são indiscutivelmente claros. Entretanto, não estão menos presentes quando vestem sua roupagem pietista ou metodista. Assim como muitos outros esforços para reformar as igrejas protestantes, o Pietismo e o Metodismo estavam certos em sua oposição à ortodoxia morta. Originalmente, sua intenção era somente despertar um Cristianismo que estava dormindo. Eles não desejavam produzir uma mudança na confissão da Reforma, mas apenas aplicá-la à vida. No entanto, partindo de uma reação compreensível, frequentemente foram longe demais nesse empreendimento e caíram no outro extremo. Eles, também, gradualmente mudaram o centro de gravidade da obra objetiva para a obra subjetiva de salvação. A esse respeito, não é essencialmente diferente se a salvação se torna dependente da fé e da obediência ou da fé e da experiência. Em ambos os casos, a própria humanidade é colocada em primeiro plano. Muito embora o Pietismo e o Metodismo não negassem a aquisição da salvação por Cristo, eles não usavam essa doutrina nem a relacionavam, de uma forma orgânica, com a aplicação da salvação. Ela era, por assim dizer, um capital a fundo perdido. A atividade oficial do Cristo exaltado, o Senhor dos céus, foi ofuscada pelas experiências do sujeito. No Pietismo, em vez de serem dirigidas a Cristo, as pessoas foram dirigidas a si mesmas. Elas tinham de percorrer um longo caminho, cumprir todos os tipos de exigências e condições e provarem a si mesmas por meio dc numerosas marcas de genuinidade antes que pudessem crer, se apropriar de Cristo e se assegurarem de sua salvação. O Metodismo, de fato, tentou colocar tudo isso - conversão, fé, segurança - junto em um momento indivisível, mas sistematizou esse método de uma forma muito abreviada, do mesmo modo que o Pietismo. Em ambos, há uma falha em apreciar a atividade do Espírito Santo, a preparação da graça e a relação entre criação e recriação. Essa também é a razão pela qual em nenhum deles a experiência de conversão levou a uma vida cristã verdadeiramente desenvolvida. Seja ao modo pietista, que a separa do mundo, ao modo metodista, em que

age agressivamente em relação ao mundo, há sempre algo separado, algo que está dualisticamente ao lado da vida natural, e, portanto, não tem um impacto orgânico sobre a família, o estado e a sociedade, a ciência e a arte. Com ou sem o uniforme do Exército da Salvação, os cristãos são um tipo especial de pessoas que vivem não *no,* mas *fora* do mundo. A antítese reformada entre o pecado e a graça tem mais ou menos aberto caminho para a antítese católica entre o natural e o sobrenatural. O Puritanismo foi transformado em ascetismo. A essência da santificação, agora, consiste em se abster de coisas comuns.

Do outro lado do espectro está o antinomianismo. Em oposição ao nomismo ele sustenta uma verdade importante, uma verdade que - para vencer o antinomianismo - devemos reconhecer plenamente. É verdade que Cristo realizou tudo e que os seres humanos não acrescentaram nem podem acrescentar algo a seu sacrifício para nossa salvação. Mas o antinomianismo (que não deve ser confundido com o antineonomianismo da Inglaterra e da Holanda) só emprega essa verdade para ganhar aceitação para uma doutrina completamente diferente. Realmente, Cristo realizou tudo. Isso significa que não somente *nós,* mas Cristo também não tem mais nada a fazer depois que sofreu e morreu? Não, pois Cristo também ressuscitou e foi glorificado. Por meio de sua ressurreição, ele foi designado Príncipe e Salvador, o Senhor dos céus, o Espírito doador da vida. No estado dc exaltação, ainda há muito que Cristo deve fazer. Ele também deve aplicar e distribuir à sua igreja a salvação que adquiriu e, para isso, enviou seu Espírito para regenerar toda a igreja e conduzi-la a toda verdade. O antinomianismo ignora essa aplicação da obra de salvação. Em princípio, ele nega a personalidade e a atividade do Espírito Santo. No fim das contas, de acordo com a lei de que os opostos se atraem, ele concorda com o nomismo, mas precisamente porque foi internamente motivado por um interesse diferente do interesse do perfeito sacrifício de Cristo, vai ainda mais longe e, assim, chega à negação e à crítica da expiação objetiva (satisfação).

Cristo, diz o antinomianismo, não adquiriu a salvação eterna por meio de seu sofrimento e morte, mas apenas tornou conhecido o amor de Deus. A expiação e a justificação são eternas. Assim como no nomismo, Cristo, aqui, desce à categoria de um profeta e mestre. Mas enquanto o nomismo é levado a esses erros por meio de seu princípio deísta, o antinomianismo, fundamentalmente, surge a partir do panteísmo. Ele se assemelha, como cara de um e focinho de outro, à filosofia do gnosticismo, de Spinoza e Hegel. Deus é essencialmente um com a humanidade. Desde toda a eternidade ele foi reconciliado. Ira e justiça são noções humanas, exceto que, como resultado de sua finitude e limitações, os seres humanos se sentem muito afastados de Deus, Eles pensam que Deus está muito distante deles, que está cheio de ira contra o pecado e exige satisfação. Essa é uma ideia incorreta que os seres humanos formaram de Deus. Deus é vida eterna, eternamente reconciliado, eternamente um com a humanidade. Toda a redenção é que os seres humanos, por meio da pregação dos profetas, são melhor informados c iluminados, abandonam a ilusão da ira

e dajustiça punitiva de Deus e reconhecem Deus como seu Pai e a si mesmos como seus filhos. Nada é necessário para essa redenção além dessa iluminação. A redenção consiste em iluminação. Ela não abrange nada além da fé. Não há arrependimento, nem contrição, nem tristeza pelo pecado, nem medo do inferno, nem medo do juízo, nem oração por perdão, nem santificação: esses são os erros pelagianos, que não fazemjustiça aos fatos objetivos da graça de Deus e da expiação. Em uma posição baixa e legalista, as pessoas ainda sentem necessidade disso, assim como ainda interpretam a expiação como acontecendo por meio do sacrifício de Cristo e ainda falam da ira de Deus e de sua justiça. Mas essas são noções religiosas, frases simbólicas, que têm seu valor para as pessoas comuns, mas que, sobre a posição dos nveDiiaiiKoí (os "espirituais"), dos filósofos, abrem caminho para a idéia pura e o conceito plenamente adequado.[212] Assim como o nomismo, o antinomianismo acaba em uma rejeição total da essência do Cristianismo, retorna ao paganismo e localiza a salvação do pecado na iluminação racionalista ou na melhoria moral dos seres humanos. Ambos, em um sentido ariano ou sabeliano, rejeitam a confissão da Trindade.

### 0 CAMINHO TRINITARIAN0 DE SALVAÇÃO

[428] Há lugar para uma ordem de salvação escriturística, cristã e reformada somente sobre o fundamento da confissão trinitária. Em primeiro lugar, segue-se, dessa confissão, que a aplicação da salvação é distinta de sua aquisição. O Espírito Santo, como o conhecemos, embora seja um em essência com o Pai e o Filho, é distinto deles como pessoa. Ele tem sua própria forma de existir, seu próprio modo de agir. Embora seja verdade que todas as obras externas de Deus *[opera Dei ad extra]* são indivisíveis e inseparáveis, na criação e na recriação pode-se observar uma economia que nos dá o direito de falar do pai e nossa criação, do Filho e nossa redenção, do Espírito e nossa santificação. Por que Cristo poderia testemunhar que o Espírito Santo ainda não tinha sido dado, porque ele mesmo ainda não havia sido glorificado (Jo 7.39) e por que o Espírito Santo teria de ser derramado no dia de Pentecostes, se a santificação não fosse uma obra distinta da criação e da redenção, assim como o Espírito é distinto do

[212] Idéias relacionadas a essas ocorrem na Ciência Cristã (assim chamada), mas são dc tal forma associadas e misturadas com outras idéias que, no caso dc Mrs. Mary Baker G. Eddy, pode-se falar dc unidade e sistema. As seguintes quatro idéias, porém, ocorrem regularmente: (1) Deus, espírito, alma, intelecto, o bem, verdade, vida, amor e assim por diante são a única realidade (*Science and Health with Key lo Scripture,* 155°. Ed. [Boston: J. Armstrong, 1898], 7,9,20); (2) pecado, enfermidade e morte não têm realidade, mas são erros, e erro "é uma crença sem entendimento, falsa, uma ilusão". "Pecado, enfermidade c morte devem ser classificados como efeitos dc erro" *(ibid.,* 468-69). "A enfermidade e o pecado envolvem fraqueza, tentação e queda - uma perda dc controle sobre o corpo" *(ibid.,* 405); (3) o pecado, portanto, assim como a enfermidade, pode ser vencido pelo poder da mente. "O pecado existe somente enquanto a ilusão material permanece" *(ifri'd',* 207). "Você pode dominar o pecado por meio da Mente" *(ibid.,* 390). "Se você disser: "estou doente", você se declara culpado" *(ibid.).* "O único curso seguro é aceitar os fundamentos antagonistas contra tudo o que é oposto à saúde c à harmonia da mente e do corpo" *(ibid.,* 390, 391). "Resista ao mal, ao erro dc todo tipo, e ele fugirá de vocc" *(ibid..* 405). "A Ciência Cristã é a panacéia soberana, que dá força à fraqueza da mente mortal, força extraída da Mente imortal e onipotente" *(ibid.);* (4) o perdão dc pecados, portanto, não existe. "O pecado é perdoado somente quando é destruído por Cristo, Verdade e Amor" *(ibid.,* 311). "A destruição do pecado ć o método divino dc perdão" *(ibid.,* 234, 345). "A salvação universal se baseia na progressão e na provação e é insustentável sem elas" *(ibid.,* 187).

Pai e do Filho? Consequentemente, a obra da qual o mediador foi incumbido não terminou com seu sofrimento e morte. Cristo não é uma pessoa histórica como outras no sentido de que, depois de viver e agir por algum tempo na terra, ele agora influencia as pessoas por meio de sua mente e exerce influência sobre elas por meio de sua palavra e exemplo. Embora tenha completado toda a obra que o Pai o instruiu a realizar sobre a terra, no céu ele continua sua atividade profética, sacerdotal e real. Precisamente para isso ele foi justificado e glorificado à destra de Deus. Ele é o Senhor vivo do céu. Essa atividade é distinta da que realizou sobre a terra, embora esteja muito estreitamente relacionada com ela. Por meio de seu sacrifício terreno, ele realizou tudo o que havia para realizar na esfera da justiça: satisfez a exigência de Deus, cumpriu a lei e adquiriu todos os benefícios da graça. Essa obra está completa e não pode ser aumentada nem diminuída. Nada pode ser acrescentado a ela e nada pode ser subtraído dela: ela está completa, perfeita. O Pai se baseia nela e a selou com a ressurreição de seu Filho. Todos os benefícios que Deus concede na aliança da graça ele o faz "por meio e por causa de Cristo".[213]

Mas há uma diferença entre propriedade e possessão. Assim como uma criança, até mesmo antes de seu nascimento, tem direito sobre todos os bens de seu pai, mas somente em uma idade muito posterior entra na posse desses bens, assim também todos aqueles que, mais tarde, crerão - muito tempo antes de crerem - têm direito, em Cristo, a todos os benefícios que ele adquiriu, mas só entram na posse deles pela fé. A aquisição da salvação, portanto, chama sua aplicação. A primeira implica e produz a segunda. Assim como a exaltação de Cristo está associada à sua humilhação, assim também sua atividade no céu está associada com sua atividade sobre a terra, de forma que a aplicação da salvação está em estreita ligação com sua aquisição.

Essa aplicação é dupla. A redenção realizada por Cristo, como sabemos, é redenção do pecado e de suas consequências. Ele não apenas tirou de nós nossa culpa e punição, mas também cumpriu a lei em nosso lugar. A aplicação dos benefícios de Cristo, portanto, tem de consistir em justificação *(i.e.,* a certeza do perdão de pecados e o direito à vida eterna), mas também em santificação *(i.e.,* a renovação, em nós, da imagem de Cristo). Não somente a culpa, mas também a corrupção e o poder do pecado devem ser removidos. A redenção tem dc ser completa, uma recriação total. Para efetuar e produzir essa redenção baseada em seu sacrifício completo, Cristo foi exaltado à destra do Pai. Para isso ele enviou o Espírito Santo, que não somente "testifica com o nosso Espírito que somos filhos de Deus" (Rm 8.16), mas que também nos regenera e nos refaz conforme a imagem de Deus. Essa obra de aplicação é, portanto, uma obra divina tanto quanto a criação feita pelo Pai e a redenção feita pelo Filho; e o Espírito Santo, que a produz, é, portanto, juntamente com o Pai e o Filho, o único Deus, adorado e bendito para sempre.

[213] *Cf.* acima, 389-398 (#388).

Em segundo lugar, está implícito na confissão da Trindade que a obra de santificação - em um sentido "econômico", a tarefa do Espírito Santo - embora seja distinta, em nenhum momento é separada das obras de redenção e recriação realizadas pelo Pai e pelo Filho. Isso já fica evidente pelo fato de que, no ser divino, o Espírito procede do Pai e do filho e participa com eles da mesma essência. E assim como é, assim ele trabalha, tanto na criação quanto na recriação. Daí segue-se, antes de tudo, que a obra do Espírito está relacionada e concorda com a obra do Pai. Entre as duas não há oposição nem contradição. Não é o caso que o Pai deseje a salvação de todos e o Espírito Santo só a aplique a uns poucos, ou vice-versa, mas os dois trabalham juntos porque são um em essência. Disso também se segue que natureza e graça, por mais distintas que sejam entre si, não são mutuamente excludentes. O sistema Católico Romano é totalmente dominado pelo contraste entre graça natural e sobrenatural, e vários grupos e seitas protestantes caíram no mesmo erro. O Pietismo e o Metodismo julgaram mal o direito e o valor da natureza tanto antes quanto depois da conversão. Mas a Reforma, em princípio, não conhecia outra antítese além da que existe entre pecado e graça. Também a natureza foi uma criação de Deus e sujeita à sua providência. Como tal, ela não tem menos valor que a graça. Por essa razão, a Reforma pôde concordar com a natureza, quer dizer, com a direção de Deus na vida da natureza, tanto na dos povos quanto na de pessoas especiais, um papel e uma importância pedagógicos. É o próprio Deus que prepara a ação graciosa do Espírito Santo no decorrer das gerações e, em suas atividades, o Espírito Santo se associa com a direção de Deus na vida natural e tenta, por meio de sua graça, restaurar a vida natural, libertá-la do poder do pecado e consagrá-la a Deus.

A partir da unidade essencial entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, também se segue que o Espírito Santo está associado à obra do Filho. O Filho e o Espírito não trabalham um contra o outro. Uma ilustração disso ocorreria, pór exemplo, se o Espírito aplicasse a salvação apenas a uns poucos, enquanto o Filho a adquirisse para todos os seres humanos, ou vice-versa. Uma em essência, as três Pessoas, em suas atividades variadas, trabalham juntas. Por meio de sua humilhação, o próprio Filho, afinal, tornou-se um Espírito doador de vida. Ele vive totalmente pelo Espírito. "Quanto a ter morrido, de uma vez para sempre morreu para o pecado; mas, quanto a viver, vive para Deus" (Rm 6.10). Ele alcançou imortalidade plena, a vida eterna do Espírito. Nele, não há nada "natural" ou "relacionado à alma" que possa sofrer e morrer. Tendo sido capacitado pelo Espírito para realizar sua obra na terra e ungido sem medida com ele, adquiriu esse Espírito e recebeu todos os dons desse Espírito e agora vive, dirige e governa por meio desse Espírito. O Espírito do Pai e do Filho se tomou *seu* Espírito, o Espírito de Cristo. Antes que Cristo fosse glorificado, ele ainda não era esse Espírito, mas agora é o Espírito de Cristo, sua propriedade legítima, sua possessão.

E, assim, no dia de Pentecostes, ele envia esse Espírito para, por meio dele, aplicar todos os seus benefícios à sua igreja. O Espírito Santo não adquire esses benefícios nem acrescenta um só benefício, pois Cristo realizou tudo. Em nenhum sentido o Espírito é a causa meritória de nossa salvação. Essa causa é somente Cristo, em quem a plenitude da Divindade habita corporalmente e cuja obra, portanto, não precisa ser aumentada nem melhorada. Ao contrário, o Espírito Santo recebe tudo de Cristo: assim como o Filho veio para glorificar o Pai, assim também o Espírito, por sua vez, veio para glorificar o Filho. Ele dá testemunho desse Filho; de sua plenitude, ele comunica graça sobre graça e leva pessoas a esse Filho e, por meio do Filho, ao Pai. Ele aplica todos os benefícios de Cristo a cada um em sua medida, em seu tempo de acordo com sua ordem. Ele não interrompe sua atividade antes que tenha feito a plenitude de Cristo habitar em sua igreja e antes que a igreja tenha alcançado sua maturidade, "a medida da estatura da plenitude de Cristo" (Ef 4.13). A atividade do Espírito Santo, portanto, é uma atividade de aplicação. A ordem da redenção é a aplicação da salvação (*applicatio salutis).* A questão relevante, portanto, decididamente, não é o que uma pessoa deve fazer para ser salva, mas o que Deus está fazendo, em sua graça, para fazer com que a igreja participe da salvação completa adquirida por Cristo. A "aplicação da salvação" também é uma obra de Deus que deve ser interpretada teologicamente, não antropologicamente, uma obra que, do início ao fim ("economicamente" falando) tem o Espírito Santo como seu autor e pode ser chamada de sua obra especial. Todo o "caminho de salvação" é a "graça aplicativa do Espírito Santo".

Em oposição a essa interpretação da ordem de salvação e pela perspectiva do Pelagianismo, porém, sempre é levantada a objeção de que, dessa forma, o direito da humanidade é negado, a auto atividade humana é suprimida e uma vida ímpia é alimentada. Como essa objeção é planejada fundamentalmente para derrubar o testemunho escriturístico de que, pelas obras da lei ninguém será justificado (Rm 3.20), ela não é, da posição cristã, aceitável. Aqueles que, em alguma medida, concordem com ela ao mesmo tempo e na mesma medida deixam para trás a base escriturística. Na medida em que é realmente uma objeção e merece consideração, ela é falsa e baseada em uma interpretação errada, pois a interpretação da "aplicação da salvação" como obra de Deus não exclui, mas inclui o pleno reconhecimento de todos os fatores morais que, sob a direção da providência de Deus, afetam o intelecto e o coração da pessoa não convertida. Eles não são suficientes para obter a salvação, como a Escritura e a experiência claramente indicam, mas, em uma posição verdadeiramente reformada não se pode deixar de apreciar seu valor, até mesmo para a obra da graça. É o próprio Deus, afinal, que, assim, conduz seus filhos humanos, dá testemunho a eles e faz chover sobre eles benefícios do céu *[cf.* At 14.17] para que busquem a Deus na esperança de encontrá-lo *[cf.* At 17.27]. Além disso, não entendemos por que o Espírito Santo, que chama as pessoas à fé e ao arrependimento por meio

de sua palavra, deveria anular esse efeito moral da palavra sobre o coração e a consciência humanos, como diz o Pelagianismo.

A doutrina reformada contém não menos, mas mais do que aquilo que é reconhecido por Pelágio e seus seguidores. *Eles* pensam que podem se contentar com esse efeito moral. Agostinho e seus aliados, porém, embora o considerem inadequado, ainda o incluem completamente na obra graciosa do Espírito Santo. Além disso, a aplicação da salvação é uma obra do Espírito de Cristo e, portanto, nunca é coercitiva e violenta, mas sempre espiritual, amorosa e bondosa, tratando os seres humanos não como blocos de madeira, mas como seres racionais, iluminando-os, persuadindo-os, atraindo-os e dirigindo-os. O Espírito faz com que as trevas deem lugar à luz e substitui a impotência espiritual por poder espiritual. A graça e o pecado são opostos. O segundo é vencido somente pelo poder da primeira, mas, logo e na mesma medida em que o poder do pecado é vencido, a oposição entre Deus e os seres humanos cessa: é o Espírito de Deus que "testifica com o nosso Espírito que somos filhos de Deus" *(cf* Rm 8.16). "Já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim; e esse viver que, agora, tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus" *(cf.* G1 2.20). "Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade" *(cf* Fp 2.12-13). Essa posição teológica está tão longe dc alimentar uma vida ímpia que, em vez disso, garante a realidade de uma nova vida cristã, assegura aos crentes a certeza de sua salvação, infalivelmente lhes assegura a vitória do reino de Deus e faz com que a obra do Pai e do Filho alcancem sua completude na do Espírito. O Pelagisnismo, ao contrário, faz com que tudo seja vacilante e incerto - até mesmo a vitória do bem e triunfo do reino de Deus - porque faz com que tudo dependa da incalculável arbitrariedade dos seres humanos. Defendendo os direitos da humanidade, ele passa por cima dos direitos de Deus e os seres humanos acabam ficando com nada mais do que o direito de serem inconstantes. Mas a Reforma, defendendo os direitos de Deus, novamente, por esse mesmo fato, obteve reconhecimento para os direitos da humanidade pois aqui, também, se aplica a palavra da Escritura: "Aos que me honram, honrarei, porém os que me desprezam serão desmerecidos" [1 Sm 2.30], A interpretação teológica da ordem de salvação reúne todo o bem que está contido na interpretação antropológica, o inverso não acontece. Aqueles que começam com Deus também fazem justiça aos seres humanos como criaturas morais e racionais, mas aqueles que começam com os seres humanos e, antes dc tudo, tentam assegurar seus direitos e liberdades, sempre acabam limitando o poder e a graça de Deus.

### O QUE É "GRAÇA"?

[429] Todos os benefícios da aliança que Cristo adquiriu e o Espírito Santo aplica podem ser resumidos na palavra "graça". Mas graça significa coisas diferentes para pessoas diferentes. Em primeiro lugar, ela pode denotar o favor imerecido que Deus concede às suas criaturas, especialmente àòs seres humanos como pecadores. Como tal, ela já apareceu na doutrina

dos atributos de Deus.[214] Depois, ó um termo que designa todos os tipos de benefícios físicos e espirituais que Deus, por sua graça, concedeu a todas as suas criaturas e que são coletivamente chamados de "dons da graça" e "graça" (Rm 5.20; Ef 1.7; 2.5, 8; Fp 1.2; Cl 1.2; Tt 2.11; 3.7; *etc.).* Além disso, a palavra denota o encanto ou dignidade que uma pessoa revela com os dons com os quais foi adornada na alma e no corpo. Finalmente, a palavra grega Χάρις e a palavra latina *gratia,* frequentemente, também têm o significado da gratidão que a pessoa mostra pelo favor recebido (*gratias agere).* Aqui vamos tratar da graça apenas no segundo sentido. Ainda assim, o conceito é ainda muito mais amplo para o assunto de que estamos tratando aqui, pois, nesse *locus,* não temos em vista os benefícios objetivos da graça que Deus concedeu em sua lei, no evangelho, na pessoa e obra de Cristo, na igreja e nos meios de graça e que são tratados separadamente na dogmática. Aqui discutiremos apenas os dons da graça que o Espírito Santo comunica subjetivamente - internamente - aos seres humanos e que estão muito intimamente relacionados à sua salvação. Excluídos aqui, por um lado, estão os dons da graça comum de Deus, que são concedidos em certa medida a todos os povos e a todos os tipos de pessoas (Mt 5.45; At 14.17; Tg 1.17) e, por outro lado, os dons extraordinários (<*charismata*, geralmente designados na teologia católica, com referência ao dons mencionados em Mateus 10.8, com o termo *gratia grátis data* [graça livremente concedida] porque aquele que os recebe deve empregá-los gratuitamente - sem custo - ao serviço de outras pessoas), que o Espírito Santo distribui "como lhe apraz, a cada um, individualmente" (ICo 12.4, 11). Serão tratados aqui somente aqueles dons da graça especial de Deus que, na pregação do evangelho, são oferecidos a todos os ouvintes e são livremente concedidos aos eleitos.

A respeito dessa graça, há uma importante diferença entre Roma[215] e a Reforma, particularmente em seu desenvolvimento reformado. Na teologia católica, a graça a que nos referimos aqui é chamada *gratia gratum faciens,* a graça que faz com que os seres humanos sejam agradáveis a Deus e também é diferenciada em graça efetiva e habitual. A primeira é concedida aos seres humanos para capacitá-los a se engajarem em atividades salvadoras, pois o ser humano natural, o ser humano sem o dom acrescentado, embora ainda seja capaz de realizar muitas obras natural e moralmente boas, não pode realizar as obras que pertencem a uma ordem mais elevada e estão associadas à bem-aventurança sobrenatural, celestial. Absolutamente necessária aos seres humanos para a

[214] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmalics,* II. 210-16 (#204). Na obra dc A. Dieckman, *Die christliche Lehre Von der Gnade* (Berlim: C. a. Schwetschc, 1901), o conceito bíblico dc graça é totalmente impróprio. O autor deriva a graça dc Deus dc sua bondade universal (29ss.), omite dela o mais importante elemento da compaixão divina pelos pecadores (21ss.), descreve como seu conteúdo não somente o evangelho, mas também a lei (80ss.), interpreta Gênesis 1.26 como a "grande carta dc misericórdia que Deus depositou no berço da história humana, o proto-evangelho" (81) e depois faz com que ela seja totalmente dependente do livre-arbítrio da humanidade (63ss.). Uma discussão muito melhor desse tópico pode ser encontrada cm R. Vornel c W. Vollert, *Der Begrijfder Gnade im Neuen Teslament* (Gutersloh: Bertelsmann, 1903).

[215] *Cf* acima, 516-520 (#415).

realização de obras salvadoras é a graça efetiva (às vezes também chamada de graça preveniente, antecedente, despertadora e até mesmo graça operativa), de forma que, nesse ponto, Roma decisivamente rejeita o Pelagianismo e o semipelagianismo. Com o termo "graça efetiva", a teologia Católica Romana se refere não meramente ao chamado externo do evangelho, com sua influência moral sobre o intelecto e a vontade humanos, mas também, a esse respeito, a uma iluminação do intelecto e a uma inspiração da vontade que comunica aos seres humanos não somente poderes morais, mas também naturais (físicos).

Nesse ponto, já precisamos observar que Roma baseia a necessidade absoluta de graça habitual não tanto sobre o estado pecaminoso da humanidade, mas sobre a tese de que os seres humanos, tendo perdido o dom acrescentado, agora são seres puramente naturais que, pela natureza do caso, não podem realizar boas obras espirituais ou atos salvadores, pois "é adequado que os atos que levam a um fim devam ser proporcionais a esse fim".[216] Além disso, os teólogos católicos romanos ensinam que essa graça efetiva é universal não somente no sentido de que pode ser oferecida a todos, mas, especificamente, também no sentido de que é, de fato, dada a todos os seres humanos, sem distinção, inclusive às crianças não batizadas que morrem na infância, aos incrédulos, aos de coração duro e aos não cristãos.[217] Porém, se esse é o caso e, por outro lado, a salvação, de fato, não é a porção de todos, essa discrepância só pode ser harmonizada pela tese de que, do início ao fim, a graça efetiva pode ser resistida e perdida. Por si mesma, objetivamente, essa graça é suficiente, mas se ela se torna eficaz ou não, é algo que depende - dizem molinistas e congruistas - da vontade humana. Embora os teólogos católicos romanos se esforcem para interpretar Agostinho nesse sentido e ataquem e condenem fortemente os proponentes da predestinação (Gottschalk, Calvino, Jansen e outros), eles mesmos acabam admitindo que estamos, aqui, tratando de Um mistério impenetrável.[218] De fato, muitos teólogos católicos, seguindo Agostinho e Aquino, atribuem a eficácia da graça a uma operação especial de Deus e ensinam uma "predestinação para a graça e glória antes de quaisquer méritos previstos".[219]

Igualmente importante é a diferença entre a posição de Roma e a da Reforma com respeito à essência da graça. Os teólogos católicos afirmam expressamente que tanto a graça "efetiva" quanto a graça "habitual" não são uma substância, mas uma qualidade. Eles rejeitam a opinião de Lombardo segundo a qual o amor

[216] T. Aquino, *Summa íheol.,* II, I, q. 109, art. 5.

[217] Dos teólogos católicos mencionados, veja, e.g., J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmalische Theologie,* VII, 303-28; M. Schecbcn c org. L. Atzbcrgcr, *Dogmatik,* IV, 163-87; J. Pohle, *Dogmatik,* II, 414-83.

[218] Por exemplo, Pohle, *Dogmatik,* II, 483; "Assim, finalmente, todas as tentativas dc conciliar graça c liberdade acabam cm um resíduo incomensurável que permanece cercado por um véu dc mistério e cruelmente debocha dc todos os esforços para resolvê-lo totalmente".

[219] *Cf.* H. Bavinck, *Reformed Dogmatics,* II, 351-55 (#235), c também J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* VII, 329-476; M. Schecbcn e org. L. Atzbcrgcr, *Dogmatik,* IV, 202-78; J. Pohle, *Dogmatik,* II, 434-83; C. Manzoni, *Compendium theologiae dogmaticae,* III, 248-68.

é idêntico ao Espírito Santo,[220] pois, embora o Espírito seja a causa eficiente, ele não é a causa formal, a essência da graça. Eles não querem uma separação deísta entre Deus e a humanidade, mas são igualmente opostos à mistura panteísta dos dois. Até mesmo sobre a graça efetiva diz-se que ela não apenas moralmente, mas também "fisicamente", eleva nossas faculdades de forma que sejam capazes de agir sobrenaturalmente, e é, portanto, *entitativamente* (essencialmente) sobrenatural, "transcendendo toda a ordem natural",[221] formando, com a graça meramente natural, um contraste que é não menos nítido do que o que existe entre natureza e sobrenatureza.[222] Sobre a graça habitual (infusa) afirma-se ainda mais fortemente que ela é um dom de Deus pelo qual a humanidade "é elevada à ordem sobrenatural e, de algum modo, a torna participante da natureza divina".[223] Ela é uma qualidade divina inerente à alma; como um tipo de brilho e luz, ela remove todas as manchas de nossa alma e faz com que essa mesma alma se torne mais bonita e mais brilhante".[224] Mais precisamente, ela é uma "disposição substancial" que, diferentemente do conhecimento, por exemplo, renova e aperfeiçoa não somente alguma faculdade, mas a essência da própria alma.[223]

Essa renovação e aperfeiçoamento consistem no fato de que, pela graça infusa, a pessoa é regenerada, justificada e santificada; que essa pessoa recebe o *status* de filho de Deus, é inserida na comunhão com ele e exaltada para ser um templo do Espírito Santo. No entanto, ela encontra sua expressão mais sucinta no fato de que, por meio dessa graça, a pessoa se torna participante da natureza divina (2Pe 1.4). A graça cria nos seres humanos um tipo de existência pela qual, de forma totalmente especial, eles são divinizados. Ela os eleva "à ordem divina". Ela não pode transformá-los cm Deus, mas coloca-os em uma relação muito especial com a Divindade. Ela não somente eleva as pessoas - com todas as suas capacidades - ao mais elevado pináculo do qual, por natureza, são capazes, pois, nesse caso, elas não excederiam sua perfeição natural. Entretanto, como sentido estrito, a graça é sobrenatural, ela os eleva a um nível acima de sua natureza, acima da natureza dos anjos, acima de *toda* a natureza, acima da criação e também acima de todas as naturezas *possíveis.* Ela "nos eleva não somente acima da natureza humana, mas acima de *toda* natureza, acima dos coros mais exaltados dos espíritos celestiais [...] não meramente acima de toda a criação existente, mas acima de todos os seres *possíveis,* sem exceção dos

[220] P. Lombardo, *Senlences,* I, dist. 17,18. Mas Aquino já ensinava outra coisa c afirmava que a caridade tinha dc ser "algo criado na alma" (*Summa Iheol.,* II, 2, q. 23, art. 2). Assim também o dccrcto dc Trento, sessão VI, cânone 24. Alguns também - Scotus, Belarmino, Molina, Lcssius e outros- igualam graça c amor, mas outros, seguindo Aquino *(Summa Iheol,* II, 1, q. 110, art. 3), aceitam uma distinção real entre os dois e chamam a graça dc *habitus entitativiis* (disposição essencial) e o amor dc *habitus operativus* (disposição operativa). A primeira tem sua sede na substância, a segunda, cm uma capacidade especial da alma (J. Pohlc, *Dogmatik,* II, 521-22). "A luz da graça, que é participação na natureza divina, *etc.*" (T. Aquino, *Summa Iheol.,* H, 1, q. 110, art. 3, recorrendo a Ef 5.8).

[221] C. Pesch, *Prael. Dogm.,* V, 19,21.

[222] J. Pohlc, *Dogmatik,* II, 333.

[223] C. Pesch, *Prael. Dogm.,* V, J72, J88.

[224] Catccismo Romano, II, 2, q. 38.

[22i] C. Manzoni, *Compendiam theologiae dogmaticae,* III, 310; J. Pohlc, *Dogmatik.* 11,522.

seres mais perfeitos que se possa imaginar". E, como somente Deus está acima de todos os seres possíveis, "essa exaltação realizada pela graça nos transporta para uma esfera divina".[226] A partir desse relato fica claro que o verdadeiro intento da graça está no Catolicismo. Ela tem um papel duplo: procura elevar e fazer bem. O primeiro, porém, força o segundo quase completamente para as sombras. "A tarefa de exaltar é primária e própria da graça em toda a ordem sobrenatural. A tarefa de fazer o bem, porém, é acessória e acrescentada à graça na ordem natural caída". No primeiro sentido, ela é absoluta; no segundo, apenas incidentalmente necessária.[227] A graça, no pensamento de Roma, é, em primeiro lugar, uma qualidade sobrenatural acrescentada aos seres humanos pela qual eles são, em princípio, inseridos em uma ordem sobrenatural, tornam-se participantes da natureza divina, da contemplação de Deus e são capazes de realizar atos sobrenaturais, tais como, por meio de um mérito de condignidade, merecer vida eterna. O perdão de pecados é secundário aqui. A fé tem apenas um valor preparatório. A coisa primária é a exaltação dos seres humanos acima de sua natureza: a divinização, "tornar-se como Deus e ter união com ele".[228]

A Reforma rejeitou esse misticismo neoplatônico, retornou à simplicidade da Sagrada Escritura e, consequentemente, obteve um conceito muito diferente de graça. A graça serve não para inserir os seres humanos em uma ordem sobrenatural, mas para libertá-los do pecado. A graça é oposta não à natureza, mas ao pecado. Em seu sentido real, ela não foi necessária no caso de Adão antes da queda, mas só se tornou necessária como resultado do pecado. Ela, portanto, não é absolutamente necessária, mas incidentalmente necessária. A oposição "física" entre o natural e o sobrenatural dá lugar à oposição ética entre o pecado e a graça. Quando a graça remove totalmente o pecado, com seu vínculo de culpa, corrupção e punição, ela realiza sua obra. Então, os seres humanos novamente, automaticamente, se tornam a imagem de Deus, pois a imagem de Deus não é um dom acrescentado, mas parte integrante da essência da humanidade. Consequentemente, além da graça que nos liberta do pecado, é necessária outra graça, que exalta os seres humanos acima dc sua natureza. Admito que, de acordo com os reformados, a graça nos deu de volta mais do que aquilo que perdemos em Adão, pois Cristo não somente adquiriu a "capacidade de não pecar e morrer", como dizem os luteranos, mas imediatamente deu aos crentes "a incapacidade de pecar e morrer" *(non posse peccari et morí).* Ele não nos trouxe de volta ao ponto da estrada em que Adão estava, mas cumpriu toda a jornada por nós até o fim. Ele não realizou somente a obediência passiva, mas também a ativa. Ele adquiriu uma salvação que não pode ser perdida, vida eterna, que, para Adão, era algo que ainda estava no futuro. Precisamente porque o destino de Adão era a bem-aventurança eterna, Cristo pôde adquiri-la para nós em seu lugar. Apesar disso, a graça não nos deu mais do que aquilo que, se Adão

[226] J.Heinrich c C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* VIII, 588ss.
[227] C. Pesch, *Prael. Dogm..* V, 32-33.
[228] Dionísio, in J. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* VIII, 595.

não tivesse caído, teria adquirido por meio da obediência. A aliança da graça difere da aliança das obras em método, mas não em objetivo final. O mesmo tesouro que foi prometido na aliança das obras é concedido na aliança da graça. A graça restaura a natureza e coloca-a em seu mais elevado pináculo, mas não acrescenta a ela nada novo nem lhe dá constituintes heterogêneos.

Disso segue-se que, na teologia reformada, a graça não pode, em nenhum sentido, ter o caráter de uma substância. A Reforma confessa sobre a graça que ela é não somente externa, mas interna, que ela concede não apenas capacidades morais, mas também capacidades "hiperfísicas" (sobrenaturais), que ela é uma qualidade, uma disposição. Entretanto, muito embora, às vezes, se expresse na mesma terminologia de Roma, ela lhe dá um significado diferente. Em Roma, a graça é um poder físico porque tem de exaltar a natureza à ordem sobrenatural. Tendo em vista a doutrina católica do pecado, se a graça só servisse para libertar a humanidade do pecado, seu poder moral provavelmente seria suficiente. No entanto, a Reforma tinha uma idéia diferente de pecado. O pecado era tanto culpa quanto corrupção total da natureza humana. Os seres humanos estão, por natureza, mortos em seus delitos e pecados. Sua impotência pode, em certo sentido, ser chamada de "natural".[229] Portanto, a graça deve ser tal que ilumine a mente e incline a vontade, que aja não apenas moralmente, mas também "hiperfisicamente" (sobrenaturalmente) e restaure as capacidades humanas. Na posição católica, essa operação física da graça é o oposto da operação ética, de qualquer forma, uma operação que excede muito a operação ética. Na posição da Reforma, a operação da graça é e continua sendo ética. A incapacidade natural, afinal, é, por sua própria natureza, uma incapacidade espiritual c moral: uma incapacidade de fazer o bem causada somente pelo pecado. Ela só é chamada de "natural" porque *é,por natureza (i.e.,* em virtude de sua natureza pecaminosa caída) característica da humanidade - não efetuada nos seres humanos pelo costume, pela educação ou por outras influências - e não pode, portanto, ser removida deles por essas capacidades morais. A graça só age "sobrenaturalmente" porque afasta a incapacidade derivada da natureza caída e restaura a capacidade de fazer o bem, derivada da natureza original. No pensamento de Roma, a graça, estritamente falando, comunica uma capacidade "física" (natural) que os seres humanos naturais, sem o dom acrescentado, mesmo que sejam completamente sem pecado, não possuem e que têm de ser separadamente concedidos a eles. É "fisicamente" (naturalmente) impossível aos seres humanos praticar boas obras sobrenaturalmente, assim como é fisicamente impossível para eles tocar as estrelas. Mas, na confissão protestante, a incapacidade moral-espiritual não é dessa natureza e, portanto, a graça não é uma qualidade "física" no sentido católico, mesmo que restaure a capacidade original de fazer o bem, que foi perdida por causa do pecado.

Além disso, como o pecado não é uma substância c não priva os seres humanos de nada substancial, a graça também nunca pode ser concebida como uma

[229] *Cf* acima, 123^129 (#327)

substância. Ela é uma restauração da forma *(forma)* originalmente impressa na criação sobre os seres humanos e sobre as criaturas em geral. A recriação não é uma segunda, uma nova, criação. Ela não acrescenta à existência novas criaturas nem introduz nela uma nova substância, mas é verdadeiramente uma "re-formação". Nesse processo, a graça operante se estende até onde vai o poder do pecado. O pecado infectou tudo: corrompeu o organismo da criação, a própria natureza das criaturas. A graça, consequentemente, é o poder de Deus que também liberta a humanidade interiormente, no centro de sua existência, do pecado e a apresenta diante de Deus sem mácula ou ruga. Uma graça que opera moralmente, portanto, é inadequada. Roma parece honrar a graça quando diz que ela é absolutamente necessária e que ela confere capacidades "físicas" que sobrepujam a natureza. Entretanto, no fim, ela faz com que toda essa graça seja de tal forma ineficiente que, em seu efeito, depende da vontade dos seres humanos. Ela não faz nada se a vontade resistir a ela. E, se a vontade consentir com ela, ela só serve para dar aos seres humanos as capacidades necessárias para merecer cada graça seguinte e vida eterna. Ela é um auxílio aos seres humanos em sua busca da deificação. Na Reforma, porém, a graça é o começo, o meio e o fim de toda a obra de salvação: é totalmente destituída de mérito humano. Assim como a criação e a redenção, a santificação também é uma obra de Deus. Ela é dele, por meio dele e para ele, e, portanto, também conduz a ele e serve para glorificá-lo.[210]

### Os BENEFÍCIOS DA GRAÇA

[430] Incluídos sob a categoria geral de graça estão numerosos benefícios especiais. A Escritura é inesgotável em sua enumeração das bênçãos que foram adquiridas por Cristo e comunicadas à igreja pelo Espírito Santo. A teologia, como resultado, ficou, em todas as épocas, perplexa sobre como discuti-los de forma abrangente e em ordem regular. Na dogmática católica, gradualmente, tomou-se uma regra resumir todos os benefícios a serem examinados aqui sob a palavra "graça" e dividi-los em três sessões (efetiva, habitual e os frutos da graça). A ordem de salvação, aqui, tem o caráter de uma "ordem hierárquica celestial", segundo a qual o sacerdote, por meio dos sacramentos, infunde, restaura e aumenta a graça no coração dos crentes. A graça segue o caminho dos sacramentos.[231] A Reforma, que tem seu princípio na experiência de regeneração e arrependimento, desde o início focalizou sua atenção muito mais sobre os crentes e sobre o caminho pelo qual eles são conduzidos à salvação do que sobre a instituição da igreja com seus sacramentos. Ela, portanto, não falou mais da graça como um bem administrado pela igreja, mas tratou-a como a obra do Espírito Santo pela qual os benefícios de Cristo são aplicados aos membros

[230] Sobre a interpretação reformada da graça, veja J. Zanchi, *Opera,* II, 342; VII, 266, 354; A. Poianus, *Syn. Iheol.,* II, c. 21; P. Vermigli, *Loci comm.,* 248; William Perkins, *Works,* I,799ss.; William Twisse, *Opera,* I, 685ss.; F. Junius, "dc natura et gratia", *Op. theol. Sei,* I, 302-5; Gomarus, "Dc gratia conversionis", *Opera iheol. Omnia,* I, 85-126; B. de Moor, *Comm. Iheol...,* I, 670; C. Vitringa, *Doei. Christ.,* III, 173.

[231] H. Schultz, "Der ordo salutis in der Dogmatik", *Theologie Sludien und Kriliken* (1899): 356ss.

do corpo. Embora, a esse respeito, uns poucos teólogos ainda deem precedência à igreja e aos meios de graça sobre a discussão da obra de salvação,[232] a maioria deles segue a ordem inversa. O organismo, afinal, é logicamente antecedente ã instituição. A aliança da graça inclui os crentes e sua descendência e, com base no fato de que a descendência da igreja pertence à aliança da graça, os filhos dos crentes são incorporados, pelo batismo, na igreja institucional. Quando, na ordem de salvação, a Reforma novamente colocou a obra do Espírito Santo em primeiro plano, ela a princípio simplesmente a discutiu sob as três categorias de arrependimento, fé e boas obras, mas logo se viu compelida a dar-lhe um tratamento mais completo. Não apenas o número de *loci* foi expandido, mas, em seu conteúdo e em suas inter-relaçÕes, gradualmente emergiram todos os tipos de modificações importantes, especialmente na teologia reformada.

Anteriormente, salientamos que, no primeiro período, as doutrinas da eleição e da aliança da graça eram geralmente discutidas como parte da ordem de salvação, mas, posteriormente, foram desenvolvidas e incluídas no *locus* sobre Deus e sobre Cristo.[233] Como resultado das mudanças nos conceitos, uma mudança semelhante aconteceu no caso de outros *loci* na ordem de salvação. Quer predestinação, aliança, igreja e meios de graça precedam ou não a discussão da ordem de salvação, nela, o primeiro lugar foi dado à "vocação". Assim como na criação e na providência, também na recriação Deus trouxe todas as coisas à existência por meio da Palavra. Também, quando essa vocação foi dividida em vocação externa e interna, quando a regeneração foi entendida em um sentido restrito e recebeu um lugar antes da fé, a vocação continuou a ocupar o primeiro lugar na ordem de salvação.[234] Essa ordem foi mantida em oposição aos anabatistas, que separaram completamente a obra do Espírito Santo da Palavra c em oposição aos remonstrantes, que acusaram os reformados, com sua doutrina de uma operação eficaz do Espírito Santo, de desprezo e negligência pela Palavra Como meio de graça. Além disso, na ordem de salvação, não havia divergência em dizer que o princípio da nova vida no ser humano era devido somente a uma operação interna, direta, eficaz e invencível do Espírito Santo. Às vezes, essa operação era até mesmo chamada dc "imediata" não para excluir a Palavra como meio de graça da operação do Espírito Santo, mas por dois motivos: primeiro, sustentar, contra os remonstrantes, que o Espírito Santo, embora empregando a Palavra, entrava pessoalmente no coração dos seres humanos e ali efetuava a regeneração sem ser dependente de sua vontade e consentimento; e, segundo, para afirmar, contra a teologia de Saumur, que, na regeneração, o Espírito Santo

[232] Veja acima, 529-535 (#419). Eni lempos modernos, essa ordem é seguida por A. von Octtingcn, *Lutherische Dogmatik,* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897), 111, 317; M. Kahler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre,* 3a. cd. (Leipzig: A. Dcichert, 1905), 384ss.; J. Kaftan, *Dogmatik,* §61ss.; T. Haring, *Christian Faith,* II, 597ss.; M. Reischlc, *Christliche Glaubenslehre,* 109ss.

[233] Veja acima, 526-529 (#418).

[234] Veja Calvino, Gomarus, Maccovius, Voctius, Mastricht e os sínodos dc Dott e dc Westminster, citados cm H. Ravinck, *Roeping em wedergeboorte* (Kampcn: Zalsman, 1903), 60-92.

não apenas ilumina o intelecto pela Palavra, mas também, direta e imediatamente, infunde novas afeições à vontade.[235]

Por outro lado, houve divergência sobre os termos com os quais a primeira obra do Espírito Santo no coração do pecador era designada. Seguindo a experiência de Lutero, muitos teólogos falaram primeiro do arrependimento e, depois, sobre fé e boas obras, mas logo observaram que nem todos passavam por essa experiência e, também, que essa experiência não poderia ser exigida de todos, especialmente não dos filhos da aliança. Além disso, como Lutero e Calvino já tinham salientado, há uma grande diferença entre a aflição do mundo, que procede da lei, podendo ocorrer, também, no não convertido e que, com certeza, não conduz necessariamente à fé salvadora, e a aflição do justo, que pressupõe a fé e surge da nova vida. Seguindo Calvino,[236] os reformados, portanto, incluíram a penitência na vida cristã e logo lhe deram um nome diferente. A palavra "penitência", assim como a palavra "punir", adquiriram um sabor Católico Romano c, involuntariamente, faziam pensar na punição imposta por um sacerdote e "paga" pelo penitente. Ela pode ser útil, portanto, como um termo para a aflição ou pesar que o pecador, às vezes, sente surgir em seu coração por causa das consequências do pecado, mas é um termo muito inadequado para expressar a tristeza sincera pelo pecado como pecado, que é encontrada somente no crente. Logo, portanto, outra palavra para isso se tornou popular, a bonita palavra *resipiscentia*[237] [lit. "tornar-se são novamente", "voltar à razão novamente"]. Isso, novamente, teve uma dupla consequência: (1) a necessidade de descrever a primeira obra da graça com um nome diferente de "penitência"; e (2) uma mudança no significado e no lugar de *resipiscentia.*

Quanto à primeira, Calvino começou com a fé como o primeiro benefício da graça e interpretou a regeneração em um sentido mais amplo como a renovação dos seres humanos à imagem de Deus.[238] Outros distinguiram entre uma vocação "ineficaz" e "eficaz"[239] ou "externa" e "interna"[240] como o início da nova vida. Ainda outros lhe deram o nome de "conversão", "regeneração", "atração" ou "renascimento" e geralmente atribuíram a essas palavras um sentido mais estrito do que o que tinham antes.[241] Várias circunstâncias levaram a teologia reformada, ao examinar a aplicação dos benefícios da salvação, a retornar até mesmo para antes da fé. De acordo com os anabatistas, os filhos dos crentes, contanto que não tivessem ainda chegado à idade da discrição e ainda não

[235] Veja H. Bavinck, *Roeping em wedergeboorte,* 47-72.

[236] J. Calvino, *Instituías,* III.iii.1, 2.

[237] T. Bcza. *Tractationum theologicarum,* I, 327; W. Musculus, *Loci comm.,* 550; z. Ursino, *commentary on the Heidelberg Catechism,* q. 88-90; F. Iuivius, *Theses theologicae,* org. Kuypcr, 209; W. Ames. *Medulla theological,* c. 26; *Synopsis purioris theologicae,* disp. 32.

[238] J. Calvino, *Instituías.* IILii-iii; T. Bcza, *Tractationum theologicarum,* I, 671; F. iunius, *Theses theologicae,* 34,1; Confissão Belga, art. 22.

[239] G. Solin, *Theol. Synopsis,* 1,72; *idem, Methodus theol,* 1,184ss.; P. Vermigli, *Loci comm.,* 246ss.

[240] W. Musculus, *Loci comm.,* 647; Cânones de Dort, III-IV, 6-10.

[241] J. Wollcbius, *Compendium theologiae christianae,* c. 28; S. Marcsius, *Systema breve universae theologiae,* loc. XI; Cânones dc Dort, 11I-IV, II, 12.

pudessem, de fato, crer em Cristo, eram privados dos benefícios da aliança da graça e, portanto, do privilégio do batismo. Em oposição a eles, os reformados tiveram de defender a posição de que os filhos dos crentes, embora efetivamente não pudessem crer, participavam do princípio e da "disposição" da fé e, portanto, deviam ser batizados. Portanto, se morressem, assim como os adultos crentes, não estavam perdidos, mas salvos. Além disso, os adultos crentes geralmente caíam em estados nos quais não podiam exercer fé efetiva, mas no qual mantinham a faculdade da fé. Além disso, de acordo com a confissão unânime da Reforma, os seres humanos são, por si mesmos, incapazes de crer ou se arrepender. A fé e o arrependimento, portanto, tinham de ser fruto de uma operação onipotente do Espírito Santo, fruto de uma semente plantada no coração pelo Espírito Santo. Dessa forma, por uma variedade de razões, os teólogos se viram compelidos a distinguir entre a operação do Espírito Santo e o fruto dessa operação. Em outras palavras, entre a faculdade e o ato da fé, entre a conversão em um sentido passivo e a conversão em um sentido ativo, ou também entre regeneração em um sentido estrito e fé (com a conversão em um sentido ativo). "Regeneração", agora, se torna a palavra que expressa o benefício que consiste na infusão do próprio princípio fundamental da nova vida e, como tal, precede a fé. A graça da regeneração ocorre em nós antes da fé, que é efeito dela.[242] Continuaram a existir divergências sobre o momento da regeneração. Enquanto católicos, luteranos e muitos teólogos britânicos diziam que ela ocorre no batismo, no caso das crianças (regeneração batismal), os reformados diziam que a graça da regeneração foi concedida aos filhos eleitos da aliança *ou* antes, *ou* durante *ou* depois do batismo [isto é, especificavam um desses momentos] ou simplesmente antes, durante ou depois do batismo [isto é, sustentavam que ocorria em um desses momentos, mas se recusam a dizer em qual].[243]

Com respeito à segunda consequência mencionada acima, o seguinte precisa ser dito. Se *resipiscentia* (conversão) difere essencialmente d*epoenitentia* (arrependimento), ela deve ser colocada em um lugar diferente daquele que lhe foi atribuído inicialmente, especialmente pelos teólogos luteranos. Os reformados não negaram que muitos daqueles que são salvos só nascem de novo e são convertidos em uma idade posterior. Eles admitiram que, frequentemente, nesse caso, numerosas experiências e atividades, tais como ir à igreja, ouvir a pregação do evangelho, conhecer a vontade de Deus, ter uma noção de pecado e miséria, um temor da punição, sentir necessidade de redenção e esperança, de perdão e assim por diante podem preceder a regeneração. Eles se atreveram a falar, a esse respeito, até mesmo de uma "graça preparatória".[244] Geralmente, porém, a regeneração (no sentido restrito) acontecia nos filhos da aliança, em seus primeiros anos, antes da idade da discrição, e, portanto, precedia a fé e a

[242] A. Polanus, *Syn. theol.,* 467.

[243] *Cf* G. Voctius. *Selecl. disp.,* II. 408ss.; H. Witsius, *Miscellanoritm sacrorum,* II, 614, 627; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* III, 80; Hillcnius, citado cm H. Bavinck, *Roeping en wedergeboorte,* 122ss.

[244] *Cf* o que será dito adiante sobre a vocação.

conversão no sentido ativo. Nesse caso, ela nem sempre tinha dc ser acompanhada, como o Pietismo e o Metosdismo, posteriormente, exigiram, por um "notável impacto e forte atração", mas também poderia ocorrer "no tempo, em estágios e dignamente". Não era necessário que as pessoas soubessem exatamente e pudessem dar um claro relato do modo e da época de sua conversão,[245] como John Wesley, por exemplo, sabia que, para ele, ela havia acontecido às 8 horas e 45 minutos, na noite de 24 de maio de 1738. Ela não era concentrada em um único momento, mas se estendia por toda a vida cristã. Finalmente, ela também não podia mais ser discutida, como a penitência costumava ser, no início da ordem de salvação, nem podia ter a contrição e a fé como seus componentes, mas tinha de receber um lugar, mais tarde, na doutrina da gratidão, e, ali, ser descrita como a contínua mortificação do velho homem e a contínua ressurreição do novo.[246]

Também com respeito à doutrina dajustificação, finalmente, alguns teólogos reformados chegaram a uma posição um pouco diferente da que era geralmente aceita anteriormente. Quando o neonomianismo fez da fé uma condição que tinha de ser cumprida antes que o pecado fosse perdoado, os antineonomianos registraram sua divergência, argumentando que, desse modo, estava se fazendo violência à doutrina dajustificação gratuita. Fé e conversão não podiam nem deviam ser condições legalistas que as pessoas tinham de cumprir para serem justificadas, pois eram dons do Espírito Santo, benefícios da aliança da graça, fruto da obra de Cristo. Mas, nesse caso, a participação nesses benefícios só era possível depois da comunhão com a pessoa de Cristo e por meio dela. A imputação da pessoa de Cristo juntamente com todos os seus benefícios, portanto, precedia a concessão dos benefícios. A justificação, em outras palavras, não ocorreu como resultado da fé ou por meio da fé, mas com vista à fé. Antes que os eleitos recebam a fé, eles têm de ter sido justificados de antemão. Essa justificação objetiva e ativa se tornou conhecida no evangelho de Gênesis 3.15 em diante e na ressurreição de Cristo (Rm 4.25), mas realmente já havia acontecido no decreto de eleição, quando os eleitos foram dados a Cristo e Cristo foi dado a eles, quando seu pecado foi imputado a Cristo e ajustiça dc Cristo foi imputada a eles. Embora alguns comecem a falar em termos dessa interpretação de justificação *eterna,* isso teve pouca ou nenhuma influência na discussão da ordem de salvação. O temor do antinomianismo que, com base em uma justificação eterna, se opôs à satisfação de Cristo, mudou a natureza da fé e rejeitou o uso normativo da lei, impediu a teologia reformada de substituir a doutrina da justificação pela dos decretos. Embora as pessoas reconhecessem o elemento de verdade presente nisso, a doutrina da justificação, desde a eternidade, não foi aceita. Até mesmo Maccovius, expressamente, a rejeitou e se opôs a ela. Ele não aceita que ajustificação, em um sentido ativo, tenha ocorrido para todos os

[245] G. Voctius. *Select. disp.,* 11,415,460.

[246] Catccismo dc Hcidclbcrg, Dia do Senhor 23; Z. Ursino, *Commentary on lhe Heidelberg Catechism,* q. 59-61; T. Bcza, *Tractationum theologicarum,* I, 327; A. Polanus, *Syn. theol.* 468.

eleitos naquilo que é chamado de "promessa maternal", Gênesis 3.15, e encontra prova para isso na expressão "antes dos tempos eternos" (Tt 1.2), que não se refere à eternidade, mas às eras de muito tempo atrás. Ele, portanto, discute os benefícios na seguinte ordem: justificação ativa, regeneração, fé, justificação passiva, boas obras, mas continua a distinguir a justificação de seu decreto na eternidade.[247] Acrescente a isso que as condições que gradualmente começaram a prevalecer na igreja tornaram cada vez mais difícil a manutenção do esquema reformado da ordem de salvação. Em uma vida eclesiástica comparativamente sadia, é possível admitir que, via de regra, os filhos da aliança nascerão de novo em sua juventude e virão à fé e à conversão "em estágios e dignamente". No entanto, quando o mundo penetra na igreja e muitas pessoas crescem e vivem durante anos sem mostrar qualquer fruto digno de fé e arrependimento, então as pessoas sinceras se sentem chamadas a advertir contra a confiança na regeneração infantil e na fé histórica na doutrina cristã e a insistir na verdadeira conversão, na conversão do coração, em um conhecimento experimental das verdades da salvação. Contra uma ortodoxia morta, o Pietismo c o Metodismo, com seus conventículos e reavivamentos, sempre têm direito e razão de existir.

### A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E A QUESTÃO DA VERDADE

[431] Os reavivamentos, como foi observado acima,[248] provocaram o surgimento da nova ciência que é chamada psicologia da religião e que de vez em quando procLira substituir toda a filosofia da religião e dogmática. Ora, admitimos que, provavelmente, não haverá divergência sobre a possibilidade e a legitimidade de se examinar os fenômenos religiosos por uma perspectiva psicológica, contanto que isso seja feito com a devida sensibilidade e respeito.

Embora o ser *(esse)* e a percepção *(percipi)* não sejam, de modo nenhum, de mesma extensão, o mundo existe para nós, humanos, somente em nossa consciência e por meio dela. O conteúdo dessa consciência pode, portanto, ser examinado e estudado objetivamente, em si mesmo e por causa de si mesmo, mas também subjetivamente, por um ângulo psicológico. Esse estudo psicológico, de uma forma marcante, suplementa o primeinrê lança uma luz surpreendente sobre os fenômenos que examina, por assim dizer, começando por baixo. Isso acontece na arte, na ciência, na filosofia, no estudo da sociedade e, como agora se tornou evidente, também no estudo da religião. Os elementos distintivos na vida religiosa de uma criança, de um rapaz ou de uma moça, do adulto e do idoso; os elos entre o desenvolvimento religioso e o desenvolvimento físico, psicológico e moral; a relação entre o despertamento religioso e a puberdade; o esclarecimento da conversão por meio das transformações que ocorrem na consciência; a operação de formas subliminares no processo religioso - tudo isso e muito mais amplia a visão, aprofunda a compreensão da vida religiosa e

[247] Maccovius, *Loci comm.,* 676. *Cf.* o que será dito adiante sobre justificação.

[248] Veja acima, 556 (após a formatação, insira aqui a paginação correta) (#426).

produz valiosos resultados para o teólogo, o pastor, o pregador, o missionário, o mestre e o educador.

Mas a psicologia da religião ainda é uma ciência jovem e, portanto, por vezes, inclinada a apanhar frutas antes de estarem maduras. O panorama pode se estender muito, mas ainda está sempre limitado a umas poucas dúzias ou centenas dc pessoas, e o que essas pessoas dizem, em oposição, aos milhões que permanecem fora do panorama e ã investigação que frustra totalmente a conclusão de que a conversão ou despertamento é um processo natural c necessário dos anos da puberdade? Além disso, pode-se selecionar as pessoas que são estudadas com muito mais cuidado e pode-se formular as questões que lhes são apresentadas de forma muito mais habilidosa. As respostas dadas - como todas as autobiografias, diários, confissões, relatos de conversão e descrições dc estados pessoais e experiências da alma - só podem ser usadas e processadas com o propósito planejado com extremo cuidado. A insinceridade intencional não precisa ser um fator, mas, nessa área, há uma falta tão séria de autoconhecimento, tanto perigo de autoengano, um abismo tão grande entre o ser e a consciência que, com frequência, pode-se obter muito pouco nesses relatos. E quando essas experiências religiosas, que geralmente atribuem significados muito diferentes à mesma palavra, são estatisticamente analisadas, reduzidas a uma só fórmula, classificadas e generalizadas em leis, as dificuldades se tornam tão gigantescas que as pessoas evitam extrair conclusões gerais. Na história das religiões, assim como na sociologia e na história em geral, a busca por leis fixas, até agora, não teve sucesso. Existe um temor bem fundamentado, portanto, de que a psicologia da religião não veja seus labores produzirem fruto com a rapidez que alguns imaginam.

Por exeinplo, *há,* provavelmente, uma relação entre religião e amor, entre despertamento religioso e puberdade, mas a natureza dessa relação permanece obscura. O mesmo é verdade sobre a relação entre a alma e o corpo. Também é totalmente certo que muitos despertamentos religiosos ocorrem nos anos da puberdade, mas o número de despertamentos que ocorrem antes e depois deste período também não é insignificante. A regra é caracterizada por numerosas exceções. Além disso, enquanto conversões repentinas ocorrem, frequentemente, em círculos metodistas - embora certamente não universalmente - algumas grandes igrejas cristãs nunca as promoveram e têm uma compreensão diferente da forma como ocorrem. Finalmente, dificilmente se pode negar que muitas pessoas, quando perguntadas sobre a religião de sua juventude, tendem a falar mais sobre perda do que sobre ganho. E, independente dessas pessoas comuns, Starbruck e Hall também reconhecem que, no período da adolescência, não somente personalidades eticorreligiosas, mas também criminosos, viciados em sexo e ébrios são formados. Se, diante de todos esses fatos, ainda se afirma que a conversão é um elemento desenvolvente necessário no período da puberdade, isso só pode ser feito separando-se a conversão de todo o seu conteúdo e igüalando-a a toda transformação da consciência. Por exemplo, há um tipo de

conversão sem qualquer conceito de Deus, como James diz em algum lugar, mas também uma conversão da virtude para o pecado e do pecado para a virtude. Separadas de seu conteúdo e interpretadas de forma puramente psicológica e como uma transformação da consciência, as duas são exatamente a mesma coisa. A psicologia da religião pode chegar ao ponto de nos ensinar o que a conversão geralmente significa na prática da vida, sob quais circunstâncias ela geralmente acontece, o que às vezes se passa por conversão; e, pelo estudo das pessoas e dos testemunhos, ainda pode expandir significativamente nosso conhecimento nessa área, mas, possivelmente, por si mesma não pode nos dizer qual a diferença entre uma verdadeira conversão e uma falsa conversão, entre a angústia do mundo e a angústia do justo; por que a conversão acontece na vida de uma pessoa e não acontece na vida de outra que talvez viva em circunstâncias muito mais favoráveis, como, por exemplo, um membro de uma família piedosa; por que ela ocorre na vida de uma pessoa neste período e, na de outra, em um período anterior ou posterior. A razão para isso é que ela não tem critério próprio e, por si mesma, não sabe o que a conversão é - e o que tem de ser. Somente Deus, em sua revelação, nos diz o que ela é, nada mais nos diz isso. Muito arrogante, portanto, é a afirmação de alguns psicólogos da religião de que apenas fatores psicológicos estão em atividade na conversão e de que não há lugar para um fator sobrenatural. A psicologia da religião não pode e não deve fazer qualquer pronunciamento sobre esse assunto e nem aqui nem em qualquer outro lugar ela penetra no fundamento mais básico e final dos fenômenos. O ponto onde o finito toca o infinito e se apoia nele é indemonstrAvel e o que acontece nas profundezas da alma humana, atrás da consciência e da vontade da pessoa, é um mistério até mesmo para a pessoa em questão, e ainda mais para aqueles que estão de fora e têm de confiar nos fenômenos. A própria psicologia da religião demonstra isso quando associa conversões aparentemente repentinas com impressões e experiências que aconteceram muito antes e, assim, confirma a distinção feita nas igrejas cristãs entre regeneração e conversão.

Contudo, se a psicologia da religião mantém seu dogma preconcebido e tenta explicar todos os fenômenos religiosos cm termos exclusivamente psicológicos, ela chegará ao ponto em que, em vez disso, destruirá seu objeto de estudo por privá-lo de seu verdadeiro caráter. Suponha, por exemplo, que ela examine o fenômeno religioso da oração. Ela, então, imediatamente descobrirá que a oração, consistentemente e em toda parte, implica na crença de que Deus existe como um Deus pessoal que ouve e responde a oração. Ora, se a psicologia da religião não desejar interromper essa observação e quiser, como pensa que pode, explicá-la em termos psicológicos, então nesse exato momento ela é culpada de negar a natureza da oração. Assim como o idealismo, que está fundamentado no conhecimento teórico, removendo da observação a crença implícita na realidade do mundo externo, mina o conhecimento humano, assim também a psicologia da religião, que nega à metafísica o direito de existir, dissolve o fenômeno religioso em ilusões.

Além disso, daí se torna evidente que, pelo caminho que escolheu, a psicologia da religião nunca pode demonstrar a validade, a verdade c o valor da religião. Portanto, assim como na religião, na lei, na moralidade, ha estética e assim por diante não podemos considerar nada como verdadeiro, bom e bonito, mas reconhecemos a existência de fenômenos anormais patológicos, como James e outros, de fato, fazem, para fazermos nossos julgamentos, ou introduzimos uma norma vinda de outra área ou tentamos derivar essa norma a partir do próprio fenômeno religioso. Esta segunda opinião é a escolhida pelo pragmatismo, uma escola filosófica que também conta com James como um de seus adeptos. Não as "raízes", mas os "frutos" são o padrão da verdade e da validade dos fenômenos religiosos. A religião, diz James, pertence às "afeições estênicas", é uma força vital, uma das "funções biológicas mais importantes da humanidade". O que importa, na religião, não é tanto o que Deus é, mas como ele é usado por nós. "Não Deus, mas a vida, mais vida [...] é o fim da religião. Deus não é conhecido, é usado" [James]. Existindo e exercendo essa força vital, a religião prova sua verdade e validade.

Esse é um ponto de vista notável, pois James, aqui, assume uma posição diretamente oposta à de Kant, com quem, de outra forma, se harmoniza. Kant tentou libertar a virtude completamente do eudemonismo. Entretanto, aqui, a religião e a virtude são recomendadas a nós precisamente porque alimentam o bem-estar geral: por causa de sua idéia de utilidade social. Não obstante, até mesmo com essa norma utilitarista James falha-em superar a dificuldade, pois se a "força da vida" é o único critério para determinar a verdade e a validade da religião, permanece a questão - que nunca pode ser respondida pela pesquisa histórica - de se o Islamismo e o Budismo não estariam em uma posição mais forte do que o Cristianismo, e se a superstição, que sobrevive em todas as religiões entre um grande segmento de fiéis, não é a primeira contra a religião purificada. Mas, independentemente dessa questão, também na avaliação dessa "força dc vida" e da "promoção do bem-estar geral" não se pode abrir mão de um critério firme, pois o que importa, a esse respeito, não é meramente vigor, poder, força bruta, mas conteúdo. Sc "valor" é prova de "verdade", é preciso, antes de tudo, que haja entendimento sobre o que é "valor". O pragmatismo, para ser consistente, teria dc dizer, agora, que esse "valor" só pode ser sustentado por seu "valor", e, assim, *ad injinitum.* Como isso é impossível, o pragmatismo acaba em um beco sem saída, a menos que volte e discuta a verdade e a validade da religião por um caminho diferente de "valor".

O próprio James percebeu isso quando, no fim de sua obra, apresentou a questão de se e em que medida a psicologia da religião prova a existência de uma realidade objetiva correspondente e, por meio disso, prova também a verdade e a validade da religião. Ele responde dizendo que o misticismo, com seu apelo à revelação imediata, e a teologia e a metafísica, com sua especulação, são inúteis para prová-la. No entanto, os seres humanos não possuem apenas intelecto, eles também têm um coração, sentimentos, vontade. Por meio do intelecto,

alcançamos apenas os fenômenos, "os símbolos da realidade", mas, por meio do coração, entramos em contato com a verdadeira realidade objetiva, o mundo numenal, "com realidades no mais completo sentido do termo". O coração, portanto, deve ser recolocado em um lugar de honra. Ainda mais vigorosamente do que o intelecto nas ciências, esse lado emocional e volitivo da humanidade se afirma na prática da vida. Ele nos dá uma visão do mundo e da vida diferente da que a ciência pode nos fornecer. Todas as avaliações, especialmente as avaliações religiosas e éticas, dependem da vontade pessoal e estão arraigadas no coração. "O coração tem razões que a própria razão desconhece".

Na verdade, ao dizer isso, James está voltando ao misticismo que inicialmente rejeitou. Sobre o fundamento de uma ciência positivista, ele tenta edificar o edifício de uma visão de mundo idealista. Para isso ele separa o ser humano em uma entidade de intelecto e uma de vontade, e separa o mundo cm um mundo fenomenal e um mundo numenal, e, depois, diz que os dois estão relacionados entre si como símbolo c realidade, como o *menu* c o jantar. Com respeito ao inconsciente, James, assim como Myers, em seu *Human Personality,* e muitos membros da Society of Psychical Research, adotou a teoria mística, apesar do fato de que ela sofreu resistência, sobre fundamentos muito fortes, por parte dc Pierce, Jastrow, Hall c outros. Reconhecidamente, James não vai tão longe a ponto de dizer que aceita a habitação e a atividade interior de todos os tipos de agentes sobrenaturais no inconsciente, no coração ou nos sentimentos, mas diz que a realidade se revela e é sentida ali, que idéias e forças ocultas estão cm atividade ali, que a graça de Deus abre seu caminho por meio da "porta subliminar". Não sem razão, portanto, ele se diz um "sobrenaturalista", mesmo que seja em um sentido muito modificado.

Entretanto, o conhecimento que James obtém do suprassensual por esse caminho, o caminho de Schleiermacher e Schopenhauer, é mínimo. Ele se resume no fato de que a verdade da religião é demonstrada por meio do estudo psicológico somente na medida em que há provas de que "algo mais" do que a ciência, que investiga os fenômenos, se faz conhecido a nós. Objetivamente, esse "algo mais" é a essência de todas as religiões, assim como o sentimento correspondente nos seres humanos constitui o núcleo da religião subjetiva. É claro que ninguém está satisfeito com esse "algo mais" na religião. Cada um o veste diferentemente e o interpreta ao seu próprio modo. Essas descrições e explicações formam o conteúdo das "supererenças", que, embora sejam "absolutamente indispensáveis", ainda não podem reivindicar validade objetiva. Cada um, portanto, tem e deve ter sua própria religião, seu próprio Deus. "Todos os ideais são questões de relação". É até uma questão se a experiência religiosa, de fato, prova ou requer a unidade de Deus, pois ela não precisa de um poder absoluto nem de um ser que possua atributos metafísicos absolutos, como independência, simplicidade, personalidade e assim por diante. Todos esses atributos são títulos vazios, pedras cm lugar de pão. Eles oferecem "um monstro metafísico para nossa adoração". A religião precisa apenas dc um poder

mais elevado. Talvez exista uma verdade importante inerente ao politeísmo. A diversidade infinita do mundo é expressa com mais propriedade em uma visão de mundo politeísta.

Com os resultados dessa pesquisa, o próprio James oferece prova de que a psicologia da religião, embora possa fazer importantes contribuições para uma melhor compreensão da vida religiosa, nunca pode, não mais do que a história das religiões, substituir ou compensar a dogmática, a filosofia e a metafísica. Ela, reconhecidamente, nos ensina, pelo menos em alguma medida, o que a religião é, como está arraigada na natureza humana como um todo e como se associa a ela, mas não diz nada sobre seu conteúdo, sua verdade e sua validade. É uma boa coisa, portanto, entender que, no fim, James novamente se moveu para o território metafísico e se refugiou na obscuridade mística dos fenômenos religiosos. Temos de escolher: ou os fenômenos religiosos são meramente psicológicos e, portanto, uma ilusão (Feuerbach), ou estão fundamentados em uma realidade que está por trás deles. Até mesmo teólogos e filósofos modernos (Biedermann, Pfleiderer, Hartmann, Drews e outros) ainda admitem a existência de uma base ontológica. O infinito habita na humanidade, agindo nela e por meio dela. Contudo, como não há verdadeira revelação de Deus em palavra e ato, estritamente falando, nada sabemos sobre ele, apenas o sentimos em nosso coração e interpretamos o que sentimos em nossos conceitos religiosos, que têm apenas um valor simbólico. Admito que a ideia de revelação é um produto necessário da religião, mas não há revelação que factualmente seja a base da religião. Portanto, também sobre essa posição, todos os fenômenos religiosos (ideias, sensações) têm apenas um valor psicológico, e a realidade da religião só é vista em uma vaga e indefinida "essência" da religião. A religião, com todas as suas ideias, sensações e ações, só pode ser mantida como realidade quando se baseia em revelação e, nesse caso, essa revelação, imediatamente, fornece o critério pelo qual os fenômenos religiosos (conversão, fé, oração e assim por diante) podem ser avaliados.[249]

### SOMENTE A REVELAÇÃO PRODUZ REALIDADE E VERDADE

[432] Em distinção à psicologia da religião, uma ciência que só pode dar um relato inadequado da piedade subjetiva, a tarefa da dogmática é demonstrar

[249] Esta sessão, um pouco modificada e suplementada, foi adaptada a partir da minha palestra sobre psicologia da religião mencionada na nota 207. acima. Para melhor avaliação dessa ciênciajovem, *cf* a obra de J. Gellkerken, *De empirische Godsdiemspsychologie,* 273; e, também, entre outros, J. Bessner, "Die Theologie vom Standpunkte der funktionellen Psychologie", *Stimmen cais Maria-Laach* (1906): 154-64; *Linwurzky, "Die Religionspsychologie ein neuer Zweig der empirischen Psychologie", *Stimmen aus Maria-Laach* (1910): 505-19; C. Gutberlet, *Der Kampf um die Seele,* 387ss.; W. Wundt, *Volkerpsycho/ogie,* 2 vols. (Leipzig: Engelmann, 1900-1909), 11/3, 372ss.; O. Scheel, "Die moderne Religionspsychologie", *Zeitschriftfur Theologie undKirche* 18 (1908): 1-38; E. Mayer, "Ueber Religionspsychologie", *Zeitschriftfur Theologie und Kirche* 18(1908): 293-324; W. Schimidl, *Die verschiedenen Typen religioser Erfahrung und die Psychologie* (Gutersloh: Bertelsmann, 1908); G. Daxer, "Ueber die religioso Erfahrung und die Erfahrungstheologie", *Tlieologische Siudiem undKriiiken* (1910): 138-48; F. Niebergall, "Die Bédeuturig der Religionspsychologie fur die Práxis in Kirche und Schule", *Zeitschriftfur Theologie undKirche* 19(1909): 411-74.

que a ordem de salvação está de acordo com a palavra c 0 pensamento de Deus. O conhecimento da vida cristã, em sua origem e desenvolvimento, pode, sem dúvida, ser útil no ensino do teólogo dogmático para entender melhor o significado da Sagrada Escritura, assim como, em geral, é necessário que ele seja uma pessoa espiritual, capaz de discernir as coisas do Espírito (ICo 2.15). Mas isso não significa desincumbir os teólogos dogmáticos - em vez de equipá-los para - da tarefa não de reproduzir suas próprias idéias nem de escrever a história da conversão do pecador, mas de exibir os tesouros da salvação que Deus fez com que Cristo adquirisse para sua igreja e distribuísse a ela por meio do Espírito Santo. Ora, a Escritura é muito efusiva em resumir e descrever esses benefícios. Ela, frequentemente, menciona os mesmos benefícios sob outros nomes ou os representa sob outras imagens. Èm Mateus 4.17, Jesus entra em cena com a mensagem: "Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus", mas, em Marcos 1.15, ele diz: "O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho" e, em João 3.3, 5, ele fala somente dc ser nascido de novo como o caminho para o reino de Deus.

Em outro lugar somos informados de que somente uma porta estreita e um caminho apertado conduzem à vida (Mt 7.13-14) ou que devemos odiar e deixar tudo para trás para sermos seus discípulos (Mt 10.37ss.). Aquilo que, no Antigo Testamento, é chamado de "circuncisão do coração", concorda, em substância, com aquilo que, no Novo Testamento, é chamado de "regeneração" e essa palavra, que, em João, é encontrada repetidamente nos lábios de Jesus, é mencionada somente uma vez em Paulo (Tt 3.5). Portanto, a idéia aqui não é, mais do que em outro lugar da dogmática, simplesmente colocar lado a lado os conceitos que ocorrem na Escritura ou pensar que as palavras que a dogmática emprega têm precisamente o mesmo conteúdo que têm na Sagrada Escritura. "Regeneração", "fé", "conversão", "renovação" e assim por diante, afinal, aqui, frequentemente, não denotam componentes consecutivos do caminho da salvação, mas resumem em uma só palavra toda a transformação que acontece nos seres humanos. "Suas expressões são, por assim dizer, conceitos coletivos que não denotam estágios, níveis, graus ou fases dc desenvolvimento, mas o próprio fato completo".[250]

Por essa razão, foram feitas repetidas tentativas de simplificação da ordem de salvação. O Pietismo começou com isso quando colocou o "esforço penitencial" *(BusskampJ)* e a "ruptura das linhas inimigas" no centro, e o Metodismo o seguiu quando começou a falar exclusivamente em conversão e santificação. Schleiermacher colocou o novo nascimento em primeiro plano, dividindo-o em conversão e santificação, e Rítschl enfatizou a justificação e a reconciliação. Na medida em que o pecado é colocado mais na cabeça ou mais no coração (a vontade), ou é experimentado mais como culpa do que como corrupção (poder), a ênfase cai na justificação (reconciliação, perdão de pecados, "filiação") ou na regeneração (conversão, redenção). A parcialidade dessas duas tendências,

[250] W. Schmidt. *Chrisíliche Dogmatik*, 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1895-98), 11,432.

portanto, novamente levou outros a combinarem esses benefícios e discutir - na ordem de salvação - a justificação e a regeneração. Logo que as pessoas quiseram evitar a parcialidade, porém, a simplificação pela qual se empenham começou a consistir mais em nome do que em substância, pois, de fato, elas incluíram em um pequeno número de categorias os mesmos assuntos que, na antiga dogmática, eram divididos em vários capítulos. A simplificação também era, frequentemente, alcançada pelo mero dispositivo de transferir vários tópicos, tais como regeneração e conversão, para o campo da ética[251], ou discutir justificação, regeneração, reconciliação e eleição como parte da doutrina da obra de Cristo, de forma que somente a fé era deixada para a soteriologia.[252] Em oposição a todas essas tentativas de simplificação real ou aparente, está o chamado do dogmático para proclamar todo o conselho de Deus e revelar todos os benefícios que estão incluídos na esplêndida obra de salvação. Assim como a doutrina da Trindade e da pessoa de Cristo, os dogmáticos, de fato, serão obrigados, às vezes, a usar palavras que não ocorrem na Escritura para atribuir a elas um significado mais amplo ou mais estrito do que o que possuem em algumas partes dela. No entanto, seu dever não é repetir a escritura literalmente, palavra por palavra, mas descobrir as ideias que estão escondidas nas palavras da Escritura e explicar as relações entre elas. As várias palavras e imagens que os autores dos livros do Antigo e do Novo Testamentos empregam contribuem para a revelação do tema principal a partir de uma variedade de perspectivas e em toda a sua riqueza e plenitude.

Mantendo isso em mente, deve-se, em primeiro lugar, observar que todos os benefícios que Cristo adquiriu e distribui à sua igreja são benefícios da aliança da graça. Essa aliança, embora tenha sido inicialmente revelada no evangelho no tempo, tem seu fundamento na eternidade: ela está baseada no beneplácito de Deus, no conselho de Deus. Cristo foi designado, desde a eternidade, para ser o mediador dessa aliança e pôde, portanto, vicariamente, fazer a expiação, no tempo, pelos que lhe pertencem. Portanto, já na eternidade, aconteceu uma imputação de Cristo aos seus e da igreja a Cristo. Entre eles ocorreu uma mudança e foi formada uma união mística que serve de base para sua realização na história, aliás, as produz e dirige. Na controvérsia com o neonomianismo, alguns teólogos reformados, portanto, começaram a falar em uma "justificação eterna" ou em uma "justificação desde a eternidade". O conceito que esses teólogos queriam expressar por meio desses termos é reconhecido por todos eles, pois Cristo, de fato, desde a eternidade, ofereceu-se como fiador de seu povo, tomou sobre si a culpa deles e imputou sua justiça sobre eles no conselho de paz. Entretanto, o nome que escolheram para isso sempre provocou críticas, pois eles não apenas deram à justificação um significado muito diferente do que ela possuía desde tempos antigos, mas também perderam de vista a diferença entre o decreto e sua execução, entre ato "imanente" e "objetivizante".

[251] Th. Haring, *Christian Faith,* II. 677ss.

[252] J. Kaftan, *Dogmatik,* §48-60, 68, 69.

Além disso, até mesmo quando é examinada no decreto, a satisfação dc Cristo pelos seus é, sem dúvida, logicamente anterior ao perdão de seus pecados e ã imputação do direito à vida eterna. Afinal, aqueles que invertessem essa ordem, na verdade, tornariam supérflua a satisfação de Cristo e pegariam o caminho do antinomianismo. Os reformados sempre estiveram atentos contra esse erro tanto quanto contra o erro do nomismo. Até mesmo entre os teólogos reformados que aceitavam um tipo de justificação eterna nunca houve a alegação de que a troca entre Cristo e sua igreja no pacto da redenção já constituía plena justificação. Entretanto, eles a consideravam seu primeiro Componente c afirmavam expressamente que essa justificação tinha de ser repetida, continuada e completada na ressurreição dc Cristo, no evangelho, na vocação, no testemunho do Espírito Santo pela sua obra e por meio dela e, finalmente, no juízo final. Consequentemente, nenhum deles discutiu nem completou a doutrina da justificação no *locus* do conselho de Deus ou da aliança da redenção, mas todos a inseriram na ordem de salvação, às vezes como justificação ativa, antes da fé, e como justificação passiva, depois da fé, ou também completamente depois da fé. É da maior importância, porém, persistir na idéia reformada de que todos os benefícios da aliança da graça são firmemente estabelecidos na eternidade. É do amor eletivo de Deus, mais especificamente, é do beneplácito do Pai que todos esses benefícios fluem para a igreja.

Em segundo lugar, na posição cristã, não pode haver dúvida de que todos os benefícios da graça foram completa e exclusivamente adquiridos por Cristo. Portanto, estão incluídos em sua pessoa e estão preparados para sua igreja nele. Nada precisa ser acrescentado a eles por parte da humanidade, pois tudo está concluído. E como todos esses benefícios são benefícios da aliança, foram adquiridos na forma da aliança e são distribuídos da mesma forma pactuai, não há participação nesses benefícios a não ser por meio da comunhão com a pessoa de Cristo, que os adquiriu e os aplica como o mediador da aliança. A aliança da graça, a união mística, a imputação de Cristo à sua igreja e da igreja a Cristo, tudo isso está arraigado na eternidade e é, antes de tudo, objetivamente realizado no tempo na pessoa de Cristo, que foi crucificado, sepultado, ressuscitado e glorificado para a sua igreja e com ela. A concessão de Cristo à igreja, portanto, também nesse sentido, precede a aceitação de Cristo pela fé por parte da igreja. De que outra forma poderíamos receber o Espírito Santo, a graça da regeneração e o dom da fé, depois que tudo isso foi adquirido por Cristo e sua possessão? Portanto, não é o caso de que primeiro nos arrependemos ou nascemos de novo por meio do Espírito Santo e recebemos a fé sem Cristo, para, então, irmos com tudo isso a Cristo, aceitarmos sua justiça e, assim, sermos justificados por ele. Mas, assim como todos os benefícios da graça vêm a nós a partir do beneplácito do Pai, assim também eles, agora, procedem da plenitude de Cristo. Apesar disso, assim como, anteriormente, fizemos uma distinção entre o decreto e seu cumprimento, assim também, aqui, devemos distinguir entre a aquisição e a aplicação da salvação. Kaftan está reconhecidamente correto quando observa

que as doutrinas da salvação objetiva e subjetiva não podem ser separadas. Mas, independente do fato de que distinção é muito diferente de separação, esse comentário de Kaftan surge a partir de uma interpretação peculiar dos benefícios da graça. Ajustificação (aqui igualada à expiação) e a regeneração (igualada à redenção) são interpretadas por ele não como momentos da vida espiritual de um cristão, mas como "o ato salvador de Deus em Cristo, que produz todo o Cristianismo". A doutrina da obra salvadora de Cristo deve, antes de tudo, ser desenvolvida como a doutrina de regeneração, justificação e eleição. O que é dado na pessoa de Cristo, especificamente em sua morte e ressurreição, não é meramente uma pressuposição de salvação, mas *è o próprio* ato salvador de regeneração e justificação. Essa salvação em Cristo é, agora, efetuada onde quer que a Palavra de Deus produza e encontre fé. Por meio dessa fé somos, de acordo com a vontade de Deus, justificados e salvos diante dele.[253] Consequentemente, todos os benefícios da salvação são discutidos sob a rubrica da obra de Cristo e somente a fé é deixada para a ordem de salvação. Kaftan, portanto, iguala redenção ou regeneração com ressurreição[254] ejustificação ou expiação com a entrega de Cristo à morte.[235] Nenhum dos dois é realmente adquirido por Cristo, portanto, mas é revelado em sua morte e ressurreição[256] e agora, na palavra, se torna nossa possessão pela fé. Ora, embora seja perfeitamente correto estabelecer uma relação muito íntima entre a obra de Cristo e os benefícios da salvação e não separá-los nem por um momento ou em nenhum ponto, há, definitivamente, uma distinção entre aquilo que Cristo fez por nós com Deus e o que ele agora faz por nós com Deus, entre a obra que ele fez no estado de humilhação e a obra que ele faz no estado de exaltação, entre a aquisição e a aplicação da salvação.

Em terceiro lugar, é somente desse modo que se pode fazerjustiça à obra do Espírito Santo na salvação dos seres humanos. É notável e, ao mesmo tempo, compreensível que, na obra de Kaftan, a pessoa e a obra do Espírito Santo tenha quase completamente saído da ordem de salvação. Só se afirma que o Espírito de Deus ou de Cristo, por meio de sua presença vital na história da palavra, nos atinge internamente.[257] O Espírito de Cristo é tratado, ainda, com menos propriedade em Hcrrmann e com todos os que, com Ritschl, são avessos ao misticismo na religião. Segundo Herrmann, é a imagem de Jesus que deve afetar diretamente as pessoas internamente para despertar, nelas, a fé. Outros tendem a focalizar mais as "mediações" históricas na educação, pregação, igreja, sacramentos c assim por diante, e consideram a fé mais como fruto da atividade do Espírito Santo na igreja do que como o efeito que procede da imagem do Jesus histórico na Escritura.[258] A esse respeito, também encontramos a questão de

[255] J. Kaftan, *Dogmatik* (1897), p. 499.
[2>4] *Ibid,* §55.
[2] "*Ibid,,* §56.
[256] *Ibid.,,* pp. 532, 536, *etc.*
[2] "*Ibid,,* pp. 592, 601, 624, 625.
"*Cf* H. Bavinck, *ReformedDogmatics.* I, 545 (#143).

se o Espírito Santo age apenas histórica e mediatamente por meio da Palavra, do sacramento e assim por diante ou também imediata e diretamente no coração humano.[259] Relacionada a tudo isso, finalmente, está a questão fundamental de se o Espírito Santo é uma força, uma orientação mental, um princípio da nova vida que procede de Deus, foi manifesto na pessoa de Jesus e presentemente continua em vigor na igreja e, portanto, se é idêntico ao espírito comunitário da igreja (Schleiermacher), ao amor (Lombardo), à nova e santa vida presente nos crentes[260] ou é, com o Pai e o Filho, o único Deus verdadeiro, que deve ser adorado por toda a eternidade. Se este é o caso, como a igreja cristã, com base na Escritura, confessa contra todos os pneumatoquianos, ainda encaramos a questão de se o Espírito Santo sempre age no coração humano direta e imediatamente sem a Palavra (anabatistas), ou somente pela Palavra (luteranos) ou exclusivamente pelo sacramento (Roma) ou, via de regra, em conexão com a Palavra. Dependendo da resposta dada a todas essas questões e pontos de diferença, a ordem de salvação adquire outro caráter, que se manifesta mais ou menos em todos os assuntos (vocação, regeneração e assim por diante).

A teologia reformada se delineia como segue. Juntamente com toda a igreja cristã, ela aceitou a consubstancialidade do Espírito Santo com o Pai e o Filho e sua distinção pessoal do Pai e do Filho. Entretanto, dessa posição, e em harmonia com os dados da Escritura, ela deduziu que o Espírito Santo é o Espírito de Cristo, que, por um lado, recebe todas as coisas de Cristo e livremente se liga à sua Palavra, mas que, por outro lado, desde o dia de Pentecostes, habita pessoalmente na igreja e em cada um de seus membros e os enche com toda a plenitude de Deus. Todos os benefícios da salvação que o Pai concedeu à igreja desde a eternidade e o filho adquiriu no tempo são, ao mesmo tempo, dons do Espírito Santo. Assim, Cristo, por meio do Espírito, e o próprio Pai, por meio de Cristo, incorporam todos os seus filhos em uma comunhão muito íntima consigo mesmos.

Em quarto lugar, como todos esses benefícios de Cristo não são um agregado acidental, mas estão organicamente interconectados, o Espírito Santo os distribuiu em uma certa ordem. Aqueles que crerem serão salvos. A regeneração é necessária para entrarmos no reino dos céus. Sem fé é impossível agradar a Deus. Sem santidade, ninguém verá a Deus. Aqueles que perseverarem até o fim serão salvos. Não se pode obter os benefícios seguintes sem que se tenha obtido os anteriores. A vocação, a pregação do evangelho, portanto, precede todos os outros benefícios, pois, via de regra, o Espírito Santo se liga à Palavra. Essa vocação, porém, não serve somente no início para convidar o não crente à fé e ao arrependimento, mas também para admoestar e advertir, alcançar e conduzir os crentes permanentemente. A proclamação da Palavra continua sem

[259] Th. Haring, *Christian Faith,* II, 592. 653.

[260] M. Rcischie diz, por exemplo: "Tudo cm todos, portanto, o Espírito Santo é a orientação vital c o poder que eleva os seres humanos pecaminosos ao nível da participação no ser santo c eterno dc Deus. Essa orientação e poder deriva do ser etemo dc Deus, foi manifesto na pessoa terrena de Jesus e, como resultado da atividade continuada do Senhor exaltado, são revelados no Cristianismo" (*Christliche Glaubenslehre,* 108).

cessar e, até o fim da vida, continua a insistir na mortificação do velho homem e no revestimento do novo. Ela, portanto, difere, dependendo das pessoas às quais é dirigida e das circunstâncias nas quais é dirigida a elas. Pedro falou de forma diferente aos seus ouvintes no dia de Pentecostes e Paulo falou aos atenienses de forma diferente de como falaram em suas cartas. Há uma distinção entre a pregação missionária e a pregação orientada para a igreja. Até mesmo a ministração da Palavra no meio da congregação salienta ora uma verdade, ora outra. Às vezes, o suporte de consolação tem de ser usado, outras vezes, a vara de castigo. Às vezes, se deve edificar, outras vezes, derrubar. O conforto das promessas da aliança da graça, às vezes, deve se alternar com séria exortação ao autoexame. Mas é sempre a mesma Palavra generosa que o Espírito emprega para fazer a igreja crescer na graça e no conhecimento de Cristo. O Espírito até mesmo emprega essa Palavra não somente em sua ministração pública na igreja, mas também na família, na escola, no discurso público, e na leitura, na criação de filhos e na educação. Essa vocação (externa e interna), com os atos correspondentes de fé e arrependimento (que surgem da regeneração em um sentido estrito) são, por assim dizer, os benefícios iniciais pelos quais se obtêm os benefícios seguintes.

Em quinto lugar, esses benefícios que se seguem podem ser divididos em três grupos. O pecado é culpa, corrupção e miséria: uma violação da aliança das obras, uma perda da imagem de Deus e submissão à dominação da corrupção. Cristo nos redimiu dos três: por meio de seu sofrimento, pelo cumprimento da lei e pela vitória sobre a morte. Assim, os benefícios de Cristo consistem no seguinte: (1) ele restaura nossa relação correta com Deus e com todas as criaturas (perdão de pecados, justificação, purificação da consciência, aceitação como filhos, paz com Deus, liberdade cristã e assim por diante); (2) ele nos renova segundo a imagem de Deus (regeneração no sentido amplo, renovação, recriação, santificação); (3) ele nos preserva para nossa herança celestial e, um dia, nos libertará de todo sofrimento e morte e nos concederá bem-aventurança eterna (preservação, perseverança e glorificação), O primeiro grupo de benefícios nos é dado pela iluminação do Espírito Santo, é aceito, por nossa parte, pela fé, muda e liberta nossa consciência. O segundo grupo de benefícios nos é concedido pela atividade regeneradora do Espírito Santo, que renova nosso ser e nos redime do poder do pecado. O terceiro grupo de benefícios nos é comunicado pela atividade preservadora, orientadora e seladora do Espírito Santo como a garantia de nossa redenção completa e nos liberta, corpo e alma, da dominação da miséria e da morte. O primeiro grupo de benefícios é o que novamente nos unge como profetas, o segundo, como sacerdotes, o terceiro, como reis. No primeiro, nossos olhos são especialmente dirigidos para o passado, para o Cristo histórico, para a cruz do Gólgota, onde nosso pecado foi expiado. No segundo, nosso olhar é dirigido para cirna, para o Senhor que vive no céu, onde está assentado à destra da majestade de Deus. No terceiro, olhamos para frente, para O futuro, um futuro no qual ele colocará todos os inimigos sob seus pés e

entregará o reino ao Pai. Esses benefícios, embora distintos, não são separados. Assim como a fé, a esperança e o amor, eles formam um cordão de três dobras que não pode se romper. É o próprio Cristo, o Senhor crucificado e glorificado, que, por meio de sua Palavra, dirige nossa fé ao seu sacrifício, por meio de seu Espírito, nos incorpora em sua comunhão e, por meio da Palavra e do Espírito, nos prepara e preserva para a bem-aventurança celestial.

Em sexto lugar, como sumário, devemos tratar quatro grupos de benefícios na ordem de salvação: vocação (com a regeneração em um sentido estrito, fé e arrependimento); justificação; santificação e glorificação. Embora o último geralmente seja discutido na conclusão da dogmática, na doutrina das últimas coisas, ele realmente pertence ao caminho de salvação (via *salutis)* e está inseparavelmente ligado aos precedentes. Os quatro grupos correspondem àquilo que Paulo diz sobre Cristo (ICo 1.30), "o qual se tornou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação e redenção". Em Romanos 8.30, o apóstolo relaciona três benefícios nos quais o pré-conhecimento de Deus é realizado, a saber, vocação, justificação e glorificação. Todos esses benefícios são temporais. Semelhantemente, o termo "glorificou" (èõóÇaoev) não se refere - pelo menos não exclusivamente e em primeiro lugar- à glorificação que aguarda os crentes depois da morte ou depois do dia dojuízo, mas, como fica evidente pelo aoristo, à glorificação que os crentes, por meio da renovação do Espírito Santo (Rm 8.2, 10; 2Co 3.18; Ef 3.16), já experimentam sobre a terra e que será plenamente revelada em sua ressurreição no último dia (ICo 15.53; Fp 3.21). Portanto, o termo èôó$^{A}$aoev inclui tanto a santificação quanto a glorificação.[261] Portanto, aqui, também, encontramos os quatro benefícios principais que Cristo adquiriu para os seus e comunica a eles. Correspondendo a esses benefícios também estão as atividades do Espírito Santo e as operações da graça. Na vocação, o Espírito Santo primariamente se engaja em seu papel de convencimento e de ensino e nos concede graça preparatória, preveniente e eficaz. Na justificação, o papel confortador do Espírito e sua graça iluminadora são proeminentes. Na santificação, o Espírito Santo cumpre seu papel santificador e nos renova dia a dia por meio de sua graça cooperativa. E, na glorificação, que já começa nesta vida (2Co 3.18), ele cumpre seu papel de selador e nos restaura totalmente por meio de sua graça conservadora e aperfeiçoadora à imagem de Cristo para que Cristo seja o primogênito entre muitos irmãos (Rm 8.29).

[261] P. Genrich, "Studicn zur paulinischcn Heilsordnung", *Theologische Studiem undKritiken* (1898): 377-431.

# BIBLIOGRAFIA'

Esta bibliografia inclui os itens que Bavinck relacionou no início das sessões 40-48 do volume 3 de *Gereformeerde Dogmatiek,* além de muitas obras adicionais, citadas nas notas de rodapé. Particularmente, com respeito às notas de rodapé, quando as citações de Bavinck são totalmente incompletas segundo os padrões modernos, com títulos geralmente abreviados demais, esta bibliografia fornece informação mais completa. Em alguns casos, a informação bibliográfica completa só estava disponível para uma edição diferente da que Bavinck citou. Quando as traduções inglesas das obras holandesas ou alemãs estão disponíveis, elas são citadas em lugar da original. Em uns poucos casos, em que Bavinck citou traduções holandesas de originais ingleses, a obra original é relacionada. Nos casos em que estão disponíveis múltiplas versões ou edições em inglês (*e.g., Instituías,* de Calvino), a edição mais recente, a mais frequentemente citada ou a mais acessível foi escolhida. Apesar dos melhores esforços para ir ao encalço de cada referência para confirmar ou completar a informação bibliográfica, algumas das anotações obscuras e abreviadas de Bavinck permanecem sem informação ou incompletas. Onde a informação não foi confirmada, permanece incompleta e/ou os títulos foram reconstruídos, a obra é marcada com um asterisco.

'A melhoria desta bibliografia sobre as próprias citações dc Bavinck na *Gereformeerde Dogmatiek* foi feita graças a uma valiosa ferramenta que não estava disponível para ele - a Internet - e à sua leitura atenta por numerosos alunos do Calvin Thcological Scminary, que trabalharam como auxiliares do organizador. Os alunos graduados Raymond Blackcter e Claudete Grinnell trabalharam na unidade sobre escatologia, no *GD IV,* que foi publicado separadamente com o titulo *The Last Things* (Baker, 1996). Colin Vander Plocg, Stevcn Baarda c Mareia Dc Haan-Van Drunen trabalharam na unidade sobre a criação, de *GD II,* que foi publicada como *In tlie Beginning* (Baker, 1999). Os alunos dc Ph.D Stevcn J. Grabill e Rcv. J. Mark Beach trabalharam no volume 1 c Courtncy Hoekstra tTabalhou cm tempo integral durante o verão dc 2002 para completar a bibliografia do presente volume. O Dr. Rogcr Nicole verificou, cuidadosamente, a bibliografia sobre cscatologia e criação e ajudou a reduzir os erros e os asteriscos. A ajuda dc todos é, agradecidamente, reconhecida aqui.

## ABREVIAÇÕES

*ANF* — *The Ante-Nicene Fathers.* Organizada por Alexander Roberts e James Donaídson, lOvols. Nova York: Christian Literature Co., 1885-96. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1950-51.

*DB* — *Dictionary of the Bible.* Organizado por James Hastings. 5 vols. Nova York: C. Scribner Sons, 1898-1904.

*DC* — *A Dictionary of Christ and the Gospels.* Organizado por James Hastings. 2 vols. Nova York: C. Scribner Sons, 1906-8.

*NPNF (1)* — *ASelect Libraiy ofNicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Organizada por Philip Schaff. la. série, 14 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1887-1900. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

*NPNF (2)* — *A Select Library ofNicene and* Posf-Nicene Fathers of the Christian Church. Organizada por Philip Schaff e Henry Wace. 2a série, 14 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1890-1900. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

*PG* — *Patrologiae cursus completus: Series graeca.* Organizada por J.-P. Migne. 161 vols. Paris: Migne, 1857-66.

*PL* — *Patrologiae cursus completes. Series latina.* Organizada por J.-P. Migne. 221 vols. Paris: Migne, 1844-65.

*PRE'* — *Realencyklopàdie für protestantische Theologie und Kirche.* Organizado por J. J. Herzog, la. ed., 22 vols. Hamburgo: R. Besser, 1854-68.

*PRE* — *Realencyklopàdie für protestantische Theologie und Kirche.* Organizado por J. J. Herzog e G. L. Plitt, 2ª. ed. rev., 18.vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1877-88.

*PRE³* — *Realencyklopàdie für protestantische Theologie und Kirche.* Organizado por Albert Hauck, 3a. ed. rev., 24 vols.Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913.

## LIVROS


Achelis, E. Christian. *Zur Symbolfrage: Zwei Abhandlungen.* Berlim: Reuther, 1892.

Ackermann, Aaron. *Judentum und Christentum.* Leipzig: Kaufmann, 1903.

Agostinho, Aurelius. *Against Faustus the Manichee. NPNF(V),* IV, 155-345.

. *Against Julian.* Traduzido por M. A. Schumacher. Volume 16de *Writings of Saint Augustine.* Fathers of the Church 35. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1984.

. *Against Secundinus the Manichee. PL,* VIII, 577-602.

. *Against Two Epistles of the Pelagians. NPNF(* 1), V, 374-435.

. *The City ofGõd. NPNF (1), II,* 1-511.

. *Confessions. NPNF (1),* I, 27-207.

. *The Consensus of Evangelists. NPNF* (1), VI, 65'236.

. *Eighty-three Different Questions.* Traduzido por D. L. Mosher. Fathers of the Church 70. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1982.

. *Enchiridion. NPNF (1),* III, 229-76.

. *Exposition on the Book of Psalms. NPNF (1),* VIII.

. *Incomplete Work against Julian. PL,* XLV, i 049-1608.

. *Letters ofSt. Augustine. NPNF (I),* 1,219-593.

. *The Literal Meaning of Genesis.* Traduzido e anotado por John Hammond Taylor. Vol. 41 *àeAncient Christian Writers.* Nova York: Newmann Press, 1982.

. *On Admonition and Grace. NPNF* (1),V, 468-92.

. *OnFree Will.NPNF (I),* V, 436-43.

. *On Genesis: A Refutation of the Manichees: Unfinished Literal*

*Commentary on Genesis.* Organizado por Boniface Ramsey, traduzido por Edmund Hill e John Rotelle. Hydc Park, NY: New City Press, 2002.

. *On Marriage and Concupiscence. NPNF* (1), V, 257-308.

. *On Nature and Grace. NPNF (*1), V, 115-51.

. *On Order.* Traduzido por R. P. Russell. In *Writings of Saint Augustine.* Nova York: CIMA, 1948.

. *On the Catholic and the Manichaean Ways ofLife. NPNF {!).* IV, 41-63.

. *On the Gift of Perseverance. NPNF* (1),V, 521-52.

. *On the Grace of Christ and Original Sin.* Traduzido por P. Holmes e organizado por Whitney Oates. Vol. 1de *Basic Writings of Saint Augustine.* Nova York: Random House, 1948.

. *On the Merits and Remission ofSins. NPNF (1),* V, J2-79.

. *On the Predestination of the Saints. NPNF (1),* V, 493-520.

. *On the Spirit and the Letter. NPNF* (1),V, 80-114.

. *On the Two Souls, Against the Manichees. NPNF( 1),* IV, 95-107.

. *On True Religion.* Traduzido por Louis O. Mink e John H. S. Burleigh. Chicago: Regnery, 1959.

. *Questionum in Heplaleuchum libri Vil.* In *Corpus scriptonim ecclesiasücorum Latinorum,* vol. XXVIII, parte 2, p. 1-506. Viena: F. Tcmpsky, 1895.

. *The Retractions.* Traduzido por Mary Inez Bogan. Fathers of the Church 60. Washington: Catholic University of America Press, 1968.

. *To Simplicianus, On Dijferent Questions. PL,* XL, 101-48.

. *The Trinity.* Traduzido por Stcphen McKenna. Fathers of the Church 45. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1963.

Alden, Henry Mills. *A Study ofDeath.* Nova York: Harper & Brothers, 1895.

Alexander, William Menzies. *Demonic Possession in the New Testament.* Edimburgo: T&T Clark, 1902.

Alting, Heinrich. *Scriptorum theologicorum Heidelbergensium.* 2 vols. Freistadii [Amsterdã?]: Typographorum Belgicae Foederatae, 1646 [contém: *Loci communes cum didactici, tum elerchtici. 2: Problema ta theologica, tam theorica, quam practicaj.*

. *Theologia elenctica nova.* Amsterdã: J. Janson, 1654.

. *Ideologia problemática nova.* Amsterdã: J. Jansson, 1662.

Alting, Jacob, *opera Omnia theologica.* 5 vols. Amsterdã: Borst, 1687.

Ambrósio. *Commentary of St. Ambrose on the Gospel oJLuke.* Traduzido por Ide M. Ni Riain. Dublin: Halcyon Press (em associação com Elo Publications), 2001.

Ames, William. *Conscience with the Power and Cases thereof divided into five bookes.* Londres: Rothwell Slater & Blacklock, 1643.

. *Guiliel Amesii Medulla theologica.* 12 vols. Amsterdã: Loannem Lanssonium, 1628.

Anderson, Robert. *Spirit Manifestaiions and the Gift oJTóngues.* Londres: Evangelical Alliance, 1900.

Anrich, Gustav. *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum.* Gõtingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1894.

Anselmo de Cantuária. *The Fali of the Devil* [De casu diaboli], In *Anselm of Canterbury,* organizado e traduzido por Jasper Hopkins e Herbert Richardson, vol. II, 127-77. 4 vols. Toronto eNova York: Edwin Mellen Press, 1975.

. *Why God Became Man, and The Virgin Conception, and Original Sin.* Traduzido por Joseph M. Colleran. Albany: Magi Books, 1969.

Antoine, Paul Gabriel, e Filippo de Carbognano. *Theologia moralis universo. 2* vols. Roma: Excudcbat Antonius Fulgonius, 1783.

Appel, Heinrich. *Die Selbstbezeichnurg Jesu, der Sohn des Menschen.* Stavenhagen: Beholtz, 1896.

Appclius, Johannes Conrad. *De hervormde leer van den gestelyken staat der*

*mensen.* Groningen: Wed. J. Spanhaw, 1769.

Aquino, veja Tomás de Aquino.

Aristóteles, *Categories, and De Interpretatione.* Traduzido por J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Armínio, Jacobus. *Opera Theologica.* Lugduni Batavorum [Leiden]: Godefridum Basson, 1629.

. *The Writings of James Arminius.* Traduzido por James Nichols e W. R. Begnall. 3 vols. Grand Rapids: Baker, 1952.

Arnal, André. *Personne dii Christ et le rationalisme allemand córítemporain.* Paris: Fisehbacher, 1904.

Arnoldi, Nicolaus. *Religio sociniana, seu, caiechesis racoviana maior.* Franeker: Jansson, 1654.

Atanásio, *Against Apollinaris. PG,* XXVI, 1093-1166.

. *Against theArians. NPNF (2),* IV, 303-447.

. *Against the Heathens.* Organizado e traduzido por Robert W. Thomson. Oxford: Clarendon Press, 1971.

. *On the Incarnation. NPNF (2),* IV, 31-67.

Aufhauser, Johann Baptist. *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa.* Munique: Lentner, 1910.

Baeck, Leo. *Das Wesen des Judentums.* Berlim: Nathansen & Lamm, 1905.

Bahr, Hans. *Zum Streit um Bibel und Babel: Die babylonischen Busspsalmen und das alte Testament.* Leipzig: Dcichert, 1903.

Bãhr, Karl Christian Wilhelm Felix. *Die Lehre der Kirche vom TodeJesu: In den ersten drei Jahrhunderten vollständig und mit besonderer Beriicksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung.* Sulzbach: Scidel, 1832.

. *Symbolik des mosaischen Cu/tus. 2* vols. Heidelberg: Mohr, 1837-39.

Baldensperger, Wilhelm. *Das Prolog des vierten Evangeliums.* Freiburg: Mohr, 1898.

. *Das Selbstbexvusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.* la. cd. Estrasburgo: J. H. E. Heitz, 1888.

. *Das Selbstbexvusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.* 3a. ed., 3 vols. Estrasburgo: Heitz & Mündel, 1903.

Baljon, Johannes Marinus Simon, *et. ai. Jezus Christus voor onzen tijd.* Baarn: Holiandia Drukkerij, 1908.

Baltzer, Otto. *Beitràge zur Geschichte des christologischen Dogmas im II. und 12 Jahrhundert.* Leipzig: Deichert, 1898.

Barclay, Robert. *Barclay 's Apology in Modem English.* Organizado por Dean Freiday. Alburtis, PA.: Hemlock Press, 1967.

. *Verantwoording van de ware Christ.* Godgel. Amsterdã, 1757.

Bardennhewer, Otto. *Patrologie:* la. ed, Freiburg i. B.: Herder, 1894.

Barge, Hermann. *Andreas Bodenstein von Karlstadt.* 2 vols. Leipzig: Friedrich Brandstcttcr, 1905.

Barrow, Isaac. *Sermons Selectedfrom the Works ofRev. Isaac Barrow.* Oxford: Clarendon Press, 1810.

Barth, F. *Die Anrufung Jesu in der christlichen Gemeinde.* Gütersloh: Bertelsmann, 1904.

Bartmann, Bernhard. *Christus ein Gegner des Marienkultus?* Freiburg i. B: Herder, 1909.

. *Das Himmelreich und sein KÕnig.* Paderborn: Ferdinand Schõningh, 1906.

Baumann, Julius. *Die Gemiitsart Jesu nach jetziger wissenschaftUcher, insbesondere jetsiger psychologischer Methode erkennbar gemacht.* Leipzig: Krõner, 1908.

Baur, Ferdinand Christian, *Die chrisliche Lehre von der Dreinnigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 3 vols. Tiibingen: Osiander, 1841-43.

. *Die christliche Lehre von der Versõhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der àltesten Zeit bis auf die neueste.* Tübingen: Osiander, 1838.

Bavinck, Herman. *De Algemeene Genade.* Kampen: G. Ph. Zalsman, 1894.

. *Beginselen der Psychologie.* Kampen: Bos, 1897.

. *Bilderdijk ais Denker en Dichter.* Kampen: Kok, 1906.

. *The Certainty ofFaith.* Traduzido por H. der Nederlanden. Jordan Station, ON: Paidcia, 1980.

. *De Ethiek van Ulrich Zwingli.* Kampen: G. P. Zalsman, 1880.

.*Magnolia Dei.* Kampen: Kok, 1909.

. *Paedagogische beginselen.* Kampen: Kok, 1904.

. *The Philosophy of Revelation.* Grand Rapids: Eerdmans, 1953.

. *Roeping en wedergeboorte.* Kampen: Zalsman, 1903.

. Org., *Synopsis purioris theologiae.* Leiden: D. Donner, 1881.

. *De theologie van Prof Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye.* 2a. Ed. Leiden: D. Donner, 1903.

Baxter, Richard. *A Treatise oJ Justfying Righteousness.* Londres: Simons & Robinson, 1676.

. *Universal Redemption ofMankind by the Lord Jesus Christ.* Londres: J. Salusbury, 1694.

Becanus, Martin. *Analogia Veteris ac Novi Testamenti.* Louvain: Martinum van Overbeke, 1754.

. *Manuale controversiarum huius temporis.* Wurzburg: Johannes Volmar, 1626.

. *Sumtna Theologiae Scholasticae,* Rouen: I. Behovrt, 1651.

Beck, Johann. Tobias. *Die christliche Lehrwissenchaft nach den biblischen Urkunden.* Stutgart: J. F. Steinkopf, 1875.

. *Vorlesungen iiber christliche Glaubenslehre.* 2 vol. Giitersloh: Bertelsmann, 1896-97.

Becker, Bernhard, *Zinzendorf und s-eim Christentum im Verhãltnis zum kirchlichen und religiõsen Leben seiner Zeit.* 2a. Ed. Leipzig: F. Jansa, 1900.

Beeching, Henry Charles, e Alexander Naierne. *The Bible Doctrine of Atonement.* Londres: Murray, 1906.

Bekker, Balthasar. *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek van 't Gemeen Geloeven Aangaande de Geesten, Deselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedrijft: Ais Ook't Gene de Menschen door Derselver Kraght en Emeenschap Doen. 4* vols. Amsterdã: D.van den Dalen, 1691-93.

Belarmine, Robert. *De gratia primi hominis.* Heidelberg: J. Lancellot, 1612.

. *Opera omnia.* Organizado por J. Fèvre. 12 vols. Paris: Vivès, 1840-74.

Bemmelen, Johann Frans van. *De erfelijkheid von verwoven eigenschapen.* 's Gravenhage: Nijhoff, 1890.

Bengel, Johann Albrecht, *et. al. Gnomon of the New Testament.* 5 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1877.

Bennewitz, Fritz. *Die Siinde im alten Israel.* Leipzig: Deichert, 1907.

Bensly, Robert Lubbock, *et. al The Four Gospels in Syriac.* Cambridge: Cambridge University Press, 1894.

Bensow, Oscar. *Die Lehre von der Kenose.* Leipzig: Deichert, 1903.

. *Die Lehre von der Versõhnung.* Gütersloh: Bertelsmann, 1904.

Bergh, Willem van den. *Calvijn over het genadeverbond.* 's Gravenhage: Beschoor, 1879.

Bergh van Eysinga, Gustaaf Adolf van den. *Christusbeschouwingen onder Modernen.* Baarn: Hollandia, 1909.

. *Indische Einfliisse auf evangelische Erzáhlungen.* 2a. Ed. Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909.

. *Levensbeschouwing: Elementen tot de vorming eener religieusjilosofische wereldbeschouwing.* Zutphen: Thienie, 1897.

Berry, Thomas Sterling. *The Problem ofHuman Suffering in Light of Christianity.* Londres: Religious Tract Society, 1893.

Bersier, Eugène. *La Solidarité.* Paris: Fischbacher, 1870.

Bertholet, Alfred. *Aesthetische und christliche Lebensauffassung.* Tübingen: Mohr, 1910.

Bethune-Baker, James Franklin. *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence.* Cambridge: Cambridge University Press, 1908.

Beyschlag, Willibald. *Neutestamentliche Theologie: Oder, geschichtliche*

*Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristenthums nach den neutestamentlichen Quellen.* 2 vols. Halle: Strien, 1891-92.

Beza, Theodore. *Tractationum Theologicarum.* Vol. 1. Genebra: Jean Crispin, 1570.

Biedermann, Alóis Emanuel. *Christliche Dogmatik.* Zurique: Füssli, 1869.

Biesterveld, Petrus. *Van Bethaniê naar Golgotha: Overdenkingen over het lijden en sterven onzes Heeren Jezus Christus.* Utrecht: Ruys, 1907.

Bilderdjik, Willem. *Opstellen van Godgeleerden en Zedekundig&n Inhoud.* 2 vols. Amsterdã: Immerzeel, 1883.

Billuart, Charles René. *Sumina Sanctae Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata.* 10 vol. Paris: Lecoffre, 1878.

Binet-Sanglé, Charles. *La folie de Jésus. 4* vols. Paris: A. Maloine, 1908-15.

Bisterfeld, Johann Heinrich. *De uno deo, Patre, Filio, ac Spiritu Sancto, mysterium pietatis.* Leiden: Elseviriana, 1639.

Bloch, Oskar. *Vom Tode. 2* vols. Berlim: Junkker, 1909.

Blume, Clemens. *Das apostolische Glaubensbekenntnis: Eine apologetisch-geschichtliche Studie mit Riicksicht auf den "Kampfum das Apostolicum ".* Freiburg i. B.: Herder, 1893.

Boaventura. *The Breviloquium.* Traduzido por Jose De Vinck. Vol. 2 de *The Works of Bonaventure.* Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963.

. *Disputata S. Bonaventurae in libros sententiarum.* Lugduni, 1510.

*Boddaert, Petrus. *Wolkvan getuigen voor de leere der rechtvaardiginge door en uit het geloove.*

Bodelschwingh, Friedrich von. *Die Mitarbeit der Kirche an der Pflege der Geistenkranken.* Biefeld: Schriftenniederlage der Anstaldt Bethel, 1896.

Boehmer, Heinrich. *Luther in Light of Recent Research.* Traduzido por Carl Frederick Hulh. Nova York: Christian Herald, 1916.

Boehmer, Julius. *Reichgottespuren in der Vôlkerwelt.* Gütersloh: Bertelsmann, 1906.

. *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes.* Leipzig: Deichert, 1909.

Bohatec, Josef. *Calvinstudien: Fetschrift zum 400. Geburtstag Johann Calvins.* Leipzig: RudolfHaupt, 1909.

Bõhl, Eduard. *Dogmatik.* Amsterdã: Scheffer, 1887.

. *Von der Incarnation des gõttlichen Wortes.* Viena: Georg Paul Faesy, 1884.

Bõhme, Jakob. *Jakob Biihme: Sein Leben und seine theosophischen Werke.* Organizado por J. Claassen. 3 vols. Stutgart: J. F. Steinkopf, 1885.

Bolland, Gerardus Johannes Petrus Josephus. *Het Evangelie: Eene "vernieuwde "poging tot aanwijzing van de oorsprong des Christendoms.* Leiden: A. H. Adriani, 1910.

. *De evangelische Jozua: Eene poging tot anwijzing van de oorsprong des Cristendoms.* Leiden: A. H. Adriani, 1907.

. *Rome en de geschiedenis.* Leiden: A. H. Adriani, 1897.

Bornemann, Johannes. *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte.* Leipzig: Hinrichs, 1896.

Bornhãuser, Karl. *Die Versuchung Jesu nach dem Hebraerbrief* Leipzig: Deichert, 1905.

*Bosswet. *Geschiedenis der veranderingen van d. Prot. Kerken.* 1829.

Boston, Thomas. *Eene beschouwing van het. verbond der genade, uit de heilige gedenkschriften.* Traduzido por Alexander Comrie. Leiden: J. Hasebroek, 1741.

. *A View of the Covenant of Grace from the Sacred Records.* Glasgow: Chapman & Duncan, 1784.

Bourdeau, Louis. *Le problème de la mort: Ses solutions imaginaries et la science positive.* 2a. ed. Paris: F Alcan, 1896.

. *Le problème de la vie.* Paris: F. Alcan, 1901.

Bousset, Wilhelm. *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeiíalter.* 2a. ed. Berlim: Reuther & Reichard, 1906.

. *What Is Religion?* Traduzido por Florence B. Low. Nova York: Putnam, 1907.

Bouwman, Harm. *Boeddshisme en christendom.* Kampen: Bos, 1906.

Bovon, Jules. *Étude sur l 'oeuvre de la rédemptión.* 6 vols. Lausane: Bridei, 1893-96.

Brahe, J. J., *Aanmerkingen over de vijf Walchersche Artikelen, welke beneffens de gewoon formulieren vau eenigheid in de E. classis ondertekend worden.* Middelburg: Callenfels, 1758.

. *Ethans onderwyzing in den negenentachtigsten Psalm.* Amsterdã: Nicolaas Byl, 1765.

. *Godgeleerde stellingen over de leer der rechtvaardigmaking des Zondaars voor God.* Amsterdã: Den Houden, 1833.

Braig, Karl, *et. al. Jesus Christus.* Freiburg i. B.: Herdcr, 1908.

Brakel, Wilhelmus. *The Christian Reasonable Service.* 4. vols. Traduzido por Bartel Elshout. Ligonier, PA.: Soli Deo Gloria Publications, 1992-95

Brandes de Roos, Jacques Reinhard. *De strafmiddelen in de nieuwere strafrechtswetenschap.* Amsterdã: Scheltema, 1900.

Brandt, Wilhelm. *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums aufGrund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu.* Leipzig: O. R. Reisland, 1893.

Braun, Johannes. *Doctrina foederum: Sive systema theologiae didacticae et elenchticae.* Amsterdam, A. Van Sommeren, 1668.

Braun, Wilhelm. *Die Bedeutung der Koncupiscenz in Luthers Leben und Lehre.* Berlim: Trowitsch, 1908.

Breitenstein, Jules. *Leproblème de la souffrance.* Estrasburgo, 1903.

Bretschneider; Karl Gottlieb. *Handbuch der Dogmatik der Evangelisch-lutherischen Kirche, oder Versuch einer beurtheilenden Darstellung der Grundsãtze, welche diese Kirche in ihren symbolischer Schriften bei die christlischen Glaubenslehre ausgesprochen hat, mit Vergleichung der Glaubenslehre in den BekenntnisschrifOean der reformerten Kirche.* 4a. ed. 2 vols. Leipzig: J. A. Barth, 1838.

. *Systematische Entwicklung alter in der Dogmatik verkommenden Begriffe: Nach den symbolischer Schriften der evangelisch-lutherischen und reformierten Kirche und den wichtigsten dogmatischen Lehrbüchern ihrer Theologen.* 4a. ed. Leipzig: J. A. Barth, 1841.

Breysig, Kurt. *Die Entstehung des Gottesdankens und der Heilbringer.* Berlim: G. Bondi, 1905.

Bright, William. *Waymarks in Church Histoiy.* Londres: Longmans Green, 1894.

*Brink, Henricus. *De waare leer der rechtvaardigmakinge, benadeelt door D. Joh. Vlak.*

Bruce, Alexander Balmain. *The Humiliatior ofChrist: Its Physical, Ethical, and Ojficial Aspects.* 3a. ed. Edimburgo: T&T Clark, 1889.

Brückner, Martin. *Die Entstehung der paulinischen Christologiê,* Estrasburgo: Heitz & Miindel, 1903.

. *Der sterbende und auferstehende Gottheidland in den orientalischen Religionen und ihr Verhãltnis zum Christentum.* Tübingen: Mohr, 1908.

Bruining, Albcrtus. *Het geloof aar God en het kwaad in de wereld.* Baarn: Hollandia, 1907.

Bruins, Jan Antoine, Sr. *Hoe ontstond de overtuiging dat Jezus de Christus is?* Leeuwarden: Eekhof, 1909.

Brunetière, Ferdinand. *La moralité de la doctrine évolutive.* Paris: Firmin-Didot, 1896.

Bucanus, Guillaume, *Institutiones Theologicae, Seu Locorum Communium Christianae Religionis, ex Dei Verbo, et Praestanissimorum Theologorum*

*Orthodoxo Consensu Expositorum.* Berna: Johannes & Isaias Le Preus, 1605.

Buchanan, James. *The docíríne of Justification: An Outline oflts Expositionfrom Scripture.* Edimburgo: T&T Clark, 1867.

Buchberger, Michael. *Kirchliches Handlexikon: Ein Nachslagebuch iiber das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften.* 2 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1907-12.

Büchner, Ludwig. *Force and Maíter: Or Principies of lhe Natural Order of the Universe.* 4a. ed. Nova York: P. Eckler, 1891.

. *Kraft und Stojf: Oder Grundziige der natürlichen Weltordnung, nebst einer daraufgebauten Moral oder Sittenlehre in allgemein verstàndlicher Darstellung.* 16a. ed. Leipzig: T. Thomas, 1888.

. *Die Macht der Vererbung und ihr Einfluss auf den moralischen und geistigen Forstschrifttttt der Menschheit.* Leipzig: A. Krõner, 1909.

. *'s Menschen Levensduur.* Traduzido por J. J. Schwecke. Amsterdã: N. J. Boon, 1892.

Budde, Karl. *Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Kneches Jahwes in Jes. 40-55: EinMimoritätsvotum.* Giessen: J. Ricker, 1900.

Buddeus, Johann Franz. *Institutiànes theologiae dogmaticae variis observationibus illustratae.* Leipzig: T. Fritsch, 1723.

Bula, Johann Friedrich. *Die VersÕhnung des Menschen mit Gott durch Christum, oder, die Genugthung.* Basiléia: F. Schneider, 1874.

Buli, George. *Harmonia apostolica.* Londres: Wells & Scott, 1670.

Bullinger, Heinrich. *Compendium Christianae religionis decem libris comprehensum.* Zurique: Christoph Froschauer, 1556.

. *The Decades of Henry Bullinger.* Traduzido por Thomas Harding. 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1849-52.

. *De Testamento seu foedere Dei único et aetemo.* Zurique: Christoph Froschauer, 1534.

Bunsen, Christian Karl Josias, Adolf Kamphausen, and Heinrich Julius Holtzmann. *Võllstãndiges Bibelwerk fiir die Gemeinde.* 9 vols. Leipzig: Brockhaus, 1858-70.

Burkhardt, Gustav Emil. *Die Auferstehung des Herm und seine Erscheinungen.* Gotingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899.

Burman, Frans. *Synopsis Theologiae & Speciatim Oeconomiae Foederum Dei: Ab Initio Saeculorum Usque ad Consummationem Eorum. 2* vols. em 1. Amsterdã: Joannem Wolters, 1699.

Burns, James. *The ChristFace inArt.* Nova York: Dutton & Company, 1907.

Busch, Jos. Hub. *Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin uns Suárez.* Paderbom: Ferdinand Schõningh, 1909.

Busenbaum, Hermann. *Medulla theologia moralis.* Tornaci: J. Casterman, 1848.

Bushnell, Horace. *The vicarious Sacrifice, Grounded in Principies of Universal Obligation.* Nova York: C. Scribner's sons, 1866.

Bussy, Izaak Jan le Cosquino de. *Ethische Idealisme.* Amsterdã: J. H. de Bussy, 1875.

Cadène, Paul. *Le pessimisme Legitime.* Montauban: J. Granié, 1894.

Calker, Fritz van. *Strafrecht und Ethik.* Leipzig: Dunkert & Humbolt, 1897.

Calovius, Abraham. *Isagoge ad Summa theologia.* Witemberg: A. Hartmann, typis J. S. Fincelli, 1652.

Calvino, João. *Commentaries.* Traduzido por John King *et. al. 22* vols. Grand Rapids: Baker, 1999.

. *Insiitutes of the Christian Religion* (1559). Organizado por John T. McNeill e traduzido por F. L. Battles. 2 vols. Filadélfia, Westminster, 1960.

Campbell, John McLeod. *The Nature of the Atonement and Its Relation to Remission of Sins and Eternal Life.* 2a. ed. Londres: Macmillan, 1960.

Campbell, Reginald John. *The New Theology.* Nova York: Macmillan, 1907.

Candlish, Robert Smith. *The Atonement: Its Reality, Completeness, and Extent.* Londres: T.Nelson & Sons, 1861.

Canus, Melchior. *Melchioris Cani episcopi canariensis, ex Ordine Praedicatorum opera: in hac primum editione clarins divisa, et praefatione instar prologi Galeati illustrata.* Bassani: Remondini, 1746.

Cappel, Louis, MoYse Amyraut, e Josué de La Place. *Syntagma thesium theologicarum in Academia Salmuriensi variis temporibus disputatarum.* Salmurií: Prostant exemplaria apud Ioannem Lesnerium, 1665.

Caspari, Wilhelm. *Echtheit, HauptbegriffJ und Gedankengang der messianischen Weissagung der messianischen Weissagung Jes. 9,1-6.* Guterslõh: C. Bertelsmann, 1908.

. *Die Religion in den assyrisch-babylonischen Busspsalmen.* Guterslõh: Bertelsmann, 1903.

Cassei, Paulas Stephanus. *Die Symbolik des Blutes.* Berlim: Hofmann, 1882.

*Catechism of the Council of Trent, The.* Traduzido por J. Donovan. Nova York: Catholic Publication society, 1829.

Cathrein, Victor. *Die Grundbegriffe des Strafrechts.* Freiburg i. B.: Herder, 1905.

Cave, William, e Jeremy Taylor. *Antiquitates apostolicae, or, the lives, acts, and inartwitdtomss of the Holy Apostles of Our Savior to which are added the lives of the two evangelists SS. Mark and Luke.* Londres: Norton, 1678.

Chable, Florenz. *Die Wunder Jesu in ihrem innerm Zusammenhange betrachet.* Freiburg i. B.: Herder, 1897.

Chamier, Daniel. *Panstratiae Catholicae, sive controversiarum de religione adversus Pontificios corpus.* 4 vols. Genebra: Rouer, 1626.

Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel. *Lehrbuch der Religionsgeschichte.* 3a. ed. 2 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.

Chapman, William John. *Die Teleologie Kants'.* Halłe: C. A. Kaemmerer, 1905.

Chauncy, Isaac. *Alexipharmacon: Or, a fresh antidote against neonomian bane. andpoyson to the Protestant Religion.* Londres: W. Marshall, 1700.

. *Neonomianism unmask'd: Or, The ancient Gospel pleaded against the other, called a new Law or Gospel.* Londres: J. Harris, 1692-93.

Chemnitz, M. *Loci Theologici.* 3 vols. Frankfurt e Wittemberg: T. Merius e E. Schumacher, 1653.

Christ, Paul. *Die sittliche Weltordnung.* Leiden: E. J. Brill, 1894.

Cícero, Marcus Tullius. *On the Nature of the Gods.* Traduzido por H. Rackham. Loeb Classical Library. Nova York: G. P. Putnam sons, 1933.

. *Tusculan Disputations.* Traduzido por John üdward King. Londres: W. Heinemann; Nova York: G. P. Putnam Sons, 1927.

Cipriano. *Epistles. ANF,* V, 275-409.

. *On Works ans Alms. ANF,* V, 245-63.

. *ThreeBooks of Testimonies Against theJews. ANF,* V, 520-45.

Cirilo de Alexandria. *Third Letter to Nestorius, with the Twelve Anathemas. PG,* LXXVII, 105-18.

Claassen, Johannes, e Jakob Bõhme. *Sein Leben und seine theosophischen Werke In geordnetem Auszuge mit Einleitungen und Erlãuterungen.* 3 vols. Stutgart: J. F. Steinkopf, 1885.

Clemen, Carl. *Die Christliche Lehre von der Siinde.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.

. *Niedergefahren zu den Toten: Ein Beitrag zur Würdigung des apostolikums.* Giessen: J. Ricker, 1900.

. *Primitive Christianity and Its Non Jewish Sources.* Traduzido por Robert George Nisbet. Edimburgo: T&T Clark, 1912 [tradução de *Religionsgeschichtliche Erklàrung des N.T.J.*

Clemente de Alexandria. *Stromateis.* Traduzido por John Ferguson. Vol. 85 de *The Fathers ofthe Church.* Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1991.

Clemente de Roma. *First Epistle of Clement to the Corinthians.* In *The apostolic Fathers,* traduzido por Francis X.

Glimm, Joseph M.-F. Marique, e Gerald G. Walsh, 9-60. Fathers ofthe Church 1. Washington, D.C.: Catholic University of America press, 1947.

Cloppenburg, Johannes. *Theologica opera omnia.* 2 vols. Amsterdã: Borstius, 1684.

Cocceius, Johannes, *Opera omnia theologica, exegetica, didáctico, polemica, philological: Divisa in decem volumina.* Amsterdã: P. & J. Blaeu, 1701.

. *Summa doctrinae deJoedere et testamento Dei.* 2ª. ed. Leiden: Elsevier, 1654.

. *Summa Theologiae ex Scripturis Repetita.* Amsterdã: J. Ravensteinum, 1665.

Comrie, Alexander. *The ABC of Faith.* Traduzido por J. Marcus Banfield. Ossett: Zoar, 1978.

. *Briefover de regtvaardigmaking des zondaars, door de onmiddelijke toerekening der borg-geregtigheid van Christus.* Utrecht: Fisscher, 1889. Reimpressão, Ermelo: Snoeck, 2003.

. *Stellige en praktikale verklarihg van den Heidelbergschen Catechismus, volgens de leer en de gronden der reformatie.* Minnertsga: J. Bloemsma, 1844.

. *Verhandeling van eenige eigenschappen des zaligmakenden geloofs.* 4a. ed. Leiden: Johannes Hasebroek; amsterdã: Nicolaas Byl, 1753.

Comrie, Alexander, e Nicolaus Holtius. *Examen van het Ontwerp van Tolerantie.* 10 vols. Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753.

Crell, Johann. *The Expiation of a Sinner: In a commentary upon the Epistle to the Hebrews.* Traduzido por Thomas Lushington. Londres: Thomas Harper, 1646.

Cremer, Hermann. *Die Bedeutung des Artikels von der Gottheit Christifiir die Ethir* Leipzig: Dõrffling & Franke, 1901.

. *Biblico-Theological Lexicon ofNew Testament Greek.* Traduzido por D. W. Simon e William Urwick. Edimburgo: T&T Clark; Nova York: Charles Scribner's sons, 1895.

. *Zum Kampf um das Apostolikum.* Berlim: Wiegandt & Griebcn, 1893.

Crisp, Samuel. *Christ Made Sin: II Cor. V.xxii. Evincts' from Scripture.* Londres: J. A. 1691.

Crisp, Tobias. *Christ alone exalted, in the perfection and encouragements of the saints, notwithstanding sins and trials.* Londres: R. Noble, 1643.

Cunningham, William. *Histórica! Theology.* 3ª. ed. 2 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1870.

. *The Reformers and the theology of the Reformation.* Organizado por James Buchanan e James Bannerman. Edimburgo: T&T Clark, 1862.

Curcellaeus, Stephanus. *Opera theologicae.* Amsterdã: Elsevir, 1675.

Curtiss, Samuel Ives, *et. al. Ursemitische Religion irn Volksleben des heutigen Orients.* Leipzig: Hinrichs, 1903.

Daelman, Charles Guislin. *Theologia seu Observationes Theologicae in Summam D. Thomae.* 9 vols. em 8. Antuérpia: Jacob Bernard Jouret, 1734.

*Dale, J. A. H. van. *Bezetenheid en krankzinnigheid.* Heusden, 1896.

Dale, Robert William. *The Atonement.* 18a. ed. Londres: Congregational Union of England and Wales, 1896.

Dallmeyer, A. *Satan unter den Heiligen: Die Casseler Bewegung in Lichte der Erfahrung.* Neumiinstcr, 1908.

Dalman, Gustaf. *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge irn ersten nachchristlichen Jahrtausend.* Berlim: H. Reuther, 1888.

.*Die WorteJesu.* Leipzig: s.l., 1898.

Daloz, Le P. *Leproblème de la vie.* Lion: E. Vitte, 1901.

Dankelman, Bemardus, e Joseph Deharbe. *Deharbe 's verklaring der Katholiek ge/oofsund zedeler.* Utrecht: Van Rossum, 1888.

Darwin, Charles. *The Expression of Emotions in Man and Animais.* Londres: John Murray, 1872.

. *The Variation of Animais and Plants under Domestication.* 2 vols. Nova York: D. Appleton, 1896.

. *Het vari ren der huisdieren en cutuurplanien.* 2 vols. Traduzido por H. Hartogh Heys van Zoutcveen. Arnhem e Nijmegen: Cohen, 1880-89.

Daub, Carl. *Judas Ischariot: Oder das Bõse in Verhâltnis zum Guten.* Heidelberg: Mohr & Winter, 1816.

Davenant, John. *Expositio epistolae D. Pauli ad clossenses.* Cambridge: T&l Bucke, 1627.

Davidson, Andrew Bruce. *The Theology of the Old Testament.* Organizado a partir dos manuscritos do autor por S. D. F. Salmond. Nova York: Charles Scribner's, 1904.

Deharbe, Joseph. *Verklaring der katholieke geloofs-en zedeleer.* 3 a. ed. 4 vols. Utíecht: J. R. Van Rossum, 1880-88.

Deissmann, [Gustav] Adolf. *Beitráge zur Weiterenwicklung der christlichen Religion.* Munique: Lehmann, 1905.

. *Licht vom Osten.* Tübingen: Mohr, 1908.

. *Die heutestamentliche Formei "in Christo Jesu".* Marbug: Elwert, 1892.

Delage, Yves. *La structure duproloplasma et les théories sur l 'hérédité et les grands pa ohlèmes de la biologie générale.* Paris: C. Reinwald, 1895.

Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies ojlsaiah.* Traduzido por James Martin. 2 vols. Grand Rapids. Eerdmans, 1949.

. *A New Commentary on Genesis.* Traduzido por Sophia Taylor. Edimburgo: T&T Clark, 1899.

. *System der Christlichen Apologetik.* Leipzig: Dõrffling & Franke, 1870.

. *A System of Biblical Psychology.* Traduzido por Robert E. Wallis. Edimburgo: T&T Clark, 1899.

Denifle, Heinrich, e Albert Maria Weiss. *Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung, quellenmãssig dargestellt.* 2 vols. Mainz: Kirchheim, 1904-9.

Denney, James. *The Atonement and the Modem Mind.* 2a. ed. Londres: Hodder & Stoughton, 1908.

. *The Death of Christ: Its Place and Interpretation in the New Testament.* Londres: Hodder & Stoughton, 1909.

Dens, Pierre. *Theologia ad usum seminariorum et sacrae theologiae alumnorum.* Mechliniae: P. J. Hanicq, 1828-30.

. *Theologia Moralis et Dogmatica.* 8 vols. Dublin: Richard Coyne, 1832.

Denzinger, Heirich. *The Sources of Catholic Dogma (Enchiridion Symbolorum).* Traduzido da 30a. edição por Roy J. Deferrari. Londres e St. Louis: Herder, 1955.

Descartes, René. *The Philosophical Works of Descartes.* Traduzido por Elizabeth S. Haldane e G. R. T. Ross. 2 vols. Londres: Cambridge University Press, 1931,

Deurhof, Willem, *Overnatuurkundige en schriftuurlijke samenstelling van de H. Godgeleerdheid.* 2 vols. Amsterdãq: Nicolaas ten Hoort, 1715.

Dieckhoff, August. Wilhelm. *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes.* Leipzig: Naumann, 1882.

Dieckmann, August. *Die christliche Lehre von der Gnade.* Berlim: C. A. Schwetschke, 1901.

Dieringer, Franz. *Lehrbuch der Katholischen Dogmatik.* 4a. ed. Mainz: Kirchheim, 1858.

DieStél, Ludwig. *Geschchite des Alten Testaments in der christlichen Kirche.* Jena: Mauke, 1869.

Dietzsch, August. *Adam und Christus-* Bonn: Adolph Marcus, 1871.

Dilger, Wilhelm. *Salvation in Hinduism and Christianity.* Traduzido por Luise Oehler. Mangalore: Basel Mission Book and Tract Depository, 1908.

Disteldorf. *Die Auferstehung Jesu Christi.* Trier, 1906.

Dobschütz, Ernst von. *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende.* Leipzig: Hinrichs, 1909.

. *Ostern und PJhgsten: Eine Studie zu 1 Korinther 15.* Leipzig: Hinrichs, 1903.

Docdes, Jacobus Izaak, *De Leer der Zaligheid Volgens het Evangelie in*

*de Schriften des Nieuwen Verbonds Voorgesteld.* Utrecht: Kemink, 1876.

. *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche CatechiSmus.* Utrecht: Kemink und Zoon, 1880-81.

Domela Nieuwenhuis, Jacob. Het wezen der straf. Groningen: wolters, 1899.

Dorner, Isaak August. *Gesammelle Schriftem aus dem Gebiet der systematische Theologie.* Berlim: Hertz, 1883.

. *Geschichte der protestantischen Theologie besonders in Deutschland, nach ihrerprincipiellen Bewegung und im zusammenhang mil dem religiòsen sittlichen und intellectuellen Leben. 2* vols. Munique: J. G. Cotta, 1867.

. *History of Prolestant Theology, Particularly in Germany: Viewed according to Its fundamental Movement and in Connection with Religious, Moral, and Intellectual Lijfè.* Traduzido por George Robson e Sophia Taylor. 2 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1871.

. *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ.* Traduzido por William Lindsay Alexander. 5 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1863-78.

. *A System of Christian Doctrine.* Traduzido pelo Rev. Alfred Cave e Rev. J. S. Banks. Ed. rev. 4 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1888.

Downer, Arthur Cleveland. *The Mission and Minis tration of the Holy Spirit.* Edimburgo: T&T Clark, 1909.

Drews, Arthur. *The Christ Myth.* Chicago: Open Court, 1910. Reimpressão, Amherst, NY: Prometheus Books, 1998.

. *Die Christusmythe.* Jena: Diederichs, 1909.

. *Die Religion ais Selbst-bewusstsein Gottes.* 1[B] ed. Jena e Leipzig: E. Diederichs, 1906.

Drews, Paul. *Die Reform des Strafrechts und die Ethikdes Christentums.* Tübingen: Mohr, 1905.

Dubose, William Porcher. *The Soteriology of the New Testament.* Nova York: Longmans, Green, 1906.

Duhm, Bernhard. *Die Theologie der Propheten ais Grundlage für die innere Entwicklung der israelitischen Religion.* Bonn: Marcus, 1875.

Duhm, Hans. *Die bõsen Geister imAlten Testament.* Tübingen: Mohr, 1904.

Dulk, Albert Friedrich Benno. *Der Irrgang des Lebens Jesu.* 2 vols. Stuttgarf: Dietz, 1884-85.

Dunkmann, Karl. *Geschichte des christentums ais Religion der Versõnung und Ersõlung. 2* vols. Leipzig: Dieterich, 1907.

. *Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ.* Leipzig: Deichert, 1910.

Duns Scotus, John. *Quastiones in libros sententiarum.* Frankfurt: Minerva, 1967.

Eaton, John. *The Honey-Combe of Free Justifia&tlam by Christ A Ione.* Londres: Robert Lancaster, 1642.

Ebrard, Johannes Heinrich August. *Apologetics: The Scientific Vindication of Christianity.* Traduzido por William Stuart e John Macpherson. 2a. ed. 3 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1886-87.

. *Apologetik: Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christentums. 2* vols. Giitersloh: Bertelsmann, 1878-80.

. *Christliche Dogmatik.* 2a. ed. 2 vols. Kőnigsberg: A. W. Unzer, 1862-63.

. *Die Lehre von der stellvertretenden Genugthung in der heiligen Schrift begrüindet,* Kőnigsberg: A. W. Unzer, 1857.

Ebstein, Wilhelm. *Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud.* Stuttgart: Enke, 1903.

Ecklin, G. A. Friedrich. *Die Heilswert des Todes Jesu: Nach der Schrift und begrifflicher Notwendi°$ectit* Basiléia: Reinhardt, 1888.

Eddy, Mary Baker G. *Science and Health with Key to Scriptures.* 155a. ed. Boston: J. Armstrong, 1898.

. *Unity of Good.* Boston: J. Armstrong, 1908.

Edwards, Jonathan. *The Works of Jonathan Edwards.* Vol. 8, *Ethical Writings.* Organizado por Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1989.

Egeling, Lucas. *De weg der zaligheid naar hei beloop des Bijbels.* 2 vols. Amsterdã: Mortier Co vens eu Zoon, 1844.

Eisenmenger, Johann Andreas, e Franz Xavier Schieferl. *Entdecktes Judenthum.* *2* vols. Königsberg in Preussen, 1711.

Ellis, Havelock. *Geschlechtstrieb und Schamgefühl.* Leipzig: Wigand, 1900.

Engel, M. R. *Der Kampft um Rõmer Kapiíel* 7. Gotha: Verlagsbureau, 1902.

Episcopius, Simon. *Apologia pro Confessione Sive Declaratione Sententiae Eorum.* S.l, 1629.

. *The Confession or Declaration of the Ministers or Pastors Which in lhe United Provinces are Called Remonstrants, concerning the Chief Points of the Christian Religion.* Traduzido por Thomas Taylor. Londres: Francis Smith, 1676.

. *Institutiones theologicae.* In vol. 1 de *Opera.* Amsterdã: Johan Blaeu, 1650.

. *Opera theologica.* *2* vols. Amsterdã: Johan Blaeu, 1650-55.

*Epistle of Barnabas, The. ANF,* I, 133-49.

Erbkam, Heinrich Wilhelm. *Geschichte der protestantischen Sekten irn Zeitalter der Reformation.* Hamburgo e Gotha: Perthes, 1848.

Erigena, Johannes Scotus. *The Division of Nature* (1681). Traduzido por Myra L. Uhlfelder. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1976 [1681].

Ernesti, Heinrich Friedrich Theodor Ludwig. *Die Ethik des Apostles Paulus in ihren Grundzügen dargestellt.* Gõtingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1880.

Ernesti, Johann August. *Opuscula theologica.* Leipzig: Fritsch, 1773.

Erskine, Thomas. *The Unconditional Freeness of the Gospel: In Three Essays.* Boston: Crocker & Brewster, 1828.

Eschelbacher, Joseph. *Das Judentum und des Wesendes Christentums.* Berlim:. Poppcllauer, 1905.

Eschelmeyer, *veja* Kerner, J.

Espenberger, Johannes Nepomuk. *Die clemente der Erbsiinde nach Augustin und der Friühscholastik.* Mainz: Kirchheim & Co., 1905.

Essenius, Andreas, *Dissertatione de subjetione Christi ad legem divinam.* Utrecht; Antonii Smytegelt, 1666.

Eucken, Rudolf. *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart.* Berlim: Reuther & Reichard, 1907.

. *Der Wahrheitsgehalt der Religion.* 2a. ed. Leipzig: Veit & Comp., 1905.

Eusébio de Cesaréia. *Ecclesiastical Histoiy. NPNF* (2), I, 73-404.

. *The Proofof lhe Gospel.* Traduzido por W. J. Farrar. Grand Rapids: Baker, 1981.

Everling, Otto. *Diepaulinische Angelologie und Bámonologie.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1888.

Eyre, William. *Vindiciaejustificationis gratuitae.* Londres: Edward Forrest, 1654.

Fabius, Dammes Paulus Dirk. *De doodstraf.* Amsterdã: Van Schaík, 1906.

. *Schuld en Straf.* Leiden: Donner, 1900.

Fairbaim, Andrew Martin. *The Philosophy of the Christian Religion.* Londres: Hodder & Stoughton, 1905.

. *The Place of Christ in Modem Theology.* Nova York: Scribner, 1913.

Familler, I. *Pastoral-Psychiatrie: ein Handbuch für die Seelsorge der Geisteskranken.* Freiburg i. B.: Herder, 1888.

Faut, S. *Die Christologie seit Schleiermacher: Ihre Geschichte und ihre Begründung.* Tübingen: Mohr, 1907.

Feder, Alfred Leonhard. *Justins des Mãrtym&iss Lehre von Jesus Christus dem Messias und dem menschgewordenen Sohn Gottes.* Freiburg i. B.: Herder, 1906.

Feine, Paul. *Jesus Christus und Paulus.* Leipzig: Hinrichs, 1902.

Felten, Joseph. *Neutestamentliche Zeitgeschichte: Oder, Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostei.* *2* vols. Regensburg: Manz, 1910.

Fendt, Leonhard. *Die Dauer der õffentlichen Wirksamkeit Jesu.* Munique: Lentner, 1906.

Fichte, Johann Gottlieb. *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre.* Berlim: Verlag der Realschulbuchhandlung, 1806.

. *Die Bestimmung des Menschen.* Leipzig: Reclam, 1879.

. *The Science ofEthics as Based on the Science of Knowledge.* Traduzido por A. E. Kroeger. Organizado por William Torrey Harris. Londres: K. Paul, Trench, Triibner, 1897.

. *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre.* Hamburgo: Meiner, 1798.

. *The Vocàtion of Man.* Traduzido por Peter Preuss. Indianapolis: Hackett, 1987.

Fiebig, Paul. *Der Menschensohn: Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Beriicksichtigung des aramàischen Sprachgebrauches für "Mensch ".* Tübingen: Mohr, 1901.

Filo de Alexandria. *On the Creation of the Cosmos.* Traduzido por David T. Runia. Boston: Brill, 2001.

Fischer, Kuno../. *G. Fichte und seine Vorgànger.* 2a. ed. Munique: Basserman, 1884.

Fiske, John. *Through Nature to God.* Boston e Nova York: Houghton, Mifflin & Company, 1899.

Fleisch, Paul. *Die innere Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906 und 1907.* Leipzig: H. G. Wallmann, 1908.

Flier, Albert van der. *Specimen historico-theologicum de Johanne Coccejo, anti-scholastico.* Utrecht: Kemink et Filius, 1859.

Fock, Otto. *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff.* Kiel: C. Schrõder, 1847.

Forbes, John. *Instructiones historico-theologicae de doctrina Christiana.* Amsterdam: Ludovicum Elzevirium, 1645.

*Formula of Concord.* In voi. 3 de *Creeds of Christendom,* organizado por Philip Schaff e revisado por David S. Schaff, 93-180. 6a. ed. Nova York: Harper & Row, 1931. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.

Forrest, David W. *The Authority of Christ.* Edimburgo: T&T Clark, 1906.

Forsyth, Peter Taylor. *The Person and Place of Jesus Christ.* Boston: Pilgrim Press, 1909.

Francken, Aegidius. *Kern der Christelyke leere, dat is de waerheden van den hervormde Godsdienst eenvoudig; ter nedergestelt, en mèt de oeffening der waere Godtzaligheyd aengedrogen.* Roterdã: Losel, 1756.

Frank, Franz Hermann Reinhold. *System der christlichen Wahrheit.* 2a. ed. 4 vols. em 2. Erlangen: A. Deichert, 1884.

. *Theologie der Concordienformel. 4* vols. Em 2. Erlangen: T. Blaesing: 1858-65.

Frazer, James George. *The Golden Bough: Studies in Magic and Religion.* Londres e Nova York: Macmillan, 1900.

Fricke, Gustav Adolf. *Der paulinische Grundbegriff der* ôiKcaouvri Geou *erörtert auf Grund von Rõm. 3:21-26.* Leipzig: Bõhme, 1888.

* Frommel, Gaston. *La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus Christ.* 1905.

* Fruytier, Jacobus. *Klaer en kort verttog van de valsheit en gedeformeerheit van het gevoelen der sogen. Hebreen,* 1697.

Füllkrug, Gerhard. *Der Gottesknecht des Deuterojesaja.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899.

Funke, Bernhard. *Grundlagen und Voraussetzung der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury.* Münster: Schõningh, 1903.

Galley, Alfred. *Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit.* Gütersloh: Bertelsmann, 1900.

Gangauf, Thcodor. *Metaphysische Psycologie des Augustinus.* Augsburgo: K. Kollmann, 1852.

Gass, Wilhelm. *Geschichte des protestantischen Dogmatik. 4* vols. Berlim: G: Reimer, 1854-67.

Geelkerken, Johannes Gerardus. *De empirische Godsdienstpsychologie.* Amsterdã: Scheltema & Holkema, 1909.

Geesink, Wilhelm. *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie.* Amsterdã: Kirchner, 1897.

. *Varis Heeren Ordinantiën.* 1a. ed. 3 vols. Amsterdã: W. Kirchener, 1907.

Gennrich, Paul. *Die Lehre von der Wiedergeburt: Die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung.* Leipzig: Deichert, 1907.

Gerber, H. *Leo Taxils Palladsmusroman.* Berlim, 1897.

Gerhard, Johann. *Loci Theologici.* Organizado por E. Preuss. 9 vols. Berlim: G. Schlawitz, 1863-75.

Gerretsen, Jan Hendrik. *Rechtvaardigmaking bij Paulus in verbard mel de predikirg van Christus in de synopticien de beginseler der Reformatie.* Nijmegen: Firma H. ten Hoet, 1905.

. *De vai des menschen: Dogmatisch fragment.* Nijmegen: Ten Hoet, 1909.

Gess, Wolfgang Friedrich. *Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und dem Zeungnisse der Apostei* Basiléia: Bahnmaiers Buchhandlung, 1856.

Gestrin, E. T. *Die Rechtfertigungslehre der Professorei! der Theologie Johannes Tobias Beck, O. F. Myberg und A. W. Ingman, geprüft und beleuchtet von mehreren evangeliSchen Theologen.* Berlim: Wiegandt & Grieben, 1891.

Gewin, Bernard. *Bengiselen der strafrecht.* Leiden: Brill, 1907.

Giesebrecht, Friedrich. *Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes.* Konigsberg: Thomas & Opperman, 1900.

. *Der Knecht Jahves des Deuterojesaja.* Königsberg in Preuben: Thomas & Oppermann, 1902.

Giesen, Alexander. *Der Zeugniszwang gegen die Presse: Historische und kritische Beiträge.* Frankfurt: Neuer Frankfurter Verlag, 1906.

Gifford, Edwin Hamilton. *The Incarnation: A Study of Philippians 11:5-11.* Nova York: Dodd, Mead & Co., 1897.

Gihr, Nikolaus. *Das heilige Messopfer, dogmatisch, liturgisch, und aszetisch erklàrt.* 6a. ed. Freiburg: Herder, 1897.

. *The Holy Sacrifice of the Mass: Dogmatically, Liturgically and Aestetically Explained.* Traduzido do alemão. St. Louis: Herder, 1902.

Gill, M. *Practical Essay on the Death of Christ.* 1786.

Giran, Etienne. *A Modem Job: An Essay on the Problem ofEvil.* Traduzido por Alfred Leslie e Fred Rothwell. Chicago: Open Court Publishing Co., 1916.

Girgensohn, Karl. *ZwõlJReden iiber die christliche Religion.* Munique: Beck, 1906.

Glas, John. *The Testimony of the King of Martyrs concerning His Kingdom: John xviii.36, 37 Explained and íllustrated in Scripture Light.* Edimburgo: G. Lyon, 1729.

Glõel, Johannes. *Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus.* Halle: M. Niemeyer, 1888.

Glossner, Michael. *Die Lehre des hl. Thomas von Wesen der gõttlichen Gnade gegeniiber der neuesten Deutung derselben durch H. v. Kuhn, aus ihren Principien wieder hergestellt.* Mainz: Kirchheim, 1871.

Godet, Frédéric Louis, org. *The Atonement in Modem Religious Thought: a Theological Symposium.* Londres: Clarke, 1900.

. *Commentary on John 's Gospel.* Grand Rapids: Kregel Publications, 1978.

. *Commentary on Romans.* Traduzido por Alexander Cusin. Grand Rapids: Kregel Publications, 1977.

. *A Commentary on the Gospel of St. Luke.* Traduzido por E. W. Shalders e M. D. Cusin, 2a. ed. Nova York: 1.K. Funk, 1887.

Goebcl, Max, e Theodor Link. *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinischwestphálischen evangelischen*

*Kirche.* 3 vols. Koblenz: K. Bãdeker, 1849-60.

Goguel, Maurice. *L'apôtre Paul etJésus-Christ.* Paris: Fischbacher, 1904.

Gomaras, F. *Opera Theologica Omnia.* Amsterdã: J. Jansson, 1664.

Goodwin, John. *An Exposition ofthe Ninth Chapter of the Epistle to the Romans with the Banner of Justification Displayed, to Which Is Added,* Eirenomachia. Londres: Baynes & Son, 1835.

Gore, Charles. *Dissertations on Subjects Connected with the Incarnation.* Londres: Murray, 1895.

. *The Incarnation of the Son of God.* Londres: Murray, 1891.

, org. *Lux Mundi.* 13a. ed. Londres: Murray, 1892.

. *The New Theology and the Old Religion.* Londres: Murray, 1907.

Gõrres, Joseph von. *Die Christliche Mystik.* Regensburg: G. J. Manz, 1836.

Gottschick, Johannes. *Die Kirchlichkeit der sogenannte kirchliche Theologie.* Freiburg im Breisgau: J. C. B.Mohr, 1890.

Gõtz, Walther. *Paulus: Der wahrhaftige Zeuge Jesu Christi.* Hannover: Feesche, 1903.

GoUda Quint, Peter Jürranian. *De zondeloosheid van Jesus Christus.* Utrecht: s.l., 1862.

Grass, Karl Konrad. *Zur Lehre von der Gottheit Jesu Christi.* Gütersloh: Bertelsmann, 1900.

Grau, Rudolf Friedrich. *Das Selbsbewusstein Jesu.* Nõrdlingen: C. H. Beck, 1887.

Grawitz, Paul. *Ueber Leben und Tod.* Greifswald: Julius Abel, 1896.

Gregório de Nazianzo. *Theologica! Orations, NPNF (2),* VII, 309-18.

Gregório de Nissa. *The Catechetical Oration.* Traduzido por J. H. Srawley. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

. *Greater Catechism. NPNF* (2), V, 471-512.

Gregório, o Grande. *Epistles NPNF* (2), XIII, 1-111.

Greijdanus, Seakle. *Torekeningsgrond van hetpeccatum originans.* Amsterdã: Bottenburg, 1906.

Gressmann, Hugo. *Der Ursprung der israelitsch-jüdischen Eschatologie.* Gõttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1905.

Gretilat, Augustin. *Exposé de Théologie Systématique. 4* vols. Paris: Fischbacher, 1885-92.

Griffith-Jones, E. *The Ascent through Christ: A Study of the Doctrine of Redemption in Light ofthe Theory of Evolution.* Nova York: Edwin Gorham, 1901. Reimpressão, 1978.

Groe, Theodorus van der. *Toetssteen derwaare en valsche genade.* 8a. ed. 2 vols. Roterdã: H. van Pelt & A. Douci Pietersz., 1752-53.

Grotius, Hugo. *A Defence ofthe Catholic Faith concerning the Satisfaction of Christ, Against Faustus Socinus.* Traduzido por Frank Hugh Foster. Andover: Draper, 1889.

Grünberg, Paul. *Philipp Jakob Spener.* 3 vols. Gõttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1893-1906.

. *Das Übel in der Welt und Gott.* Lichterfeld-Berlim: Runge, 1907.

Grützmacher, Richerd H. *Is Jezus bovennatuurlijke wijze geboren?* Traduzido do alemão por W. Back. Baarn: Hollandia-Drukkerij, 1909.

Giidcr, Eduard. *Die Lehre von der Erscheinuung Jesu Christi unter den Todten in ihren Zusammenhang mit der Lehre von den letzen Dingen.* Bern: Jent & Reinert, 1853.

Gunkel, Hermann. *Zum religionsgeschichtlichen Verstándnis des Neuen Testaments.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903.

Gutberlct, Constantin. *Der Kampf um die seele: Vorträge über die brennenden Fragen der modernen Psychologie.* Mainz: Kirchheim, 1903.

Guthe, Hermann. *Defoederis notione Jeremiaria.* Leipzig: Hinrichs, 1877.

Haeckel, Ernst. *The Histoty of Creation: Or The Development of the Earth and Its Inhabitants by the Action of Natural*

*Causes.* Traduzido e revisado por E. R. Lankester. 2 vols. Nova York: D.Applcton, 1883.

. *Natürische Schöpfungsgeschichte.* 5a. ed. 2 vols. Berlim: G. Reimer, 1874.

Hafner, Georg. *Die Daïmonischen des Neuen Testaments.* Frankfurt a. M.: Brechert, 1894.

Hahn, August., *et. al. Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche.* 3a. ed. Breslau: E. Morgenstera, 1867.

Hahn, George Ludwig. *Die Theologie des Neuen Testaments.* 8 vols. Leipzig: Dõrffling & Franke, 1854-.

Hall, Francis J. *The Kenotic Theory Considered with Particular Réference to Its Anglican Forms and Arguments.* Nova York: Longmans Green, 1898.

Hãring, Theodor. *The Christian Faith. 2* vols. Traduzido por Dickie e George Ferries. Londres: Hodder and Stoughton, 1913.

. *Zu Ritschls Versõhnungslehre.* Zurique: Hohr, 1888.

. *Zur Versõhnungslehre: Eine dogmatische JJntersuchung.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.

Hamack, Adolf von. *Das apostolische Glaubensbekenntnis.* Berlim: Haack, 1892.

. *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries.* Traduzido por James Moffat. 2 vols. Nova York: Williams & Norgate, 1904-5.

• *Histoiy of Dogma.* Traduzido por N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, e W. McGilchrist e organizado por A. B. Bruce. 7 vols. Londres: Williams & Norgate, 1896-99.

. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2* vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905.

. *Reden und Âufsãtze.* 2a. ed. 2 vols. Giessen; A. Tõpelmann, 1906.

. *Das Wesen des Christentums.* Leipzig: Hinrichs, 1902.

. *What Is Christianity?* Traduzido por Thomas Bailey Saundcs. Nova York e Harper, 1957.

Harnisch, F. Wilhelm. *Das Leiden, beurteilt vom theistischen Standpunkt.* Halle: E, Karras, 1880.

Hartmann, Eduard von. *Das Christentum des Neuen Testaments.* 2a. ed. Sachsa i. H.: Haacke, 1905.

. *Gesammelte Studien und Âufsãtze.* Berlim: C. Duncker, 1876.

. *Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie.* Berlim: C. Dunker, 1880.

. *Philosophie des Unbewussten.* 9a. ed. 2 vols. Berlim: C. Duncker, 1882.

. *Religionsphilosophie.* 2a. ed. 2 vols. Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907.

. *Schellings philosophisches System.* Leipzig: H. Haacke, 1897.

. *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft.* 3a. ed. Leipzig: Friedrich, 1888.

. *Das sittliche Bewusstein.* Leipzig: W. Friedrich, 1886.

Hartog, Arnold Hendrik de. *De heilsfeiten: Eèn beschouwing.* Amersfoort: Veen, 1907.

Hase, Karl A. von. *Protestantische Polemik.* 5a. ed. Leipzig: Breitkopf & Hártel, 1891.

Hastie, William. *The Theology of the Reformed Church in Its Fundamental Principies.* Edimburgo: T&T Clark, 1904.

Haupt, Erich. *Die Bedeutung der heiligen Schrifi für den evangelischen Christen.* Bielefeld e Leipzig: Velhagen & Klasing, 1891.

Hayman, Henry. *"Why WeSuffer", and Other Essays.* Londres: W. H. Allen & Co., 1890.

Heer, Joseph Michael. *Die Stammbàume Jesu nach Matthàus undLukas: Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen.* Freiburg i. B.: Herder, 1910.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Sámtliche Werke.* 26 vols. Stuttgart: F. Frommann, 1949-59.

Hehn, Johannes. *Siinde und Erlósung nach biblischer und babylonischer*

*Anschauung.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903.

Hcidanus, Abraham. *Corpus theologiae christianae in quindecim locos digestum.* 2 vols. Leiden, 1686.

Heidegger, Johann Heinrich. *Corpus theologiae Christianae. 2* vols. Zurique: J. H. Bodmer, 1700.

Heim, Karl. *Das Wesen der Gnade und ihr Verháltnis zu der natürlichen Funktion des Menschen bei Alexander Halesius.* Leipzig: M. Hiensius Nachfolger, 1907.

Heinrich, Johann Baptist, e Constantin Gutberlet. *Dogmatische Theologie.* 10 vols. 2a. ed. Mianz: Kirchheim, 1881-1900.

Heinrichs, Ludwig. *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselrnus von Canterbury.* Paderborn: Schõningh, 1909.

Henderson, Henry F. *The Religious Controversies ofScotland.* Edimburgo: T&T Clark, 1905.

Hengel, Wessel Albertus van. *De gave van talen: Pinksterstudie.* Leiden: D. Noothoven van Goor, 1864.

Hengstenberg, Ernest Wilhelm. *Christologie des Al ten Testaments und Commentar iiber die messianischen Weissagungen.* 3 vols. Berlim: L. Oehmigke, 1854-56.

. *Christology of the Old Testament.* Traduzido por R. Keith. Organizado por T. K. Arnold. Grand Rapids: Kregel Publications, 1988.

Heppe, Heinrich. *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche.* Elberfeld: R. L. Friedrich, 1861.

. *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert.* 3 vols. Gotha: F. A. Perthes, 1857.

. *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche: Namentlich der Niederlande.* Leiden: Brill, 1879.

Hermann, Johannes. *Die Idee der Siihne im Alten Testament.* Leipzig: Hinrichs, 1905.

Herrmann, Wilhelm *Der Verkehr des Christen mit Gott.* 4a. ed. Stuttgart: Cotta, 1903.

. *Worum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen?* Halle a. S.: Niemeyer, 1886.

. *Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum?* Leipzig: F. W. Grunow, 1893.

Hettinger, Franz. *Apologie des Christenthums.* Organizado por Eugen Müller, 9ª. ed. 5 vols. Freiburg im Breisgau e St. Louis: Herder, 1906-8

Heulhard, Arthur. *Le mensonge Chrétien (Jésus-Christ n 'apas existe)...* Paris: A. Heulhard, 1908.

Heymans, Gerard. *Der toekomstige eeuw der psychologie.* Groningen: wolters, 1909.

*Heyne, B. *Über Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen.* Paderborn, 1904.

Hoadly, Benjamin. *Sever al Discourses concerning the Terms of Acceptance with God.* Londres: Knapton, 1727.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Londres: J. M. Dent, 1924.

Hodge, Archibald Alexander. *The Atonement.* Filadélfia: Presbyterian Board of Publication, 1867.

Hodge, Charles. *Systematic Theology.* 3 vols. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888.

Hoekstra, Sytze. *Grondslag, wezen en openbaring van het Godsdienstig geloof volgens de Heilige Schrift.* Roterdã: Altmann & Roosenburg, 1861.

. *Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde.* Amsterdã: P. N. van Kampen, 1858,

Hoekstra, Tjeerd, *Im manente Kritikzur kantischen Religionsphilosophie.* Kampen: J. H. Kok, 1909.

Hoensbroech, Paul van. *Christ und Widerchrist: Ein Beitrag zur Vertheidigung der Gottheid Jesu Christi und zur Charakteristik des Unglaubens in der paotestantischen Theologie.* Freiburg i. B.: Herder, 1892.

. *Religion oder Aberglaube.* Berlim: Hermann Walther, 1897.

Hoffmann, Johann Christian Konrad von. *Der Schriftbeweis. 2* vols. Nõrdlingen: Beck, 1857-60.

. *Weissagung undErfullung im Alten und Neue Testament.* 2 vols. Nõrdlingen: Bcck, 1841.

Hofstede de Groot, Petrus. *De Groninger Godgeleerdheid in Hunne Eigenaardigheid.* Groningcn: Scholtcns, 1855.

Hollaz, David. *Exarnen theologicum acroamaticum.* Rostock e Leipzig: Russworm, 1718.

Holtius, Nicolaus. *De zondaar gerechvaerdigt om niet, uit de genade Gods.* Leiden: Johannes Hasebroek; Amsterdã: Nicolaas Byl, 1757.

Holtzmann, Heinrich Julius. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 2* vols. Freiburg e Leipzig: Mohr, 1897.

. *Das messianische Bewusstsein Jesu.* Tübingen: Mohr, 1907.

Holtzmann, Oskar. *War Jesus Ekstatiker?' Eine Untersuchung zum Leben Jesu.* Tübingen: Mohr, 1903.

Holzmeister, Urban. *Dominus autem Spiritus est, 2Cor. 3, 17: eine Exegetische Untersuchung mit einer Übersicht über die Geschichte der Erklàrung dieser Stelie.* Innsbruck: Rauch, 1908.

Homanner, Wilhelm. *Die Dauer der õffentlichen Wirksamkeit Jesu.* Freiburg i. B.: Herder, 1908.

*Honert, J. van den. *Verhandeling van de rechtvaerdiging des sondaars uyt en door het geloove.*

Honert, Taco Hajo van den. *Het hoogepriesterschap van Christus naar de ordening van Melchisedek, door eene onileding en verklaaring van het sevende hoofd-stuk in Paulus Send-briev aan den Hebreen.* Amsterdã: Wetstein, 1712.

Hoornbeeck, Johannes. *Disputate theologiae practicae, de theologiae praxi.* Utrecht, 1659-61.

. *Socianismus confutatus.* 3 vols. Utrecht, 1650-54.

. *Summa controversiarum religionis, cum injidelibus, haeriticis et schismaticis.* Utrecht: J. à Waesberg, 1658.

Hulsius, Johannes. *De hedendaagsche antinomianery met die der Engelsche en oude wetbestryders vergeleken, en zoo uit het Woord Gods, ais uit de formulieren van eenigheid der Gereformeerde Kerken klaar en grondig wederlegt en dere zelve schadelykheit aangewesen.* 2a. ed. Roterdã: David Vermeulen, 1738.

Hünefeld, E. *Rõmer 5, 12-21: Vonneuen erklãrt.* Leipzig: G. Strübig, 1895.

Inácio de Antioquia. *Epistle to the Ephesians.* In *The Apostolic Fathers,* traduzido por Francis X. Glimm, Joseph M.-F. Marique e Gerald G. Walsh, 87-95. Fathers of the Church 1. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1947.

. *Epistle to the Magnesians.* In *The Apostolic Fathers,* traduzido por Francis X. Glimm, Joseph. M.-F. Marique e Gerald G. Walsh, 96-101. Fathers ofthe Church Í.Washington, DC: Catholic University of America Press, 1947.

. *Epistle to the Smyrnaeans.* In *The Apostolic Fathers,* traduzido por Francis X. Glimm, Joseph M.-F. Marique e Gerald G. Walsh, 118-23. Fathers of the Church 1. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1947.

Ihmels, Ludwig. *Die Auferstehung Jesu Christi.* Leipzig: Deichert, 1906.

. *Wer war Jesus? Was wollte Jesus?* Leipzig: Deichert, 1905.

Illingworth, J. R., *Personality, Human and Divine.* Londres: MacMillan and. Co., 1895.

Irineu. *Against Heresies. ANF,* 1,309-567.

Jansen, Gerardus Martinus. *Praelectiones Theologiae Dogmaticae.* 3 vols. em 2. Utrecht: van Rossum, 1875-79.

. *Theologia Dogmatica Specialis.* Utrecht, 1877-79.

Jenner, Katherine Lee Rawlings. *Christ in Art.* Londres: Methuen & Co., 1906.

Jensen, Peter C. A. *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur.* Estrasburgo: Trübner, 1906.

Jeremias, Alfred. *Babylonisches im Neuen Testament.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904.

Jodl, Friedrich. *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2* vols. Stuttgart: Cotta, 1882-89.

João dc Damasco. *Exposition of the Orthodox Faith. NPNF (2),* DC, 259-360.

. *Writings.* Traduzido por Frcderic H. Chase Jr. Fathers of the Church 37. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1958. Reimpressão, 1970.

Jones, John Cynddylan. *Primeva! Revelation: Studies in Genesis I- VIII.* Londres: Hodder & Stoughton, 1897.

Jong, Albertus de. *Geschiedenis en begríp van gr ahe.* Roterdã: De Vries, 1902.

Joseph, Max. *Zur Sittenlehre des Judenthums.* Berlim: Poppelauer, 1902.

Josefo, Flávio. *The Works ofJosephus.* Traduzido por William Whiston. Novaedição atualizada. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1987.

Jiilicher, Adolf. *Paulus und Jesus.* Tübingen: Mohr, 1907.

Junius, Franciscus. *Opuscula Theologica Selecta.* Organizada por Abraham Kuyper. Amsterdã: F. Muller, 1882.

. *Theses Theologicae.* In vol. 1 de *Opuscula theologica selecta,* organizado por Abraham Kuyper. Amsterdã: F. Muller, 1882.

Jurgens, William A., org. *The Faith of the Early Fathers,* 3 vols. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1970-79.

Justino Mártir. *Dialogue with Tripho. ANF,* I, 194-270.

. *The First and Second Apologies. ANF,* 1, 163-93.

Kaftan, Julis. *Brauchen wir ein neues Dogma?* 2a. ed. Bielefeld: Velhagen & Klãssing, 1890.

.*Dogmatik.* Tübingen: Mohr, 1901.

. *Jesus und Paulus: Eine freundschaftliche Streitschrift1t gegen die religionsgeschichtlichen Volksbücher von D. Bousset und D. Wrede.* Tübingen: Mohr, 1906.

. *The Truth of the Christian Religion.* 2 vols. traduzido por George Ferries. Edimburgo: T&T Clark, 1894.

. *Das Wesen der christlichen Religion.* Basiléia: C. Detloff, 1888.

. *Zur Dogmatik: Seiben Abhandlungen aus der "Zeitschriftfür Theologie und Kirche".* Tübingen: Mohr, 1904.

Kaftan, Theodor. *Der Mensch Jesus: Der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen.* Berlim: Edwin Runge, 1908.

. *Moderne Theologie des alten Glaubens.* Schleswig: J. Bergas, 1905.

Kãhler, Martin. *Angewandte Dogmen.* 2a. ed. Leipzig: Deichert, 1908.

. *The So-Called Histórical Jesus and the Historie Bíblica! Christ.* Traduzido por Carl E. Braaten. Filadélfia: Fortress Press, 1988.

. *Die Wissenschaft de christlichen Lehre.* 3a. ed. Leipzig: A. Deichert, 1905.

*_____. *Zur Lehre von der Versõhnung.* 1898.

Kahnis, Friedrich August. *Die Erfüllung der Zeiten.* Leipzig: Bõhme & Dreschner, 1877.

. *Die Lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestllt.* 3 vols. Leipzig: Dõrffling & Franke, 1861-68.

Kalb, Ernst. *Kirchen und Sekten der Gegenwart.* 2a. ed. Stuttgart: Verlag der Buchhandlung der Evangelische Gesellschaft, 1907.

Kalthoff, Albert. *Das Christuproblem: Grundlinien zu einer Sozialtheologie.* 2a. ed. Leipzig: Diederichs, 1903.

. *Die Entstehung des Christentums: Neue Beitràge zum Christusproblem.* Leipzig: Diederichs, 1904.

. *Was w 'is sen wir von Jesus?* Schmargendorf-Berlim: Renaissance-Otto Lehrmann, 1904.

Kampschulte, Franz Wilhelm, e Walter Goetz. *Johann Calvin: Seine Kirche und sein Staat in Genf. 2* vols. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1869-99.

Kant, Immanuel. *Religion within the Limits oJ Reason Alone.* Traduzido por Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson. Nova York: Harper and Brothers, 1934.

Karge, Paul. *Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. 2* vols. Münster: Aschendorff, 1910.

Kattenbusch, F. *Das apostolische Symbol: Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. 2* vols. Leipzig: Hinrichs, 1894-1900.

. *Zur Würdigung des Apostolikums.* Leipzig: Grunow, 1892.

Kautsky, Karl. *Foundations ofChristianity.* Nova York: Monthly Review Press, 1972.

Kautzch, E. *Über die Derivate des Stammes (VTp) im altestamentlicher Sprachgebrauch.* Tübingen: L. F. Fues, 1881.

Keckerman, Bartholomaus. *Systema s.s. theologiae.* Hanovia, 1603.

Keerl, P. F. *Der Mensch, das Ebenbild Gottes.* 2 Vols. Basiléia: Bahnmaier, 1861-66.

Keim, Theodor. *Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes.* 3 vols. Zurique: Orell, Füssli, 1867-72.

Keppler, Paul Wilhelm von. *Das prtoblem des Leidens in der Moral.* Freiburgo i.B.: Herder, 1894.

Kerner, Justinus. *Geschichten Besessener neuerer Zeit: Beobachtungen aus dem Gebiete kakodãminisch-magnetischer Erscheinungen; Nebst Rejlexionen von C. A. Eschenmayer über Besessenseyn und Zauber.* Stuttgart: Wachendorf, 1834.

Kiesewetter, Carl. *Geschichte des neueren Ocultismus.* Leipzig: Friedrich, 1891.

Kirrt, Otto. *Glaube und Geschichte.* Leipzig: Edelmann, 1900.

. *Grundriss der evangelischen Dogmatik* Leipzig: Deichert, 1905.

Klausner, Joseph. *Die messianischen Vorstellungen desjüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten.* Berlim: M. Poppclauer, 1904.

Kiernan, David. *De Orde des Heils, ojhet verband tusschen genade en plicht.* Amsterdã: P. Conradi, 1776.

Kleugten, Joseph. *Die Theologie der Vorzeit vertheidigtt.* 2a. ed. 5 vols. Míinster: Theissing, 1867-74.

Knapp, Georg. Christian. *Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche.* Organizado por Carl Thilo. 2 vols. Halle: Büchhandlung des Waisenhauses, 1827

Kneib, Philipp. *Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einftusse der Psychiatrie.* Mainz: Kirchheim & Co., 1908.

Knieschke, Wilhelm. *Die Erlõsungslehre des Qoran.* Berlim: Runge, 1910.

Knopf, Rudolf. *Das nachapostolische Zeitalter: Geschichte der christlichen Gemeinsden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905.

Knuttel, Willem Pieter Cornelis. *Balthasar Bekker: De bestrijder van het bijgeloof.* 's Gravenhage: M. Nijhoff, 1906.

Kõberle, Justus. *Siinde und Gnade im religiõsen Leben des Volkes Israel bis auf Christum: Eine Geschichte des vorchristlichen Heilsbewusstseins.* Munique: Beck, 1905.

Koch, Hugo. *Pseudo-Dionysius Aeropagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwessen.* Mainz: Kirchheim, 1900.

Koch, Max. *Der ordo salutis in der alt-lutherischen Dogmatik.* Berlim: A. Duncker, 1899.

Koelman, Jacobus. *Historisch verhael nopende der Labadisten.* Amsterdã: Johannes Boeckholt, 1683.

KÒgel, Julius. *Christus der Herr: Erläuterungen zu Philipper 2,5-11.* Gütersloh: Bertelsmann, 1908.

. *Der Sohn und die Sõhne: Eine exegetische Studie zu Hebràer 2,5-18.* Gütersloh: Bertelsmann, 1904.

Kohlbrugge, J. H. F. *Der Atavismus.* Utrecht: G. J. C. Scrinerius, 1897.

Kohler, Joseph. *Das Wesen der Strafe.* Würzburg: Druck & Verlag der Stahel 'schen Universitáts-Buch-und Kunsthandlung, 1888.

Kõhler, Karl. *Der Prophetismus der Hebràer und die Mantik der Griecher in ihren gegenseitigen Verhàltniss.* Darmstadt: Eduard Zernin, 1860.

*Kõhler, L. *Biblische Geschichte.*

Kõhler, Walther. *Katholizismus und Reformation: Kritisches Referat über die wissenschaftlichen Leistugen der neueren Katholischen Theologie auf dem*

*Gebiete der Reformationsgeschichte.* Giessen: Tõpelmann, 1905.

Kõlbing, Paul. *Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus.* Gõtingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1906.

Kolde, Theodor. *Die Heilsarmee: Ihre Geschichte und ihr Wesen.* Erlangen: Deichert, 1885.

. *Die kirchlicher Bruderschaften und das religiõse Leben irn modernen Katholizismus.* Erlangen: s.l., 1895.

. *Der Methodismus und seine Bekàmpfung.* Erlangen: Deichert, 1886.

Kõlling, Wilhelm. *Die satisfactio viçaria: Das ist die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung des Herm Jesu.* 2 vols. Gütersloh: Bertelsmann, 1897-99.

Kõnig, Eduard. *Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung.* Gütersloh: Bertelsmann, 1910.

. *Geschichte des Reiches Gottes.* Berlim: M. Warneck, 1908.

Kõnig, Joseph. *Die Theologie des Psalmen.* Freiburg: Herder, 1857.

Koppe, Rensinus. *Eenige strafrechtelijke beschouwingen in verbard met het beginsel van de wet van 12. Febt: 1901.* Groningen: Jan Haan, 1906.

Korff, Emmanuel. *Die Anfcinge der Foederaltheologie und ihre Augestaltung in Ziirich und in Holland.* Bonn: E. Eisle, 1908.

Korff, Theodor. *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie: Die Festtellung und Deutung der geschichtlichen Tatsachen der Auferstehung des Herm durch die fortgeschrittene moderne Theologie.* Halle: Strien, 1908.

Kõstlin, Julius. *Theology oJLuther in Its Histórica! Development and Inner Harmony.* Traduzido por Charles E. Hay. 2 vols. Filadélfia: Lutheran Publication society, 1897.

Krabbe, Otto. *Die Lehre von der Siinde und von Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi: Exegetische-dogmatisch entwickelt.* Hamburgo: Friedrich Perthes, 1836.

Kraetzchmar, Richard. *Die Bundesvorstellung irn Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Marburg: N. G. Elwert, 1896.

Krcibig, Gustav. *Die Versõhnungslehre auf Grund des christlichen Bewusstseins.* Berlim: Wiegandt & Grieben, 1878.

Kreyher, Johannes. *Die jurgfràuliche Geburt des Herm.* Gütersloh: Bertelsmann, 1904.

Krop, Frédéric J. *La pensée de Jésus sur Royaume de Di eu, d'aprés les évangiles synoptiques avec und appehdice sur la question du "Fils de Vhomme".* Paris: Fischbacher, 1897.

Kriigcr, GuStav. *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichlichen Entwicklung.* Tübingen: Mohr, 1905.

Kübel, Robert Benjamin. *Über den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie.* 2a. ed. Munique: C. H. Beck, 1893.

Kuenen, Abraham. *De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van den Joodschen Staat. 2* vols. Haarlem: Kruseman, 1869-70.

. *The Prophets and Profecy in Israel.* Traduzido por Adam Milroy. Londres: Longmans, Green, 1877.

. *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst.* Leiden: S. C. Van Doesburgh, 1882.

Kühl, Ernst. *Die Heilsbedeutung des Todes Christi: Biblisch-theologische Untersuchung.* Berlim: Wilhelm Hertz, 1890.

Kühner, Karl. *Augustin 's Anschauung von der Erlõsungsbedeutung Christi im Verhàltnis zur voraugustin 'schen Erlòfungslehre bei den griechischen und lateinischen Vàtern.* Heidelberg: K. Groos, 1890.

Kunze, Johannes W. *Die ewige Gottheid Jesu Christi.* Leipzig: Dõrffiing& Franke, 1904.

Kurtz, Johann Heinrich. *Geschichte des alten Bundes.* 2a. ed. 2 vols. Berlim: J. A. Wohlgemuth, 1853-58.

Kuyper, Abraham. *Encyclopadie der Heilige Godgeheerdherd.* 2a. cd. 3 vols. Kampen: Kok, 1908-9.

. *De Engelen Gods.* Amsterdã: Hõveker and Wormser, 1900.

. *De Gemeene Gratie.* 3 vols. Amsterdã: Hõveker & Wormser, 1902-4.

. *De leer der Verbonden,* Kampen: Kok, 1909.

. *Particular Grace: A Defence of God 's Sovereignty in Salvation.* Grandville, MI: Reformed Free Publishing Association, 2001.

. *De vleeschwording des Woords.* Amsterdã: Wormser, 1887.

. *Het werk van den Heiligen Geest.* 3 vols. em Í.Amsterdã: Wormser, 1888-89.

. *The Workof Holy Spirit.* Traduzido por J. Hendrik De Vries. 1900. Reimpressão. Grand Rapids: Eerdmans, 1941.

Kuyper, Abraham, Jr. *De band des verbonds.* Amsterdã: Kirchner, 1906.

. *De vastigheid des verbonds.* Amsterdã: Kirchner, 1908.

Kuyper, Herman Huber. *Evolutie of Revelatie.* Amsterdã: Hõveker & Wormser, 1903.

. *Hamabdil: Van de heilgheid van het Genadeverbond.* Amsterdã: Bottenburg, 1907.

. *De Post-Acta of Nahandelingen van de Nationale Synode van Dordrecht in 1618 en 1619 gehouden, naarden authentieken tekst in het Latijn en het Nederlandsch uitgegeven...* Amsterdã: Hõveker & Wormser, 1899.

Laehr, Hans. *Die Dãmonischen des Neuen Testaments.* Leipzig: Richter, 1894.

Lagarde, Paul de. *Deutsche Schriften.* 4a. ed. Gõttingen: Horstmann, 1903.

Lagrange, Marie-Joseph. *Ėtudes sur les religions sémitiques.* Paris: V. Lecoffre, 1903.

. *Le Messianisme chez lesjuifs (150 av. J.-C. 200ap J.-C.).* Paris: J. Gabalda, 1909.

LaidlaW, John. *The Bible Doctrine of Man.* Edimburgo: T&T Clark, 1895.

Lake, Kirsopp. *The Historical Evidence for the Ressurrection of Jesus Christ.* Londres e Nova York: Williams & Norgate, 1907.

Lamennais, Félicité Robert de. *Es mi sur 1'indifférence en matière de religion.* 4 vols. Paris: Tournachon-Molin et H. Seguin, 1818-23.

. *Essay on Indifference in Matters of Religion.* Traduzido por Henry Edward John Stanley. Londres: John Macqueen, 1895.

Lang, August. *Johann Calvin: ein Lebensbild zu seinen 400. Geburtstag am lOJuli 1909.* Leipzig: R. Haupt, 1909.

Lang, Heinrich. *Versuch einer christlichen Dogmatik allen denkenden Christen dargeboten.* 2a. ed. Berlim: G. Reimer, 1868.

Lange, Johann Peter. *Christliche Dogmatik.* 3 vols. Heidelberg: K. Winter, 1852.

Lasaux, Ernst von. *Die Sühnopfer der Griechen und Rõmer und ihr Verhàltnis zu dem einen auf Golgotha.* Wüirzburg: Voigt & Mocker, 1841.

Lechler, Gottard Victor. *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter.* Karlsruhe e Leipzig: H. Reuther, 1885.

Lecky, William Edwald Hartpole. *Entstehungsgeschichte und Charakter des Methodisimus.* Traduzido por Ferdinand Lõwe. Leipzig, 1880.

Lehmann, Edvard. *Mystiek heidensche en christelijke.* Traduzido do dinamarquês por JacqueUne E. van der Waals. Utrecht: Honig, 1908.

Lehner, Friedrich August von. *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten.* 2a. ed. Stuttgart: Cotta, 1886.

*Lehre der Heiligen Schrift vom Teufel, Die.* Schõnebeck: Berger, 1858.

Leibnitz, Gottfried Wilhelm. *A System oJTheology.* Traduzido por Charles William Russell. Londres: Burns e Lambert, 1850.

. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom ofMan, and the Origin ofEvil.* Organizado por Austin Farrer. Traduzido por E. M. Huggard,

1951. Reimpressão, La Salle, IL: Open Court, 1985.

Lemme, Ludwig. *Jesu Irrtumslosigkeit.* Berlim: Runge, 1907.

Lepsius, Johannes. *Reden und Abhandlungen.* 4 vols. Berlim: Reich-Chrisli Verlag, 1902.

*Letter of Barnabas, The.* In *The Apostolic Fathers.* Traduzido por Francis X. Glimm, Joseph M.-F. Marique e Gerald G. Walsh, 191-224. Fathers of the Church, Í.Washington DC: Catholic University of America Press, 1947.

Leydekker, Melchior. *Dissertado historico-theologica de Antinomis antiquis & novis.* 3 vols. Utrecht: Halma, 1696.

. *Fax Veritatis, seu Exercitationes ad nonullas controvérsias quae hodie in Bélgio potissium moventur, multa ex parte theologico-philosophicae.* Leiden: Daniel Gaesbceck & Felicem Lopez, 1677.

. *Filias Dei Sponsor.* Amsterdã: Jacobus van Hardcnberg, 1708.

. *Historische en godgeleerde oeffeningen, over de oorsprong, voortgang, en gevoelens van de oude en nieuwe Artinomianen.* 's Gravenhage: Kitto, 1700.

. *Vis Veritatis, seu disquisitionum ad nonnulas controvérsias, quae hodie in Bélgio potissimum moventur.* Utrecht: Franciscum Halma, 1679.

Lidgett, John Scott. *The Spiritual Principie of the Atonement as a Satisjiuatuni Made to Godfor the Sins of the World.* 2a. ed. Londres: Charles H. Kelley, 1898.

Liebermann, Franz B. *Institutiones theologicae.* 8a. ed. 2 vols. Mainz: Kirchheim, 1857.

Lietzmann, Hans. *Der Menschensohr: Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie.* Freiburg i.B.: J. C. B. Mohr, 1896.

. *Der Weltheiland.* Bonn: Marcus & Weber, 1909.

Lightfoot, Joseph Barber. *St. PauTs Epistle to the Galatians.* 10a. ed. Londres: Macmillan & Co., 1890.

Liguori, Alfonso Maria dé. *Theologia moralis. 4* vols. org. P. Leonardi Gaudé. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1954.

Limborch, Philip van. *Theologia Christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa.* Amsterdã: Wetstein, 1735.

Líppert, Julius. *Allgemeine Geschichte des Priesterhums.* 2 vols. Berlim: T. Hoffman, 1883-84.

Lipsius, Richard Adelbert. *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik.* Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893.

Lobstein, Paul. *Éludes christologiques: La doctrine desfonctions médiatrices du Sauveur.* Paris: Fischbacher, 1891.

. *Petrus Ramus ais Theologe: Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie.* Estrasburgo: C. F. Schmidt, 1878.

. *The Virgin Birth of Christ.* Traduzido por Victor Leuliette. Londres: Williams & Norgate, 1903.

Lodge, Oliver *The Substance oJ Faith Allied with Science: A Catechism for Parents and Teachers.* 6a. ed. Londres: Methuen, 1907.

Lõhr, Max. *Alttestamentliche Religions Geschichte.* Leipzig: Gõschen, 1906.

Loisy, Alfred Firmin. *Evangelium und Kirche.* Munique: Kirchheim, 1904.

. *The Gospel and the Church.* Filadélfia: Fortress Press, 1976.

""Lombardo, Pedro. *Commentaries on the Psalms and St. Paul.*

. *Sententiae in IV liberis distimatoe* 3a. ed. 2 vols. Grottaferrata: Colleggi S. Bonaventurae et Claras Aquas, 1971-81.

Lomer, Georg. *Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters.* Bamberg: Handels-Drukkerei, 1905.

Lonkhuijzen, Jan van. *Hermann Friedrich Kohlbrüigrge en zijn Prediking.* Wageningen: Vada, 1905.

Loofs, Friedrich. *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert.* Leipzig: Mohr, 1898.

. *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert.* 3a. ed. Tübingen: Mohr, 1908.

. *Leiftjüüeri zum Studium der Dogmengeschichte.* 4a.ed. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1906.

. *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius.* Halle a. S.: M. Niemcyer, 1906.

Lotze, Hermann. *Microcosmus.* Traduzido por Elizabeth Hamilton e E. E. Constance Jones. Nova York: Scribner & Welford, 1866.

Lucius, Ernest. *Die Anjange des Heiligenkults in der christlichen Kirche.* Tübingen: Mohr, 1904.

Lütgert, Wilhelm. *Die Anbentung Jesu.* Gütersloh: Bertelsmann. 1904.

Luthardt, Christoph Ernst. *Compendium der Dogmatik.* Leipzig: Dõrffling & Franke, 1865.

. *Die Lehre vom J'reien Willen und seinen Verhältnis zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Leipzig: Dõrffling & Franke, 1863.

Lutero, Martinho. *Commentary on Genesis.* Grand Rapids: Zondervan, 1958.

Lüttge, Willy. *Die Rechfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutungfur" seine Frõmmigkeit.* Berlim: Reuther & Reichard, 1909.

Maccovius, Johannes. *Collegia theologica.* 3a. ed. Franeker: Joannis Fabiani Deuring, 1641.

. *Loci Communes Theologici.* Amsterdã: n. p., 1658.

. *Redivivus.* Franeker: Idzardus Albertus et Johannes Arcerius, 1654.

Macdonald, Donald. *Creation and the Fali: A Defence of the First Three Chapters of Genesis.* Edimburgo: T. Constable, 1856.

Maistre, Joseph Marie comte de. *Lês soirées de Saint-Pétersbourg: Ou, entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivies d'un traité sur les sacrifices.* 5ª. Ed. Lion: J. B. Pélagaud, 1845.

Mannens, Paulus. *Theologiae Dogmaticae Institutiones.* 3 vols. Roermond: Ronen, 1910/15.

Manzoni, Cesare. *Compendium theologiae dogmaticae, e praecipusiS scholasticis antiquis et modernis redactum. 4* vols. Turin: Berruti, 1909.

Marck, Johannes. *Historia Paradisi.* Amsterdã: Gerardus Borstius, 1705.

Maresius, Samuel. *Collegium Theohgicvm sive Systema Breve Universae Theologiae Comprehensium Octodecim Disputationibus.* Groningen: Francisci Bronchorstii, 1659.

. *Systema theologicum.* Groningen: Aemilium Spinneker, 1673.

Martensen, Hans Lassen. *Christian Dogmatics: A Compendium of the Doctrines of Christianity.* Traduzido por William Urwick. Edimburgo: T&T Clark, 1871.

. *Christian Ethics.* Edimburgo: T&T Clark, 1842.

Marti, Karl. *Geschichte der israelitischen Religion.* 3a. ed. Estrasburgo: F. Buli, 1897.

Martin, Hugh. *The Atonement: In Its Relations to the Covenant, the Priesthood, the Intercession of Our Lord.* Londres: James Nisbet, 1870. Reimpressão, Edimburgo: Knox Press, 1976.

Martin, Konrad. *Die Harmonie des Alten und des Neuen Testaments.* Mainz: Franz Kirchheim, 1877.

Mason, Arthur James. *Conditions of Our Lord's Life on Earth.* Londres e Nova York: Longmans, Green, 1896.

Mastricht, Peter van. *Theoretico-practica theologia.* Utrecht: Appels, 1714.

Maurenbrecher, Max. *Von Nazareth nach Golgotha: Untersuchung über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums.* Berlim-Schõneberg: Buchverlag der Hilfe, 1909.

Maurice, Frcderick Denison. *The Doctrine ofSacrifice Deduced from the Scriptures.* Cambridge: Macmillan, 1854.

McTaggart, John, e Ellis McTaggart. *Some Dogmas of Religion.* Londres: E. Arnold, 1906.

Mees, R. P. *WetenschappelijUce karakterkennis.* 's Gravenhage: Nijhoff, 1907.

Meffert, Franz. *Die geschichtliche Existenz Christi.* 2a. ed. Mõnchengladbach: Verlag der Zentrallstelle des Volksvereins für das katholische Deutschland, 1904.

Meiji, Rcinhart van der. *Een studie over de grondslagen der zoogenaande "Nieuwe Richting" in de strafrechtswetenschap.* Leiden: S. C. van Doesburgh, 1904.

Melanchthon, Philipp. *Confessyon ofthe fayth of the Germaynes: The apologie.* Amsterdã: Theatrum Orbis Terrarum, 1576. Reimpressão, Norwood, NJ: W. J. Johnson, 1976.

. *Loci communes.* Berolini: G. Schlawitz, 1856.

Ménégoz, Eugène. *La mort de Jésus et le dogine de I 'expiation.* Paris: Fischbacher, 1905.

Menzel, Wolfgang. *Christliche Symbolik.* 2a. ed. 2 vols. Regensburgh: Manz, 1855.

Merle d'Aubigné, J. H. *L 'expiation de la croix.* Paris. 1867.

Meyer, Arnold. *Die Auferstehung Christi: Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt, und Pfngsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiõse Bedeutung.* Tübingen: Mohr, 1905.

. *Jesu Muttersprache: Das galilàische Aramais ch in seiner BedeutungJür die Erklárung der Reden Jesu und den Evangelien überhaupt.* Freiburg: Mohr, 1896.

. *Werhat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?* Tübingen: Mohr, 1907.

Meyer, Heinrich August Wilhelm, *et. al. Criticai and Exegetical Handbook to the New Testament.* 9 vols. Nova York: Funk & Wagnails., 1884.

Meyer, Max. *The Sinlessness of Jesus.* Traduzido do alemão. Nova York: Eaton & Mains, 1897.

Michel, Oskar. *Vorwàrts zu Christus! Fort mit Paulus! Deutsche Religion!* Berlim: Seeman, 1906.

Milligan, George. *The Theology óf the Epistle to the Hebrews.* Edimburgo: T&T Clark, 1899.

Milligan, William. *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord.* Londres: Macmillan, 1892.

Minges, Parthenius. *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft.* Münster: Aschendorf, 1906.

Moberly, Robert Campbell. *Atonement and Personality.* 6a. ed. Londres: Murray, 1907.

Moddermann, Antony Ewould Jan. *Straf geen kwaad.* Amstedã: Muller, 1864.

Mohila, Peter. *The Orthodox Confession ofFaith.* Traduzido por Ronald Peter Popivchak. Washington, DC: s.l., 1975.

Mõhlcr, Johann Adam. *Symbolik: Oder Darstellung der Dogmatischen Gegensàtze der Katholiken und Prôtéstartten nach Ihren òffentlichéh Békenntnisschrften.* Mainz: F. Kupferberg, 1838.

Moll, Wilhelm. *Johannes Brugman en het godsdienstig leven onzer vaderen in de vijfiemitE eewn.* 2 vols. Amsterdã: G. Portielje, 1854.

Mõller, Wilhelm. *Die messianische En\>artung der vorexilischen Propheten: Zugleich ein Protest gegen moderne Textsplitterung.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1906.

Monnier, Henri. *Essai sur la rédemption.* Neuilly: La Cause, 1929.

Moor, Bernhard de. *Commentarius Perpetuus in Johannis Marckii Compendium Theologiae Christianae Didactico-electicum.* 7 vols. em 6. Leiden: J. Hasebroek, 1761-71.

Müller, A. *Jesus ein Arier: Ein Beitrag zur võlkischen Erziehung.* Leipzig: Mar Sängeward, 1904.

Müller, C. Th. *Die Ràtsel. des. Todes..* Barmen: Wuppertaler Traktat-Gesellschaft, 1905.

Müller, Enst Friedrich Karl. *Die Bekenntnisschrifen der reformirten Kirche.* Leipzig: A. Deichert, 1903.

. *Our Lord: Belief in the Deity of Christ.* Nova York: Eaton & Mains, 1908.

Müller, Gustav Adolf. *Die leibliche Gestalt Jesu Christi nach der schrifilltifom und monumentalen Urtradition.* Graz: Verlagsbuchhandlung Styria, 1909.

Müller, Joseph T. *Die symbolischen Biicher der evangelisch-lutherischen Kirche,* 8a. ed. Gütersloh: Bertelsmann, 1898.

Miiller, Julius. *The Christian Doctrine of Sin.* Traduzido pelo Rev. Wm. Urwick. 5ª. ed. 2 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1868.

. *Dogmatische Abhendlungen,* Bremen: C. E. Miiller, 1870.

Miinscher, Wilhelm. *Lehrbuch des Christlichen Dogmengeschichte.* Organizado por Daniel von Coelln. 3a. ed. Cassei: J. C. Krieger, 1832-38.

Musculus, Wolfgang. *Loci communes theologiae sacrae.* Basiléia: Heruagiana, 1567.

Nagel, Ernst. *Das Problem der Erlõsung.* Basiléia: Reich, 1901.

Nàgelsbach, Karl Friedrich von. *Homerische Theologie.* Nürnberg: Geiger, 1861.

. *Der nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander.* Nürnberg: Conrad Geiger, 1857.

Nauville, Ernst. *Le problème du mal.* Genebra: Librairie Cherbuliez, 1868.

Neander, August. *Geschichte der Pflanzung und Leilung der christlichen Kirche durch die Apostei.* 5a. ed. 2 vols. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1890.

. *History of the Planting and the Training of the Christian Church by the Apostles.* Traduzido por J. E. Ryland, 2 vols. Londres: Bell and Daly, 1864.

Nebe, August. *Die kindheitsgeschichte unseres Herm Jesu Christi nach Mattháus und Lukas.* Stuttgart: Greiner & Pfeiffer, 1893.

Nes, Hendrik Marius van. *De Adventstijd der wereld.* Roterdã: Wenk & Birhoff, 1896.

. *De Graaf van Zinzendorf* Nijkerk: Callenbach, 1902.

Nevius, John Livingston. *Demon Possession and Allied Themes, Being an Inductive Study of Phenomena of Our Own Times-,* Chicago: F. H. Revell, 1896.

Niemeyer, H. A. *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. 2* vols. Leipzig: Sumptibis Iulii Klinkhardti, 1840.

Nirschl, Joseph. *Ursprung und Wesen des Bõsen nach der Lehre des heiligen Augustinus.* Rcgensburg: F. Pusset, 1854.

Nitzsch, Carl Immanuel. *System der christlichen Lehre.* 5a. ed. Bonn: Adolph Marcus, 1844.

. *System of Christian Doctrines.* Edimburgo: T&T Clark, 1849.

Nitzsch, Friedrich A. B. *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik.* Preparado por Horst Stephan. 3a. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902.

Nórthcote, J. Spencer: *Maria in den Evangelien.* Mainz: Kirchheim, 1869.

. *Mary in thè Gospels.* Londres: Burns, Lambert & Oatés, 1867.

Norton, Frederick Owém. *A Lexicographical andHistorical Study ofÒia0r\Ḳr\from the Earliest Times to the End of the Classical Period.* Chicago: University of Chicago Press, 1908.

Nõsgen, Karl. Friedrich. Der einzinge Reine unter den Unreinen. *Gütersloh:* Bertelsman, 1908.

. *Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung. 2* vols. Munique: Beck, 1891-93.

. *Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes.* 2 vols. Berlim: Trowitzsch, 1905-7.

Notton, M. *Harnack und Thomas von Aqui.* Paderborn: Schòningh, 1906.

Oehler, Gustav. Friedrich. *Theology of the Old Testament.* Traduzido por Eilen D. Smith e Sophia Taylor. Edimburgo: T&T Clark, 1892-93.

Oesterley, William Oscal Emil. *The Evolution of the Messianic Idea.* Londres: Pitman, 1908.

Oettingen, Alexander von. *Das gõttliche "Noch nicht!" Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist.* Erlangen: Deichert, 1895.

. *Lutherische Dogmatik.* 2 vols. Munique: C. H. Beck, 1897.

. *Die Moralstatistik in ihrer Bedeutungfiir r eine Socialethik.* Erlangen: Deichert, 1882.

. *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre.* Erlangen: Deichert, 1882.

Oleviano, Gaspar. *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos: Itemque*

*de mediis, quibus ea ipsa substantia nobis communicatur.* Genebra: Vignon, 1585.

. *Het wezen van het Genadeverbond, in Geschrijuìn.* Den Haag: Het Reformatische Boek, 1963.

Oort, Henrícus Lucas. *De uitdrukking ho uiós ton anthrõpon in het Nieuwe Testament.* Leiden: Brill, 1893.

Oorthuys, Gerardus. *De Anthropologie van Zwingli.* Leiden: E. J. Brill, 1905.

Ooterzee, Johannes Jacobus van. *Chriselijke Dogmatiek.* 2á. ed. 2 vols. Utrecht: Keminka, 1876.

. *Christian Dogmatics.* Traduzido por J. Watson e M. Evans. 2 vols. Nova York: Scribner, Armstrortg, 1874.

. *Christologie: Onderzoek naar den persoon en het werk des verlossers.* 3 vols. Roterdã: Van der Meer & Verbruggen, 1855-61.

. *Het leven van Jezus.* 3 vols. Utrecht: Kemink, 1846-51.

Opzoomer, Cornelis. *De wijsbegeerte den mensch met zich zelven verzoenende.* Leiden: s.l., 1846.

Orchard, William Edwin. *Modem Theories ofSin.* Londres: Clark, 1909.

Orelli, Conrad. *The Old Testament Prophecy ofthe Consummation of God's Kingdom.* Traduzido por J. S. Banks. Edimburgo: T&T Clark, 1892.

Orígenes. *Against Celsus. ANF,* IV, 395-669.

. *Commentary on the Gospel ofJohn. ANF,* X, 297[A]110.

. *Homilies on Leviticus.* Traduzido por Gary Wayne Barkley. Washington, D. C.: Catholic University of América Press, 1990.

. *Homilies on Luke.* Traduzido por Joseph T. Lienhard. Washington, D. C.: Catholic University of América Press, 1996.

. *On First Principies. ANF,* IV, 239-384.

. *Origen Commentary on the Gospel oJMatthew. AUF,* X, 411-512.

Orr, James. *The Christian View of God and the World, as Centering in the Incarnation.* Nova York: Randolph, 1893.

. *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modem Denials.* Londres: Hodder & Stoughton, 1906.

. *The Ressurrection of Jesus.* Londres: Hodder & Stoughton, 1908.

. *The Ritschlian Theology and the Evangélica! Faith.* Londres: Hodder & Stoughton, 1897.

. *The Virgin Birth of Christ.* Londres: Hodder & Stoughton, 1908.

Ostwald, Wilhelm. *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft.* Leipzig: W. Klinkhardt, 1909.

Oswald, Johann Heinrich. *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche.* 2a. ed. 2 vols. Münster: Aschendorff, 1864.

. *Religiõse Urgeschichte der Menschheit.* Paderborn: F. Schõningh, 1887.

Overbeck, Franz. *On the Christianity of Theology.* Traduzido por John Elbert Wilson. San Jose, CA: Pickwick Publications, 2003.

. *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie.* 2a. ed. Leipzig: Naumann, 1903.

Owen, John.^ *Continuation ofthe Exposition of the Epistle of Paul to the Hebrews viz, on the sixth, seventh, eighth, ninth, and tenth chapters: wherein together with the explication of the text and comhm. the priestòmoti of Christ... are declared, explained, and cónfirmed.* Londres: Nathaniel Pondcr, 1680.

. *The Works ofJohn Owen.* Organizado por William H, Goold. Edimburgo: T&T Clark, 1862.

Pareau, Lodewijk. Garlach, c P. Hofstede de Groot. *Lineamento theologicae Christianae universae: Ut disquisitionis de religione uma veríssima et praestantissima, sive brevis conspectus dogmatices et apologetics Christianae.* 3ª. Ed. Groningen: C. M. van Bolhuis Hoitsema, 1848.

Pareus, David. *Ad Corinthios priorem S. Pauli apostoli epistolam commentarius.* Heidelberg: Jonae Rhodii., 1613.

Park, Edwards Amasa, org. *The Atonement: Discourses and Treatises.* Boston: Congregational Board of Publication, 1860.

*Pastor de Hérnias. ANF,* 11, 1-58.

*Paul, Ludwig. *Die Vorstellung vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern.* Bonn, 1895.

Paulsen, Friedrich. *System der Ethik mit einem Umriss der Staat-und Gesellschaftslehre.* 2 vols. Berlim: Hertz, 1889.

Pécaut, Félix. *Le Christ et la conscience.* Paris: Cherbuliez, 1859.

Perkins, William. *The workes of thatfamous and worthy minister of Christ.* 3 vols. Londres: John Legatt, 1612-18.

Perles, Felix. *Was lehrt uns Harnack?* Frankfurt a.M.: Kauffmann, 1902.

Perrone, Giovanni. *Praelectiones Theologicae.* 9 vols. Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43.

Pesch, Christian. *Praelectiones dogmaticae. 9* vols. Freiburg: Herder, 1902-10.

Pesch, Heinrich. *Lehrbuch der Nationalõkónomie.* 5 vols. Freiburg: Herder, 1905-23.

. *Teaching Guide to Economics.* Traduzido por Rupert J. Ederer. 3 vols. Lewiston, NY: Lampeter: Edwin Mellen, 2002-3.

Petavius, Dionysius. *De Theologicis Dogmatibus.* 8 vols. Paris: Vives, 1865-67.

Petersen, Emil. *Die wunderbare Geburt des Heilandes.* Tübingen: Mohr, 1909.

Pfaff, Christoph Matthãus. *Introductio in historiaii theologiae literarian notis amplissimis.* 3 vols. Tübingen: Cottae, 1724-26.

Pfaff, Friedrich. *Schõpfungsgeschichte.* Frankfurt am Main: Heydcr & Zimmer, 1877.

Pfanner, Tobias. *Systema Theologiae Gentilis Purioris.* Basiléia: Joh. Hermann Widerhold, 1679.

Pfannmüllcr, Gustav. *Jesus im Urteil der Jahrhunderte.* Leipzig: Tuebner, 1908.

Pfennigsdorf, Emil. *PersÕnlichkeit: Christliche Lebensphilosophie fiir moderne Menschen.* 5a. ed. Schwerin: Bahn, 1908.

Pfleiderer, Otto. *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.* Berlim: Georg Reimer, 1903.

. *The Development ofTheology in Germany since Kant, and Its Progress in Great Britains since 1825.* Traduzido por J. Fredcrick Smith. 2a. ed. Londres: Swan Sonnenschein: Nova York: Macmillan, 1893.

. *Die Entwickluiig der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritaiinieii seit 1825.* Freiburg i.B.: Mohr, 1891.

. *Grundriss der Christlichen Glaubensuiid Sittenlehre.* Berlim: G. Reimer, 1888.

. *Der Paulinismus: Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie.* Leipzig: O. R. Reisland, 1890.

. *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Griindlage.* 3a. ed. Berlim: G. Reimer, 1896.

. *Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie.* Halle: Gcbauer& Schwetsche, 1904.

Philippi, Friedrich Adolf. *Conimentaiy on St. Paul 's Epistlė to the Romans. 2* vols. Traduzido por John Shaw Banks. Edimburgo: T&T Clark, 1878-79.

. *Kirchliche Glaubenslehre.* 3a.ed. 7 vols. Em 10. Gütersloh: Bertelsmann, 1870-90.

. *Der thàtige Gehorsam Jesu Christi: Ein Beitrag zur Recht/iättiguiigslehre.* Berlim: Ludwig Oehmigke, 1841.

Pichler, A. *Die Theologie des Leibniz: Aus sàmmtlichen gedrucken und vielen noch ungedrucken Quellen. 2* vols. Munique: J. G. Cotta, 1869-70.

Pictet, Benedictus. *De christelijke god-geleertheid, en keiinis der zaligheid.* Traduzido por Johannes Wesselius. 's Gravenhage: Pieter van Thol, 1728.

. *Christian Theology.* Traduzido por Fredcrick Rayroux. Filadélfia: Presbyterian Board of Publication, 1845.

Pijpcr, Fredrik. *Geschiedenis der boete en biecht in de Chrisíelijke kerk.* 's Gravenhage: Nijhoff, 1891.

Piscator, Johannes. *Commentari in omnes libros Veteris Testameníi.* Herborn: Christopher Corvinus, 1646.

. *Volumen thesium theologicarum: In illustri schola nassovica, partim Hernornae partim Sigenae disputatarum... praeaeside Joh. Piscator.* 2 vols. em 1. Herborn: Christopher Corvinus, 1596.

Plange, Theodor J. *Christus - ein Inder? Versuch einer Entstehungsgeschichte des Christentums unter Benutzung der indiSchen Studien Louis Jacolíots.* Stuttgart: Schmidt, 1906.

Platão. *Protagorus.* Traduzido por C. C. W. Taylor. Oxford: Clarendon, 1976.

Plitt, Hermann. *Zinzendorfs Theology.* 3 vols. em 1. Gotha: F.A. Perthes, 1869-74.

Pohle, Joseph. *Lehrbuch der Dogmatik.* 4a. ed. Paderborn: Schõningh, 1912-14.

Polanus, Amandus. *Syntagma Theologiae Christianae.* 5a. ed. Hannover, Aubry, 1624.

Policarpo. *Epistle to the Philippians.* In *The Apostolic Fathers,* traduzido por Francis X. Glimm, Joseph M.-F. Marique e Gerald G. Walsh, 131-43. Fathers of the Church Í. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1947.

Posnanski, Adolf. *Schiloh: Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre.* Leipzig: Hinrichs, 1904.

Powell, Henry Clark. *The Principie of the Incarnation with Especial Reference to the Relation between Our Lord's Divine Omniscience and His Human Consciousness.* Londres: Longmans Green, 1896.

Pressensé, Edmond de. *Études évangéliques.* Paris: C. Meyrueis, 1867.

. *The Redeemer: A Sketch of the Histoty of Redemption.* Traduzido da 2a. ed. por J. H. Myers. Boston: American Tract Society, 1867.

Preuss, Eduard. *The Romish Doctrine of the Immaculate Conception, Traced from Its Source.* Traduzido por George Gladstone. Edimburgo: T&T Clark, 1867.

Pseudo-Dionísio, o Areopagita. *The Divine Names and Mystical Theology.* Traduzido por John D. Jones. Milwaukee: Marquette University Press, 1980.

Pullan, Leighton. *TheAtonement.* Londres: Longmans Green, 1906.

Quesntedt, Johann Andreas. *Theologia Didactico-polemica Sive Systema Theologicum,* 1685. Edição inglesa: capítulos 1-3, *The Nature and Character of Theology.* Resumido, organizado e traduzido por Luther Poellot. St. Louis: Concórdia, 1986.

Rabinsohn, Marcus. *Le Messianisme dans la Talmud et les midraschim.* Paris: A. Reiff, 1907.

*Racovian Catechism.* Traduzido por Thomas Rees. Londres, 1609. Reimpressão, Londres, 1818.

Ramsay, William Mitchel. *Was Christ Bom at Bethlehem?* Londres: Hodder & Stoughton, 1898.

Randolph, B. W. *The Virgin-Birth of Our Lord.* Londres e Nova York: Longmans Green, 1903.

Rasmussen, Emil: *Jesus: Eine vergleichende psychopathologische Studie.* Leipzig: Zeitler, 1905.

Rau, Albrecht. *Harnack, Goethe, D. Strauss, und L. Feuerbach über das Wesen des Christentums.* Delitzsçh: C. A. Walter, 1903.

*Recolin, (Numa?). *La/twisonne deJésus-Christ et la théorie de kenosis.* Paris, 1890.

Reinhard, Franz Volkmar. *Grundriss der Dogmatik.* Munique: Seidel, 1802.

Reischle, Max Wilhelm Theodor. *Leitsãtze für eine akademische Vorlesung über die Christliche Glaubenslehre.* Halle: Niemeyer, 1899.

Renan, Ernest. *The Life of Jesus,* Buffalo: Prometheus Books, 1991.

Reusch, Franz Heinrich. *Bibel und Natur: Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhãltnis zu den Ergebnissen der Naturforschung.* Freiburg i.B.: Herder, 1862.

. *Nature and the Bible: Lectures on the Mosaic History of Creation in Its Relation to Natural Science.* Traduzido por Kathleen Lyttelton a partir da 4a. cd. alemã, 2 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1886.

Rcuter, H. *Augustinische Studien.* Gotha: Perthes, 1887.

Ribot, Thćodule. *L 'hérédité psychologique.* Paris: F. Alcan, 1894.

Richtcr, August. *Geschichtsphilosophische Untersuchungen über der Begriff der PersÕnlichkeit.* Langensalza: H. Beyer & Sõhne, 1907.

Riddcrbos, Jan. *De Theologie van Jonathan Edwards.* 's Gravenhage: J. A. Nederbragt, 1907.

Richm, Eduard. *Handwõrterbuch des biblischen Altertums fiir gebildete Bibelleser.* 2 vols. Bielefeld c Leipizig: Vclhagen & Hasms, 1893-94.

. *Die messianische Weissagung: Ihre Entstehung, ihr zeitgeschichlicher Charakter und ihr Verhàltnis zu der neutestamentlichen Erfüllung.* Gotha: Pcrthcs, 1875.

Riggenbach, Eduard. *Die Auferstehung Jesu.* 2a. cd. Berlim: Edwin Runge, 1908.

. *Der Begriff bittfòr\Kr\im Hebràerbrief* Leipzig: A. Deichcrt'schc Verlagsbuchhandlung Nachf., 1908.

Ritschl, Albrecht. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation.* Clifton, N. J.: Reference book Publishers, 1966.

. *Die Christliche Lehre von der Rechfertigung und VersÕhming.* 4a. ed. 3 vols. Bonn: A. Marcus, 1895-1903.

. *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche.* Bonn: A. Marcus, 1880.

. *Unterricht in der christlichen Religion.* 3a. cd. Bonn: A. Marcus, 1886.

Rivetus, Andreas. *Operum theologicorum.* 3 vols. Roterdã: Leers, 1651-60.

Robertson, Andrew. *Histoiy of the Atonement Controversy: In Connexion with the Secession Church, from Its Origin to the Present Time.* Edimburgo: Oliphant, 1846.

Robertson, John Mackinnon. *Pagan Christs: Studies in Comparative Hierology.* Londres: Watts, 1903.

Rocholl, Rudolf. *Die Fiille der Zeit.* Hannover: Carl Meyer, 1872.

. *Die Philosophie der Geschichte.* 2 vols. Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1877-93.

Rohden, Gustav von. *Erbliche Belastung und ethische Verantwortung.* Tübingen: Mohr, 1907.

. *Das Wesen der Strafe im ethischen undstrafrechtlichen Sinne.* Tübingen: Mohr, 1905.

Rohrbach, Paul. *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi.* Berlim: Georg Reimer, 1898.

Rollfs, Ernst. *Harnacks Wesen des Christemtums und die religiõsen Stròmungen der Gegenwart.* Leipzig: Hinrichs, 1902.

Rõmheld, Carl Julius. *Theologia sacrosancta: Grundlinien der biblischen Theologie.* 1 a. ed. 2 vols. Gotha: Schloebmann, 1888-89.

Roozemeyer. *Veja* Baljon.

Roskoff, Gustav. *Geschichte des Teufels.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1869.

Rothe, Richard. *Theologische Ethik.* 2a.ed. rev. 5 vols. Wittenberg: Zimmerman, 1867-71.

Rousseau, Jean-Jacques. *Profession defoi du vicaire savoyard.* Paris: Persan et Cie., 1822.

.*Profession ofFaith of the Viçar of Savoy.* Nova York: P. Eckler, 1889.

Rüetschi, Rudolf. *Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall.* Leiden: Brill, 1881.

Runze, Georg. *Katechismus der Dogmatik.* Leipzig: J. J. Weber, 1898.

Sabatier, Auguste. "La doctrine de 1'expiation et son évolution historisque". In *Études de théologie et d'histoire: Publiées par mm. les professeurs de la Faculte' de théologie protestant de Paris,* 6-76. Paris: Fischbacher, 1901.

. *The Doctrine of the Atonement and Its Historical Évolution.* Traduzido por

Victor Leulitte. Nova York: Putnam, 1904.

. *Esquisse d'une philosophie de la religion dàprès la psychologie et l'historie. T.*. Ed. Paris: Fischbacher, 1903.

. *La problema de ta mort.* 1896.

Saintyves, Pierre. *Les vierges mères et les naissances miraculeuses.* Paris: Nourry, 1908.

Saltmarsh, John. *Free Grace, or the Flowings of Christ Blodd Free to Sinners.* Londres: Giles Calvert, 1647.

Sanday, William. *The Life of Christ in Recent Research.* Oxford: Clarendon Press, 1907.

Sanday, William, e Arthur C. Headlam. *A Criticai and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans.* 5a. ed. Edimburgo: T&T Clark, 1902.

Sandeman, Robert. *Letters on Theron and Aspasio.* Edimburgo: Sands, Murray, Donaldson & Cochran, 1759.

Sartorius, Enst Wilhelm Christian. *De Doctrine of the Divine Love.* Traduzido por Sophia Taylor. Edimburgo: T&T Clark, 1884.

. *Die Lehre von Christi Person und Werk.* 3a. ed. Hamburgo: F. Perthes, 1837.

. *Die Lehre von der heiligen Liebe.* Stuttgart: S. G. Liesching, 1861.

Schaeder, Erich. *Das Evangelium Jesu und das Evangelium Gottes.* Gütersloh: Bertelsmann, 1906.

. *Über das Wesen des Christentum und seine modernen Darstellungen.* Gütersloh: Bertelsmann, 1904.

Schaefer, Aloys. *Die Gottesmutter in der heiligen Schrift.* Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1889.

. *The Mother of Jesus in Holy Scripture.* Ratisbon: F. Pustet, 1913.

Schäfer, Rudolf. *Die Vererbung: Ein Kapitel aus einer zukünftigmt psycho-physiologischen Einleintung in die Pádagogik.* Berlim: Reuther & Reichard, 1897.

Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom.* Revisado por David S. Schaff. 6a. ed. 3 vols. Nova York: Harper & Row, 1931. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.

. *The Person of Christ, the Miracle ofHistoiy.* Traduzido do alemão. Nova York: C. Scribner & Co., 1866.

. *Die Siinde wider den Heiligen Geist und die daraus gezogenen dogmatischen und ethischen Folgerungen.* Halle: Lippert, 1841.

Schanz, Paul. *Das Alter des Menschengechlechts nach der heiligen Schrift der Profangeschichte und der Vorgeschichte.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1896.

. *A Christian Apology.* Traduzido por Michael F. Glancey e Victor J. Schobel. 4ª. ed. Ratisbon: F. Pustet, 1891.

Schãzler, Constantin von. *Das dogma von der Menschwerdung Gottes: Im Geiste des hl. Thomas.* Freiburg i. B.: Herder, 1870.

. *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen dás christlichen Glaubens.* Mainz: Kirchheim, 1867.

Scheeben, Matthias Joseph. *Handbuch der katholischen Dogmatik. 4* vols. Organizado por Leonhard Atzberger. 1874-98. Reimpressão, Freiburg im Breisgau: Herder, 1933.

. *A Manual of Catholic Theology: Basedon Scheeben 's "Dogmatik"*.. Traduzido e organizado por Joseph Wilhelm e Thomas Bartholomew Scanell. 4a. ed. 2 vols, Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.; Nova York: Benziger Brothers, 1909.

Scheel, Otto. *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk.* Tübingen: Mohr, 1901.

Schelling, F. W. J. *Ausgewâhte Werke. 4* vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

Schenkcl, Daniel. *Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt.* 2 vols. Wiesbaden: Kreidcl & Niedner, 1858-59.

*Schermers. *De leer van Lombroso.* Heudsden, 1896.

Schcttler, Adolf. *Die paulinische Formei "durch Christus " intersucht.* Tübingen: Mohr, 1907.

Schiere, Nicolaus. *Doctrina testamentorum etfoedemm divinorum omnium.* Leovardiaw: M. Ingema, 1718.

Schiller, F., e W. Scherer. *Über die erste Menschengesellschaft.* Vol. 3 dc *Thalia.* 3 vols. Leipzig: Georg Joachim Gõscher, 1787-91.

Schlattcr, Adolf von. *Jesu Gottheit und das Kreuz.* la. ed. Gütersloh: Bertelsmann, 1901.

Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith.* Edimburgo: T&T Clark, 1989.

Schmid, Heinrich. Friedrich Ferdinand. *The Doctrinal Theology of the evangelical Lutheran Church.* Traduzido por Charles A. Hay e Henry Jacobs. 5a.ed. Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899.

. *Die Dogmatik der evangelisch-lutherische Kirche.* 7a. ed. Gütersloh: Bertelsmann, 1893.

Schmidt, Wilhelm. *Christliche Dogmatik. 4* vols. Bonn: E. Weber, 1895-98.

. *Die verschiedenen Typen religiõser Erfahrung und die Psychologie.* Gütersloh: Bertelsmann, 1908.

Schmoller, Otto. *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments.* Leiden: E. J. Brill, 1891.

Schneckenburger, Matthias. *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien.* Frankfurt: H. L. Brõnner, 1863.

. *Vorlesungen iiber neutestamentliche Zeitgeschichte.* Frankfurt a. M.: Brõnner, 1862.

. *Zur kirchlichen Christologie: Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischen und réformirter Fassung.* Pforzheim: Flammer & Hoffmann, 1848.

Schneckenburger, Mathias, e Eduard Güder. *Vergleichende Dartstellung des Lutherischen und Rèformierten Lehrbegriffs.* 2 vols. Stuttgart: J. B. Metzler, 1855.

Schnehen, Wilhelm. *Der moderne Jesus-kultus.* Frankfurt am Main: Neuer Frankfurter Verlag, 1906.

Schneider, Richard. *Christliche Klãnge aus den griechischen und Rómischen Klassikem.* Leipzig: Siegismund & Volkening, 1877.

Schõbcrlein, Ludwig. *Prinzip und System der Dogmatik.* Heidelberg: C, Winter, 1881.

*Schoeler. *Das vatikanische Bild.* Gütersloh, 1898.

Scholtcn Johannes Henricus. *Dogmatices Christianae initia.* 2a. ed. Lion: P. Engels, 1858.

. *De Leer der Hervormde Kerk in Hare Grondbeginselen..* 2a. ed. 2 vols. Leiden: P. Engels, 1850-51.

. *De Vrije Wil, Kritisch Onderzoek.* Leiden: P. Engels, 1859.

Schopcnhauer, Arthur. *Die beiden Grundprobleme der Ethik.* 3a. ed. Leipzig: F. A. Brochaus, 1881.

. *Parerga and Paralipomena.* Traduzido por E. F. J. Payne. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1974.

. *Die Welt ais Wille und Vorstellung.* 6ª. ed. Leipzig: Brockhaus, 1887.

. *The World as Will and Reprsentation.* Traduzido por E. F. J. Payne. Nova York: Dover Publications, 1966.

Schotel, Gilles Dionysius Jacobus. *leis. over de uitwendige gedaante van Jezus Christus.* 's Hertogenbosch: Gcbroeders Muller, 1852.

Schulte, Adalbert. *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments nebst dessen Typen.* Pardcrborn: Ferdinand Schõningh, 1908.

*Schultens, J. J. *Uitvoerige Waerschuwing op verscheiden stukken der Kategismusverklaaringe van Alex. Comrie. 1755.*

Schultz, Herman. *Alttestamentliche Theologie.* 4a. ed. 2 vols. Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1889.

. *Der Begrijf des stellvertretenden Leidens in Rücksicht aufJes. 52,13 bis 53,12.* Basiléia: Bahnmaier Verlag, 1864.

. *Grundirss der evangelischen Dogmatik zum Gehrauche bei akademischen Vorlesungen.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

. *Die Lehre von der Gottheit Christi: Communicatio idiomatum.* Gotha: Perthes, 1881.

. *Old Testament Theology: The Religion of Revelation in Its Pre-Christian Stage of Development.* Edimburgo: T&T Clark, 1895.

. *Outlines of Christian Apologetics for Use in Lectures.* Traduzido por Alfred Buli Nichols. Nova York: Macmillan, 1905.

Schürer, Emil. *Geschichte desjudissèèn Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* 4a. ed. 3 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901-9.

Schuts, Jacobus. *Verhandeling over des heeren H. Avondmaal, kostelijk verklaart en toegepast, tot overtuiging van ondekeerden, tot ringen in de heiligmaking van ware gelovingen, in bijf hoofdzaken hehelzende.* Utrecht: Johannes van Schoonhoven, 1765.

Schutte Rutger. *Twee-tal verhandelingen hehelzende de eerste eene verklaring van Gods Testament en Verbond onder de nieuwe huishoudinge, en derzelver zegelen.* Amsterdã: de Bruyn & van Toll, 1785.

Schwane, Joseph. *Dogmengeschichte.* 2a. ed. 4 vols. Freiburg im Breisgau: Herder, 1882-95.

Schwartzkopft, Paul. *Die irrtumslosigkeit Jesu Christi und der christliche Glaube.* Giessen: J. Ricker, 1897.

. *Konnte Jesus irren? Unter dem geschichtlichen, dogmatischen und psychologischen Gesichtspunkte principiell beantwortet.* Giessen: J. Ricker, 1896.

Schweitzer, Albert. *The Questfor the Histórica! Jesus: A Criticai Study from Reimarus to Wrede.* Traduzido por W. Montgomery. Nova York: Macmillan, 1968.

Schweizer, Alexander. *Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsàtzen dargestellt.* Leipzig: S. Hirzel, 1863-72.

. *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche.* 2 vols. Zurique: Orell, Fiissli., 1844-47.

. *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche. 2* vols. Zurique: Orell, Füessli, 1854-56.

Schwetz, Johannes. *Theologia Dogmatica Catholica.* 3 vols. Viena: Congregatio Mechitharistica, 1851-54.

Secrétan, Charles. *La Philosophie de la liberte.'* 3a. ed. 2 vols. Paris: Hachette, 1849.

. *Thé'ologie et religion.* Lausanne: Arthur Immer, 1883.

Seeberg, Alfred. *Der Tod Christi in seiner BedeutungJlir die Erlõsung.* Leipzig: Deichert, 1895.

Seeberg, Reinhold. *The Fundamental Truths ofthe Christian Religion.* Traduzido por Rev. George E. Thomson e Clara Walentin. Nova York: G. P. Putnam Sons, 1908.

. *Grundriss der Dogmengeschichte.* 3a. ed. Leipzig: Deichert, 1910.

. *Die Persõnlichkeit Christi, der feste Punkt imjliessenden Strome der Gegenwart.* Berlim: Buchhandlung der Berliner Stadmission, 1903.

Seitz, Anton. *Das Evangelium vom Gottessohn: Eine Apologie der wesenhaftem Gottessohnschaft Christi gegenüber der Kritik der modersnsten deutschen Theologie.* Freiburg i. B.: Herder, 1908.

Sellin, Ernst. *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung.* Lichterfelde-Berlim: E. Runge, 1909.

. *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja.* Leipzig: Deichert, 1901.

. *Das Rätsel des deuterojesaia.* Leipzig: Deichert, 1908.

Semisch, Karl Gottlieb. *Justin der Mártyrw: Eine kirchen-und dogmengeschichliche Monographie. 2* vols. Breslau: August Schulz, 1840-42.

. *Justin Martyr: His Life, Wrtings, and Opinions.* Traduzido por J. E. Ryland. 2 vols. Edimburgo: T.&T. Clark, 1843.

Semler, Johann Salomo, e Christian Edzard Bctke. *De daemoniacs quorum in Evangeliis fit mentio.* Halle: s.l., 1760.

Séneca, Lucius Annaeus. *Letíers from a Stoic.* Traduzido por Robin Campbell. Harmondsworth: Penguim, 1969.

Scpp, Christian. *Het godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de I6e en I7e eeuw.* 2 vols. Leiden: De Breuk en Smits, 1873-74.

Seuffert, Hermann. *Was* w/7/, *was wirkt, und was soll die staatliche Strafe?* Bonn: Cohen, 1897.

Seydel, Rudolf. *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien.* 2a. ed. Weimar: Felber, 1897.

Shedd, William Greenough Thayer. *Dogmatic Theology.* 3a. ed. 3 vols. Nova York: Scribner, 1891-94.

Siebcck, Hermann. *Lehrbuch der Religionsgeschichte.* Freiburg i. B.: e Leipzig: Mohr, 1893.

Sieffert, Friedrich. *Die neuesten theologischen Forschungen über Busse und Glaube.* Berlim: Reuther & Reichard, 1896.

Simar, Hubert Theophil. *Lehrbuch der Dogmatik.* 3a. ed. Freiburg i. B.: Herder, 1893.

Simon, Theodor. *Der Logos: Ein Versuch erneuter Würdigung einer alten Wahrheit.* Leipzig: Deichert, 1902.

Simons, David. *Leerboek van het Nederlandse strafrecht.* Groningen: Nordhoff, 1904.

*Smalcald Articles:* In vol. 3 de *Creeds of Christendom,* organizado por Philip Schaff, revisado por David S. Schaff. 6a. ed. 3 vols. Nova York: Harper & Row, 1931. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.

Smend, Rudolf. *Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte.* Freiburg i. B. Mohr, 1893.

Smith, W. Robertson. *Die Religion der Semiten.* Freiburg: Mohr, 1899.

———. *The Religion ofthe Semites.* Nova York: Schocken Books, 1972.

Smith, William Benjamin. *Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums.* Giessen: Alfred Tõpelmann, 1906.

Smyth, Newman. *The Place oJDeath in Évolution.* Londres: T. Fisher Unwin, 1897.

Socínio, Fausto. *De lesu Christo servatore: Hoc est cur* cê *qua ratione Iesus Christus nos ter servatorfit.* Rakow: Rodecius, 1594.

———. *Praelectiones theologicae.* Racoviae: Sebastiani Sternacii, 1627.

Sohn, Georg. *Opera Sacrae Theologiae. 2* vols. Herborn: C. Corvin, 1598.

Soltau, Wilhelm. *The Birth of Jesus Christ.* Traduzido por Maurice A. Canney. Londres: Adam & Charles Black, 1903.

Soury, Jules. *The Religion of Israel.* Traduzido por Annie Wood Besant. Londres: Bradlaugh Bonner, 1895.

Southey, Robert. *The Life of John Wesley.* Londres: Hutchinson & Co., 1903.

Spangenberg, August Gottlieb. *Ideafidei fratrum, oder, Kurzer Begrif der christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen.* Barby: Christian Friedrich Laux, 1779.

Spanheim, Friedrich. *Opera.* 3 vols. Lion: Comelium Boutestein *et. al.,* 1701-3.

Spencer, Herbert. *Principies of Sociology.* Nova York: Appleton. 1897.

Spener, Philipp Jakob. *Pia desideria.* Traduzido por Theodore G. Tappert. Filadélfia: Fortress Press, 1964.

Spinoza, Baruch. *Earlier Philosophical Writings: The Cartesian Principies and Thoughts on Metaphysics.* Traduzido por David Bidney. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1963.

———. *Ethics.* Organizado e traduzido por James Gutman. Nova York: Hafner, 1949.

———. *The Letters.* Traduzido por Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett Publication Company, 1995.

———. *The Priciples of Descartes Philosophy.* Chicago: Open Court, 1974.

Spitta, Friedrich. *Christi predigt an die Geister.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1890.

. *Streitfragen der Geschichte Jesu.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907.

Staab, Karl. *Die Lehre vou der stellvertretenden Genugtuung Christi.* Paderborn: Schõningh, 1908.

Stade, Bernhard. *Geschichte des Volkes Israel.* 2 vols. Berlim: Baumgãrtel, 1887-88.

Stacrk, Willy. *Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2* vols. Berlim: G. J. Gõschen, 1907.

. *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des alteren Judentums, besonders der Dichter der sogannanten Busspsalmen.* Tübingen: Mohr, 1905.

Stahl, Friedrich Julius. *Die Philosophie des Rechts.* 5a. ed. 2 vols. em 3. Tübingen: Mohr, 1878.

Stãhlin, Leonhard. *Kant, Lotze, Albrecht Ritschl: Eine kritische Studie.* Leipzig: Dõrffling & Franke, 1888.

. *Kant, Lotze, and Ritschl: A Criticai Examination.* Traduzido por D. W. Simon. Edimburgo: T&T Clark, 1889.

Stalker, James. *The Atonement.* Londres: Hodder & Stoughton, 1908.

. *The Trial and Death of Jesus Christ: A Devotional History of Our Lords' Passion.* Londres: Hodder & Stoughton, 1894.

Stange, Carl. *Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie nach Julius Kaftan.* Leipzig: Dietrich, 1906.

Stapfer, Johann Friedrich. *Onderwys in de Gantsche Wederleggende Godsgeleerheit. 5* vols. em 6. Utrecht: Gisb. Tieme van Padenburg e Abraham van Paddenburg, 1757-63.

Steinbcck, Johannes. *Das gõttliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker* Leipzig: Deichert, 1908.

Stephan, Horst. *Die Lehre Schleiermachers von der Erlõsung.* Tübingen: Mohr, 1901.

Stevens, Georg Barker. *The Christian Doctrine ofSalvation.* Edimburgo: T&T Clark, 1905.

. *The Theology of the New Testament.* 2a. ed. Edimburgo: T&T Clark, 1906.

Stõckl, Albert. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* 3 vols. Mainz: F. Kirchheim, 1864.

. *Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte.* Mainz: Kirchheim, 1861.

. *Die speculative Lehre vom Menschen und Ohre Geschichte.* Würzburg: Stahel, 1858.

Strack, Hermann Leberecht. *Das Blut im Glauben und Aberglaube der Menschheit.* 7a. cd. Munique: Back, 1900.

. *Das Wesen des Judentums: Vortrag gehalten auf der Internationalen Konferenz für Judenmission zu amsterdam.* Leipzig: Hinrichs, 1906.

Strauss, David Friedrich. *Charakteristiken und Kritiken.* Leipzig: s.l., 1839.

. *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer Geschichtilichen Entwicklung und irn Kampf mit der Modernen Wissenschaft. 2* vols. Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41.

. *Das Leben Jesu. 2* vols. Tübingen: C. F. Osiander, 1835-36.

. *The Life of Jesus, Critically Examined.* Traduzido por Marian Evans. 2 vols. Nova York: Calvin Blanchard, 1860. Reimpressão, St. Clair Shores, Ml: Scholarly Press, 1970.

. *The Old Faith and the New.* Traduzido por Mathilde Blind. Nova York: Hold, 1873.

Suicerus, J. C. *Thesaurus ecclesiasticus. 2* vols. Amsterdã: J. H. Wetstein, 1682.

Swayne, William Schuckburg. *An Inquiry into Our Lords' Knowledge as Man.* Londres eNova York: Longmans, Green, 1891.

Swedenborg, Emanuel. *The True Christian Religion: Containing the Universal Theology of the New Church, Foretold by the Lord in Daniel VII. 13,14 and in Revelation XXI.1,2.* Filadélfia: J. B. Lippencott Company, 1896.

Swete, Henry Barclay. *The Holy Spirit in the New Testament.* Londres: Macmillan, 1909.

Sylvius, Franciscus. *Commentarii in lotam primam partem S. Thomae Aquinatis. 4*

vols. Venice: Typographia Balleoniana, 1726.

Talma, Aricius Sybrandus Elbertus. *De Anthropologié van Calvijn.* Utrecht: Breijer, 1882.

Teichmann, Brnst Gustav Georg. *Die Befruchtungsvorgang, sein Wesen und seine Bedeutung.* Leipzig: Teubner, 1905.

Tennant, Frederick Robert. *The Origin and Propagation oJSin.* 2a. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

Tertuliano. *Against Marcion. ANF,* III, 269-475.

. *Against Praxeas, ANF,* III, 597-627.

.*An Answer to theJews. ANF,* III, 151-74.

. *On the Flesh of Christ. ANF,* III, 521-42.

. *On Modesty. ANF,* IV, 74-101.

. *OnPrayer, ANF,* IH, 681-91.

. *On the Ressurrection of the Body. ANF,* III, 545-94.

. *A Treatise on the Soul. ANF,* III, 181-235.

Thalhofer, Valentin. *Handhuch der katholischen Liturgik.* 2a. ed. 2 vols. Freiburg i.B.: Herder, 1912.

. *Das Opfer des alten und des neuen Bundes, mit besonderer Rücksicht auf den Hebràerbrief und die katholische Messopferlehre.* Regensburg: G. A. Manz, 1870.

*Theologia Wirceburgensi,* 3ª. ed. 10 vols. em 5. Paris: Bcrche at Tralin, 1880.

Tholuck, August. *Das Alte Testament im Neuen Testament.* 4a. ed. Gotha: F. A. Perthes, 1854.

. *Commentar zum Brief an die Römer.* Halle: E. Anton, 1856.

. *Die Lehre von der Sünde und vom VersÕhner.* Gotha: F. A. Perthes, 1862.

. *Der sittliche Charakter des Heidenthums.* Gotha: Perthes, 1867.

Thomas à Kempis. *The Imitation of Christ.* Traduzido por William C. Creasy. Macon, GA: Mercer University Press, 1989.

Tomás de Aquino. *Aquinas on Creation: Writings on the Sentences of Peter Lombard, Book II.* Traduzido por Steven E. Baldner e William E. Carroll. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997.

. *Compendium oJTheology.* Traduzido por Cyrill O. Vollert. St. Louis: B. Herder Book Co., 1947.

. *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis. 4* vols. Paris: Sumptibus P. Lethielleux, 1929-47.

. *Summa contra gentiles.* Traduzido pelos Frades Dominicanos Ingleses. Londres: Burns, Oates & Washbourne, 1924.

. *Summa theologiae.* Traduzido por Thomas Gilby *et. al.* 61 vols. Nova York: McGraw-Hill, 1964-81.

Thomasius, Gottfried. *Christi Person und Werk.* 3a. ed. 2 vols. Erlangen: A. Deichert, 1883-88.

*Thraen, A. *Conférences apologétiques et dogm.* Paris, 1900.

Tiele, Cornelis Petrus. *Elements of the Science of Religion.* 2 vols. Edimburgo e Londres: William Blackwood, 1899.

. *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap.* Amsterdã: P. N. van Kampen, 1897-99.

Tillmann, Fritz. *Der Menschensohn: Jesu Selbstbezeugnis für seine messianische Wiirde.* Freiburg i. B.: Herder, 1907.

Titius, Arthur. *Die neutestamenlliche Lehre vom der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. 4* vols. Freiburg: Mohr, 1895-1900.

Tõllner, Johann Gottlicb. *Der Thàtige Gehorsam Jesu Christi untersucht.* Breslau: Johann Ernst Meyern, 1768.

Toorenenbergen, Johan Justus van. *De symbolische schriften der Nederlandsche Hervomde Kerk in zuiveren, kritisch bewerkten tekst.* Utrecht: Kemink en Zoon, 1869.

Townsend, William John, Herbert B. Workman, e George Earys.^ *New Histoiy of Methodism.* 2 vols. Londres: Hodder & Stoughton, 1909.

Trench, Richard Chevenix. *The Hulsean Lectures.for 1845 and 1846.* 4a. ed. rev. Londres: Parke, 1859.

Trigland, Jacobus. *Antapologia.* Amsterdã: Joannam Janssonium *et. al.,* 1664.

. *Kerckelycke geschiedenissen.* Leydcn: Andriac Wyngaerden, 1650.

Trumbull, Henry Clay. *The Blood Covenant: A primitive Rite and Its Bearing on Scripture.* 2a. ed. Filadélfia: Wattles, 1893.

. *The Threshold Covenant.* Nova York: Scribners, 1896.

Tschackert, P. *Evangelische Polemik gegen die rõmische Kirche.* Gotha: F. A. Perthes, 1885.

Tully, Thomas. *Justificado Paulina sine operibus ex mente Ecclesiae Anglicanae, omniumque reliquarum quae reformatae audiunt, asserta & illustrata.* Oxford: Hall, 1674.

Turretin, Francis, *Institutes ofElenctic Theology.* Traduzido por George Musgrove Giger e organizado por James T. Dennison. 3 vols. Phillipsburg: N. J.: Presbyterian and Reformed, 1992.

Twisse, William. *Guilielmi Twissi Opera theologica polemico-anti-arminiana.* Amsterdã, 1699.

. *Vindiciae gratiae, potestatis ac providentiae Dei.* 3 vols. Amsterdã: Guilielmum Blaeu, 1632.

Ueberweg-Heinze, Friedrich. *Geschichte der Philosophie.* 9a. ed. 5 vols. Berlim: E. S. Mittler & Sohn, 1898-03.

Uhlhorn, Gerhard. *Der Kampfdes Christenthums mit dem Heidenthum.* Stuttgart: Gundert, 1899.

Ullmann, Carl. *The Sinlessness of Jesus.* Traduzido por Sophia Taylor. Edimburgo: T&T Clark, 1882.

Ulrici, Hermann. *Gott und der Mensch. 2* vols. Leipizig: Weigel, 1866-73.

Ursinus, Zacharias. *The Commentary oJ Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism.* Traduzido por G. W. Williard. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

. *Volumen Tractationum Theologicarum.* Neustadii, 1584.

Usener, Hermann. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen.* 3 vols. Borm: Cohen, 1889-1911.

Val D'Eremao, José P. *The Serpent oJEden: A Philological and Criticai Essay on the Text of Genesis III and Its Various Interpretátions.* Londres: K. Paul, Trench & Co., 1888.

Van Leeuwen, Everartus Henricus, *Bijbelsche Anthropologie.* Utrecht: Ruys, 1906.

*Van Leeuwen, J. A. C. *Verzoening.* Utrecht, 1903.

*Van Voorst. *Over de Goddelijke straffen.* Haagsch Gen. 1798.

Varigny, Henry de. *Wie Stirbt man? Was ist der Tod?* Traduzido por S. Wiarda. Minden: s.L, s.d.

Veenstra, S. L. *Het Leger des Heils.* Baarn: Hollandia-Drukkerij, 1910.

*Vercueil. *Étude sur la solidarité dans le Christianisme l 'après St. Paul.* Mantauban, 1894.

*Verhandlungen des Vierzehnten Evangelisch-Sozialen Kongresses, abgehalten in Darmstadt am 3 und 4 Juni 1903. Die.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903.

Vermigli, Pedro Máritr. *Petri Martyris Vermiglii... Loci communes.* Londres: Kyngston, 1576.

Vilmar, August Friedrich Christian. *Dogmatik. 2* vols. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874.

. *Theologische Moral: Akademische Vorlesungen.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1871.

*Vinet [Alexandre?]. *L 'unité de la loi.* Nouv. Et Evang.

Vinkc, Henricus Egbertus. *Theologiae Christianae dogmaticae.* Utrecht: Kemink, 1853-54.

Visscher, Hugo. *Guilielmus Amesius: Zijn leven en werken.* Haarlem: J. M. Stap, 1894.

Vitringa, Campegius. *Observationum sacrarum libri sex, in quibus de rebus varii argumenti, & utilissimae investigationis, critice ac theologice, disseritur; scarorum imprimis librorum loca multa obscuriora nova vai clariore luceperfunduntur. 2* vols. Franeker: Wibii Bleck, 1711-12.

. *Doctrina Christianae Religionis.* Organizado por Martinus Vitringa. 8 vols. Leiden: Joannis le Mair, 1761-86.

*Vlak, Johannes. *Eenwig Evangelium of Leer der zaligheid.* 1684.

*_____. *Trias dissertatiomim de operibus Dei.*

Voetius, Gisbert. *Ta askètika, sive Exercida pietatis in usum juventutis academiae nunc edita.* Gorichem: Paul Vink, 1664.

. *Selectae disputationes theologicae.* 5 vols. Utrecht, 1648-69.

Vogt, Peter. *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthdüs und Lukas,* Freiburg i. B.: Herder, 1907.

Voigt, Heinrich. *Fundamentaldogmatik* Gotha: F. A. Perthes, 1874.

Võlkel, Johann. *De vera religione libri quinque.* Racoviae: Sebastiani Sternacii, 1630.

Voltaire. *Candide.* Traduzido por Robert Martin Adams. Nova York: Norton, 1966.

Volz, Paul. *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1903.

. *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias in ihrem Verhàltnis dargestellt.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.

Võmel, Rudolf, e Wilhelm Vollert. *Der Begriff der Gnade im Neuen Testament.* Gütersloh: Bertelsmann, 1903.

Vos, Geerhardus. *De Verbondsleer in de Gereformeerde theologie.* Grand Rapids: Democrat, 1891.

Vossius, Gerhard Johannes. *Historiae de controversiis, quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt, libri septem.* Amsterdã: Ludovicus & Daniel Elzevir, 1655.

Wachter, Wilhelm. *Béstia sum: Einige Kapitet über die Kehrseite des Menschtums.* Berlim: E. Felber, 1898.

Wacker, Emil. *Die Heilsordnung.* Gütersloh: Bertelsmann, 1898. 2a. ed., 1905.

*Wagner, H. *De dood toegelicht van het standpunt der natuurwetenschap.* Utrecht, 1856.

Walaeus, Antonius. *Loci communes s. theologiae.* Leiden: F. Hackius, 1640.

. *Opera Ominia.* Leiden: Francísci Hackii, 1643.

. *Synopsis purioris theologiae.* Leiden: Elzeviriana, 1652.

Walch, Christian Wilhelm Franz. *De Obedientia Christà active commentatio.* Gõttingen: Bossigelianis, 1755.

Walch, Johann Georg. *Biblioteca Theologica selecta, litteraris adnotationibus instrueta. 4* vols. Jena: vid. Croeckerianal, 1757-65.

. *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten auber der evangelisch-lutherischen Kirchen.* 5 vols. Jena: J. Meyers Witwe, 1733-36.

Walker, Dawson. *The Gift ojTongues and Other Essays.* Edimburgo: T&T Clark, 1906.

Walker, James. *The Theology and Theologians of Scotland, Chiefly of the Seventeenth and Eighteenth Centuries.* 2a. ed. Edimburgo: T&T Clark, 1888.

Walthcr, Wilhelm. *Ad. Harnacks Wesen des Christentums: Für die christliche Gemeinde geprüft.* 5a. ed. Leipzig: Deichert, 1904.

Warfield, B. B. *The Lord ofGlory: A Study of the Designations of Our Lord in the New Testament with Especial Reference to His Deity.* Nova York: American Tract Society, 1907.

. *Two Studies in the History of Doctrine: Augustine and the Pelagian Controversy.* Nova York: Christian Literature Co., 1897.

Weber, Ferdinand Wilhelm. *System der altsynagogalen palàstinischen Theologie: Aus Targum, Midrash und Talmud.* Leipzig: Dõrffling & Franke, 1880.

Weber, Hans Emil. *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodoxlutherische Dogmatik.* Leipzig: Deichert, 1908.

Weber, Otto. *Dàmonenbeschwõrung bei den Babyloniern und Assyrern.* Leipzig: Hinrichs, 1906.

Wegener, Richard. *A. Ritschls Idee des Reiches Gottes im Licht der Geschichte.* Leipzig: Deichert, 1897.

Wegscheider, Julius August Ludwig. *Institutiones Theologiae Christianae Dogmaticae.* Halle: Gebaucr, 1819.

Weiffenbach, Wilhelm. *Zur Auslegung der Stelle Philipper 11,5-11 zugleich ein Beitrag zur paulihischen Christologie.* Karlsruhe: H. Reuther, 1884.

Weigl, Eduard. *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien.* Mainz: Kirchheim, 1905.

Weinel, Heinrich. *Jesus in the Nineteenth Centuiy andAfter.* Traduzido por Alban Gregory Widgery. Edimburgo: T&T Clark, 1914.

Weingarten, Hermann. *Die Revolutionskirchen Englands.* Leipzig: Breitkõpf & Hartel, 1868.

Weiss, Albert Maria. *Apologie des Christentums.* 5 vols. em 7. Freiburg i. B.: Herder, 1904-8.

. *Die religiòse Gefahr.* Freiburg i. B.: Herder, 1904.

Weiss, Bernhard. *Biblical Theology of the New Testament.* Traduzido por David Eaton e James E. Duguid. 2 vols. Edimburgo: T&T Clark, 1883.

. *Das Lehen Jesu.* 2 vols. Stuttgart, várias edições (1882,1884,1888,1902).

. *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments.* 3a. ed. Berlim: W. Hertz, 1880.

Weiss, Hugo. *Die messianischen Vorbilder irn Alten Testament.* Freiburg i.B.: Herder, 1905.

Weiss, Johannes. *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie.* Giessen: J. Ricker, 1901.

*Jesus' Proclamation of the Kingdom of God.* Traduzido por Richard Hydc Hiers e David Larrimore Holland. Filadélfia: Fortress Press, 1971.

. *Die nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart.* Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.

. *Paul and Jesus.* Traduzido por H. J, Chaytor. Nova York: Harper, 1909.

. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.* 2a. ed. Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1900.

Weisse, Christian Hermann. *Die evangelische Geschichte, kritisch undphilosophisch bearbeitet.* 2 vols. Leipzig: Breitkõpf & Hãrtcl, 1838.

. *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums.* 2a. cd. 3 vols. Leipzig: Hirzel, 1855-62.

Weizsácker, Karl Heinrich von. *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche.* 2a. ed. Freiburg: Mohr, 1890.

Wellhausen, Julius. *Geschichte Israels.* 2 vols. Berlim: Reimer, 1878.

. *Israelitische undjudische Geschichte.* la. ed. Berlim: Reimer, 1878.

*_____. *Reste arabischen Heidentums.* 1887.

. *Skizzen und Vorarbeiten.* Berlim: Reimer, 1899.

Wendelin, Marcus Friedrich. *Exercitationes theologiae vindices pro theologia Christiana.* Kassel: Schaedewitz, 1652.

Wendland, Johannes. *Albrecht Ritschl und seine Schüler irn Verhàltnis zur Theologie, zur Philosophie und zur Frõmmigkeit unsrer Zeit.* Berlim: George Reimer, 1899.

Wendland, Paul. *Die hellenitisch-rümische Kultur in ihrer Beziehungen zu Judentum und Christentum.* Tübingen: Mohr, 1907.

Wendt, Hans Heinrich. *Die Begriff Fleisch und Geist irn biblischen Sprachgebrauch.* Gotha: F. A. Perthcs, 1878.

. *System der christlichen Lehre.* 2 vols. em 1. Gõttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907,

Wenger, Leopold. *Die Stellvertretung im Rechte der Papyri.* Leipzig: B. G. Teubner, 1906.

Wemle, Paul. *Die Anfdhge unserer Religion.* 2a. ed. Tübingen: Mohr, 1904.

• *Die Reichsgotteshoffnung in den ãltesten christlichen Dokumenten und bei Jesus.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1903.

Westberg, Friedrich. *Die biblische Chronologie nach ?Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu.* Leipzig: Deichert, 1910.

Westcott, Brooke Foss. *Christus Consummator: Some Aspects of the*

*work and person of Christ in Relation to Modem Thought.* Londres e Nova York: Macmillan & Co., 1886.

Wiedemann, Alfred. *Magie und Zauberei im alten Ägypten.* Leipzig: Hinrichs, 1905.

Wiggers, Gustav Friedrich. *Wersuch einer pragmatischen DarsteUung des Augustinismus und Pelagianismus.* 2 vols. Hamburgo: F.A. Perthes, 1830-31.

Wijnaedents Francken, Cornélius Johannes. *Ethische Studien.* Haarlem: Tjeenk Willink, 1903.

*Wijnpersse [Samuel Johannes?}, van de. *Over de straffende gerechtigheid. 1798.*

Wildeboer, Gerrit. *Het Oude Testament van historisch standpunt toegelicht.* Groningen: Wolters, 1908.

Williams, Daniel. *Gospel-Truth Stated and Vindicated.* Londres: Dunton, 1692.

Windelband, Wilhelm. *Über Wi/lensfreiheit: ZwõlJVorlesungen.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904.

*Wirtz, Joseph. *Die Lehre von der Apolytrosis.* Trier, 1906.

Witsius, Hermann. *Hermanii Witsii exercitationes sacrae in symbolum quod Apostblum dicitur.* Amsterdã: Johannem Wolters, 1697.

. *Miseellaneorum sacrorum.* 3a. ed. 2 vols. Herborn, Alemanha: lohannis Nicolai Andreae, 1712.

. *The Oeconomy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinityv.* 3 vols. Nova York: Lee & Stokes, 1798.

Witte, Petrus de. *Wederlegginge der sociniàsche dwalingen.* 3 vols. Amsterdã: Boeckholt & van den Heuvel, 1662.

Wittichius, Chrislophorus. *Theologia pacifica.* Leiden: Boutesteyn, 1671.

Wobbermin, Georg. *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen.* Berlim: E. Eberling, 1896.

Wohlenberg, Gustav. *Empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria.* Leipzig: Deichert, 1893.

Wollebius, Johannes. *Compendium theologiae christianae.* Basiléia, 1626; Oxford, 1657,

Wood, Irving Francis. *The Spirit of God in Biblical Literature.* Nova York: A. C. Amstrong, 1904.

Woodbridge, Benjamin. *The Method of Grace in the Justification of Sinners.* Londres: Paxton, 1656.

Wõrnhart, Leonard Maria. *Maria, die wunderbare Mutter Gottes und der Menschen.* Innsbriick: F. Rauch, 1890.

Wõrter, Friedrich. *Die christliche Lehre über das Verháltniss von Gnade und Freiheit von den apostolischèn Zeiten bis auf Augustinus.* Freiburg i.B.: Herder, 1856.

Wossildlo, Paul. *Leitfaden der Mineralogie und Geologie für hiirere Lehranstalten.* Berlim: Weidmann, 1889.

Wrede, William. *Paul.* Traduzido por Edward Lummis. Boston: American Unitarian Association, 1908.

. *Paulus.* Halle a.S.: Gebauer-Schwetske, 1904,

Wundt, Wilhelm Max. *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* 3 vols. Leipzig: W. Engelmann, 1908-11.

. *Mythus und Religion. 2* vols. Leipzig: Engelmann, 1905.

. *Võlkerpsychologie: Eine Untersuchung der entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus, und Sïttüe.* 2vols. Leipzig: Engelmann, 1900-1909.

Wünsche, August. *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen.* Leipzig: Pfeiffer, 1905.

. *Yisure ha-Mashiah, oder, die Leiden des Messias in ihrer Uebereinstimmung mit der Lehre des Alten Testaments und den Ausspriichen der Rabbinen in den Talmuden. Midraschim und andem alten rabbinischen Schriftm.* Leipzig: Fues, 1870.

Wustmann, Georg. *Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischèn Vàtern.* Gütersloh: Bertelsmann, 1905.

. *Jesus und Paulus: Die Abhängikeit des Apostles von seinen Hern.* Gütersloh: Bertelsmann, 1907.

Wuttke, Adolf. *Christian Ethics.* Traduzido por John P.Lacroix. Nova York: Nelson & Philips, 1873.

. *Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf religion, Wissen, Kunst, Sitílichkeit, und Staatsleben.* 2 vols. Brcslau: Max, 1852-53.

Xenofontc. *Memorabilia* c *Oeconomicus.* Traduzido por E. C. Marchant. 7 vols. Locb Classical Library. Nova York: G. P. PutnanVs Sons, 1923.

Ypcy [Ijpeij], Annaeus. *Beknopte letterkundigee geschiedenis der sijstematische godgeleerdheid.* 3 vols. Haarlem: Platt, 1793-98.

. *Geschiedenis van de Kristlijke Kerk in de achttienne eeuw.* 15 vols. Utrccht: W. Van Ijzérworst, 1797-1815.

Zahn, Detlev. *Die natürliche Moral christlich beurteilt und angewandt auf die Gegenwart in Kirche, Schule, und innerer Mission.* Gotha: G. Schlocszmann, 1881.

Zahn, Thcodor. *Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostei* Stuttgart: Buchhandlung der evangelischen Gesellschaft, 1885.

. *Das apostolische symbolum: Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts.* Erlangcn c Leipzig: Deichcrt, 1893.

. *Der Brief des Paulus an die Galater.* Leipzig: Deichcrt, 1907.

. *Der Brief des paulus and die RÕmer.* Leipzig: Deichcrt, 1910.

. *Einleitung in das Neue Testament,* 2a. ed. 2 vols. Leipzig: Deichcrt, 1900.

. *Das Evangelium des Mattháus,* 3a. cd. Leipzig: Deichcrt, 1910.

. *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.* 10 vols. Erlangcn: Deichcrt, 1881-1929.

. *Theologischen Studien zum 10. Okt. 1908.* Leipzig: Deichcrt, 1908.

Zanchi, Jerome. *De Operum Theologicorum.* 8 vols. [Genebra]: Samuelis Crispini, 1617.

Zellcr, Eduard. *Die Philosophie der Griechen* 4a. cd. 3 vols. Leipzig: O. R. Rcísland, 1879.

Zellinger, Johannes. *Die Dauer der ojfentlichen Wirksamkeit Jesu.* Münstcr: Aschcndorff, 1907.

Zimmer, K. F. *Sünde oder Krankheit.* Leipzig, 1894.

Zõckler, Otto. *Askese und Mõnchtum.* 2a. ed. 2 vols. Frankfurt a. M.: Hcydcr & Zimmer, 1897.

. *The Cross of Christ: Studies in the History of Religion and the Inner Life of the Church.* Traduzido por Maurice J. Evans. Londres: Hoddcr & Stoughton, 1877.

. *Die Lehre vom Urstand des Menschen.* Giitcrsloh: C. Bertelsmann, 1879.

. *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden.* Munique: Bcck, 1893.

Zwínglio, Ulrico. *On Providence and Other Essays.* Traduzido por Samuel Macauley Jackson c organizado por William John Hinks. Durham, Labyrinth Press, 1983.

. *Opera.* Organizado por Melchior Schulcr c Johannes Schultncss. Zurique: F. Schulthess, 1828-42.

## ARTIGOS

Adamson, Alexander. "Reconciliation". *DB,* IV, 204-7.

Aglen, A. S. "Shiloh". *DB,* IV, 500-501.

Anderson, K. C. "The Colapsc of Liberal Christianity". *Hibbert Journal* 8/2 (janeiro dc 1910): 301-20.

Amstrong, William P. "The Rcssurrection and the Origin of the Church in Jerusalém". *Princeton Theological Review* 5 (1907): 1-25.

Bachmann, H. "Stchcn der Jesus der synoptischcn Evangelicn und der Christus des Paulus in Widcrspruch?" *Der Beweis des Glaubens* 44 (1908): 278-88.

Bacon, G. W. "Gencology of Jesus Christ". *DB* II, 137-41.

Baldcnspcrgcr, Wilhelm. "Die ncucstc Forschung íiber den Menschcnshon". *Theologische Rundschau* 3 (1900): 201-55.

Barnard, P. M. "Geneologies of Jesus Christ" *DC,* 1,636-39.

Baudissin, Wolf. "Beelzubub". *PRE³,* II, 514-16.

. "Feldgeister". *PRE³,* VI, 1-23.

Bcaton, D. "The Marrow of Modem Divinity and the Marrow Controversy". *Princeton Theological Review* 4 (1906): 317-38.

Benrath, Karl. "Stancarus", *PRE³,* XVIII, 752-54.

Bernard, Edward Russell. "Sin". *DB,* IV, 528-36.

Bernard, John Henry. "Fali". *DB,* I, 839-45.

Bessmer, J. "Das moderne Zungenreden". *Stimmen aus Maria-Laach* 78 [79?] (1910): 142-56.

. "Die Theologie vom Standpunkte der funktionellen Psyehologie". *Stimmen aus Maria-Laach* 70 [71?] (1906): 154-64.

Beth, Karl. "Über Ursache und Zweck des Todes". *Glauben und Wissen* (1909): 285-348.

*Beukenhorst. "Het spreken in 'tongen'". *Stemmen voor waarheid en Vrede* (março de 1908).

*Boehmer, J. "Das Reich Gottes in den Psalmen". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1897).

* . "Zum Verstãndnis des Mensehensohnes". *Die Studierstube* (1905): 411-18.

* . "Zum Verstãndnis des Reiches Gottes". *Die Studierstube* (1905): 661ss.

Boekenoogen, J. G. "Christologische Beschouwingen". *Theologisch Tijdschrift* 26 (1892): 147-69,275-306, 514-43,568-95.

*Bois, H. "Expiation et solidarité". *Revue de théologie de Montauban* (1889).

* . "La nécessité de 1'expiation". *Revue de théologie de Montauban* (1888).

Bornhãuser, Karl. "Die Versuchungen Jesu nach dem Habráerbriefln *Theologische Studien: Martin Kohler zum 6. Januar 1905,* organizado por Friedrich Giesebrech.t e Martin Káhler, 69-86. Leipzig: Deichert, 1905.

*Bouman, L[eendert}. "Degeneratie". *Orgaan van de Christelijke Vereeniging voor Natuur-en Geneeskunde,* 1908-9.

Bousset, Wilhelm. "Das Reich Gottes in der Prcdigt Jesu". *Theologische Rundschau* 5 (1902): 397-436.

*Box, G. H. "The Gospel Narratives of the Nativity and the Alleged Influence of Heathen Ideas". *Zeitschrift fur neutestamentliche WissenscJhuft* (1905): 80.

, "The Virgin Bírth". *DC,* II, 804-9,

Brandt, Wilhelm. "Jezus en de Messiansche Verwachting". *Teyler 's Theologisch Tijdschrift* 5 (1907): 461-568.

Briggs, Charles Augustus. "Criticism and the Dogma of the Virgin Birth". *American Scholar 's Review* 182/6 (junho de 1906): 861-74.

. "The Virgin Birth of Our Lord". *American Journal óftheology 12* (1908): 189-210.

Brõse. "Wird Christus in Rom. 9.5 Theos genannt?". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1899): 645-57.

Brown, Alexander. "The Over-emphasis of Sin". *Hibbert Journal* 7/3 (abril de 1909): 614-22.

Bruining, Albertus. "Godsdienst en Verlossingsbehoefte". *Teyler's Theologisch Tijdschrift* % (1910).

. "Over de methode van onze Dogmatiek". *Teyler 's Theologisch Tijdschrift* 1 (1903): 153-85,306-34, 426-58.

Burger, Karl."Selbstucht". *PRE³,* XVIII, 172-74.

Burn, A. E. "Hell (Descent into)". *DC,* I, 713-16.

*Bussy, [I. J.?] de. "Over Verantwoorde-lijkheid". *Teyler 's Theologisch Tijdschrift* 1 (1903).

Cathrein, Victor. "Die strafrechtliche Zurechnungsfáhigkeit". *Stimmen aus Maria-Laach* 66 [67?] (1904): 357-73.

Caven, William. "The Testimony of Christ to the Old Testamcnt". *Presbyterian and Reformed Review* 3 (1892): 401-20.

Chapuis, Paul. "L'adoration du Christ". *Revue de théologie et de philosophie.* 28/6 (novembro de 1895): 560-86.

. "Die Anbetung Christi". *Zeitschrift fiir Theologie undKirche* 7 (1897): 28-79.

. "La Sainteté de Jésus" *Revue de théologie et dephilosophié* 30 (1897): 297-321, 409-27, 539-69.

. "La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne". *Revue de théologie et de philosophié* 24/5 (setembro de 1891): 417-55.

Cooper, Jacob. "Vicarious Suffering in the Orde of Nature". *Princeton Theological Review* 1 (1903): 554-78.

*Couard, Ludwig. "Die messianische Erwartung in den alttestamentlichen Apokryphen". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1901): 958-73.

Cremer, Hermann. "Ebenbild Gottes". *PRE,*[3] V, 113-18.

. "Fleisch". *PRE*[3], VI, 98-105.

. "Geist". *PRE*[3], VI, 444-50.

. "Geistesgaben". *PRE*[3], VI, 460-63.

. "Gerechtigkeit des Menschen". *PRE*[3], VI, 546-53.

. "Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versõhnungslehre". *Theologische Studien undKritiken* 66 (1893): 316-45.

. "Herz". *PRE*[3], VII, 773-76.

. "Seele". *PRE*[3], XVIII, 128-32; *PRE*[3], XIV, 25-30.

. "Die Wurzcln des anselmischen Satisfaktionsbegriffes" *Theologische Studien undKritiken* 53 (1880): 7-24.

Cuno, Friedrich Wilhelm. "Ramus", *PRE,* XVI, 426-28.

D'Arcy, Charles F. "Consciousness". *DC,* I, 361-66.

Davidson, Andrew Bruce. "Covenant". *DB,* I, 509-15.

Daxer, G. "Ueber die religiõse Erfahrung und die Erfahrungstheologie". *Theologische Studien und Kritiken* 83 (1910): 138-48.

Dcarmer, Percy. "Christ". *DC,* I, 308-16.

Deissmann, Gustav Adolf. "Tlasterios e Ilasterion, eine lexikalische Studie". *Zeitschrift jür die neutestamentliche Wissenschaft* 4(1903): 193-212.

Dcnney, James. "Authority of Christ". *DC,* I, 146-53.

Diestel, Ludwig. "Studien zur Focderealtheologie", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 10 (1865): 209-76.

Dorner, Isaak August. "Ueber Jesu siindlose Vollkommenheit". *Jahrbücher jür deutsche Theologie* 7 (1862): 49-107.

Driver, Samuel Rolles. "Azazel". *DB,* I, 207-8.

. "Propitiation". *DB,* IV, J.28-32.

. "Son of Man". *DB,* IV, 579-89.

Durand, Louis. "Étude sur la rédemption". *Revue de Theologie et de Philosophié 22* (1889): 337-70.

Edwards, John H. "The Vanishing Sense of sin". *Presbyterian and Reformed Review* 10 (outubro de 1899): 606-16.

Eerdmans, Bcrnardus Dijk. "De bctceknccnis van het paradijsverhall". *Theologische Tijdschrift* 39 (1905): 481-511.

. "De gcdachte-zondc in het O.T.". *Theologische Tijdschrift* 39 (1905): 307-24.

. [Agnotus], "Reactie of Voortuigang". *Theologische Tijdschrift* 43 (1908).

Eisler, Rudolf. "Tod". *In Wõrterbuch der Philosophischen Begriffe.* 3 vols., III: 1511-13. Berlim: E. S. Mittler, 1910.

. "Zurechhung". In *Wõrterbuch der Philosophischen Begriffe,* 3 vols., III: 1907-10. Berlim: E. S. Mittler, 1910.

*Endemann, "Zur Frage íiber die Briider des Herrn". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1900): 833-62.

Eykman, J. C. "De eenheid en beteekenis van het paradijsverhaal, onderzocht met het oog op dc meeningen derjongste critiek". *Theologische Studieñ* 25/3-4 (1907): 197-237.

Favre, Robert. "Le Christ historisque d'après W. Hermann". *Revue de theologie et de Philosophié* 33 (1900): 454-76, 481-90.

*Feine. "Der Ursprung der Siinde nach Paulus". *Neue kirchliche Zeitschrift* (outubro de 1899): 771-95.

*Fiebig. "Judentum und katholizismus". *Die Studierstube* (1905): 715-26.

Fleming, J. Dick. "Christ in the Seventeen.th Century". *DC,* II, 864-67.

Flier, Albert van der. "Drieèlei verklaring van den Ebcd-Jahwe bij Deutcrojesaja". *Theologische Studièn* 22 (1904): 345-76.

Foerster, Erich. "Hamacks Wesen des Christentums: eine Bestreitung oder eine Verteidigung des christlichen Glaubens?". *Zeitschrift fur Theologie und Kirche* 12(1902): 179-201.

Fürer [?]. "Das Lebensalter des Menschcn usw". *Der Beweis des Glaubens* (1868): 97-184.

Garvie, Alfred E. "Kenosis". *DC,* I, 927-28.

Gass, Wilhelm. "Barckhausen". *PRE²,* II, 94-98.

Gennrich, Paul. "Studien zur paulinischen Heilsordnung". *Theologische Studien uncl Kritiken* 71 (1898): 377-431.

Gispen, W. H., Jr. "De leer der erfelijkheid en de leer der erfzonde". *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie* 9(1902): 289-31 1.

*Godet, Frédéric Louis. "L'expiation". *Bulliten thèologique* (1860).

Gottschick, Johannes. "Augustins Anschauung von den Erlõserwirkungen". *Zeitschrift fiír Theologie und Kirche 11(1901):* 97-213.

. "Propter Christum: Ein Beitrag zum Verstãndnis der Versõhnungslehre Luthers". *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* 7 (1897): 352-84.

. "Reich Gottes". *PRE³,* XVI, 783-806.

. "Studien zur Versõhnungslehre des Mittclalters". *Zeitschrift ftir Kirchengeschichte 22* (1901): 371-438; 23 (1902): 35-67, 191-222, 321-75; 24 (1903): 15-45, 198-231.

Gould, George P. "Son of Man". *DC,* II, 659-65.

Graaf, H. T. de. "Jesus-Messias volgens Dr. Bruins". *Theologische Tijdschrft* 43/5 (1909): 413-34.

Gressmann, Hugo. "Erwiderung auf Prof F. Giesebrechts Besprechung von H. Gressmanns *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie". Theologische Studien und Kritiken* 81 (1908): 307-17.

Griindberg, Paul, "Spener". *PRE³,* XVIII, 609-22.

Giider, Eduard. "Doppelter Stand Christi". *PRE',* XV, 784-99.

Guthe, Hermann, "Ophir". *PRE³,* XIV, 400-404.

Hackmann, Hfcinrich?]. "Der Erlõsungsgedanken und seine Voraussetzungen in Buddhismus und Christentum". *Zeitschrift für Theologie uncl Kirche* 17(1907): 34-52.

Hãring, Theodor. "Einfachste Worte für eine grosse Sache, die Stellung Jesu im christlichen Glauben". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 19(1909): 177-203.

. "Gehõrt die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund?". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 7 (1897): 332-51.

. "In Welchem Sinn dürfen wir uns immer noch 'Gõttinger' heissen? Albrecht Ritschls Bedeutung für die Gegenwart". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20(1910): 165-96.

Harnack, A. von. "Apostolisches Symbolum". *PRE³,*1,741-55.

Harris, C. "Brethren of Christ". *DC,* I, 232-36.

Hein, Arnold. "Die Christologie van D. Fr. Strausz". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 16(1906): 321-46.

Hencke, Frederick G. "The Gift of Tongues and Rclated Phenomena at the Present Day". *American Journal of theology* 13 (1909): 193-206.

Herford, R. Travers. "Christ in Jewish Literature". *DC,* II, 876-82,

Hering, A. "Die dogmatisçhe Bedeutung und der religiõse Werth der übcrnatürliçhen Geburt Christi". *Zeitschriftfür Theologie und Kirche 5* (1895): 58-91.

Herrmann, W. "Die Busse des evangelischen Christen". *Zeitschrift fur Theologie und Kirche* 1 (1891): 28-91.

. "Ueber die Liebc Gottes". *Zseitschrift für Theologie und Kirche* 20 (1910): 78-153.

*Hilgenfeld. "Die Geburts-und Kindheitsgeschichte Jesu". *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1901):* 204-15.

*Hillmann. "Die Kindesheitsgeschichte Jesu nach. Lukas". *Jahrbuch für*

*protestantische Theologie* 21 (1891): 192.

*Hõhne. "Wandlungen des Christusbildes bei seiner Wanderung dureh die Geschichte". *Der Beweis des Glaubens* 40 (1904): 33-49.

*Hollensteiner. "Harnack und Bousset". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1906): 517-33.

Holliday, William Alexander. "The Effesct of the Fali of Man on Nature". *Presbyterian and Rèformed Review* 7/3 (outubro de 1896): 611-21.

Hollmann, Georg Wilhelm. "Die Berliner Kirchenvãterausgabe". *Theologische Rundschau* 9 (1906): 239-86.

. "Leben und Lehre Jesu". *Theologische Rundschau* 7 (1904): 197-211.

. "Das leere Grab und die gegenwãrtige Verhandlungen über die Auferstehung Jesu". *Theologische Rudschau* 9(1906): 119-58.

*Horn. "Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herra". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1902): 241-?

Hugcnholtz, R. "de Christologie en de huidige godsdienstwetenschap". *Theologisch Tijdschrift* 15 (1888): 30-52.

Ihmels, Ludwig. "Jesus und Paulus". *Neue kirchliche Zeitschrift* 17(1906): 453-83, 485-516.

Jonker A. J. Th. "De beteekenis van de nieuwste beschouwingen over erfelijkheid en toerekenbaarheid voor der dienaaren van het Evangelie". *Theologisch Studien* 12(1894): 291-322.

Kãhler, Martin. "Christologie, Schriftlehere". *PRE',* IV, 4-16.

. "Schuld". *PRE*[3]*,* XVII, 784-89.

Kant, I. "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte". *Berlinische Monatsschrift* 7 (janeiro-junho dc 1786).

Kattenbusch, Ferdinand. "Der geschichtliche Sinn des apostolischen Symbols". *Zeitschrift jür Theologie und Kirche* 11 (1901): 407-28.

*_____. "Zur Würdigung des Ápostolikums". *Héfte zur Christlichen Welt(* 1892).

Kawerau, Gustav. "Antinistische Streitigkeiten". *PRE*[3]*,*1, 585-92.

. "Fiinfimdzwanzig Jahre Lutherforschung 1883-1908". *Theologische Studien und Kritiken* 81 (1908): 334-61, 576-612.

Kirn, O. "Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart". *Zeitschrijtljur Theologie und Kirche* 18 (1908): 337-88.

Kittel, Rudolf. "Segen und Fluch". *PRE*[3]*,* XVIII, 148-54.

Knowling, R. J. "Birth of Christ". *DC,* I, 202-8.

KÕgel, Julius. "Der Begriff TeÀeiouv im Hcbrãerbegrief". In *Theologische Studien: Martin Kãhler zum 6. Januar 1905,* organizado por Friedrich Giesebrecht e Martin Kãhler, 35-68. Leipzig: Deichert, 1905.

Kolde, Theodor. "Irving". *PRE*[3]*,* IX, 424-37.

Kõnig, Eduard. "Der Jeremiasspruch Jer. 7:21-23 nach seinen Sinn, seiner kulturgeschichtlichen Stellung und seinen geistesgeschichtlichen Anlass untersucht". *Theologische Studien und Kritiken* 79 (abril dc 1906): 327-93.

. "Die religionsgeschichtlichc Bcdeutung der Patriarchcn". *Glauben und Wissen* (1900): 361-77.

Kõstlin, Julius. "Busse". *PRE*[3] III, 584-91.

. "Irving". *PRE*[2]*,* VII, 152-60.

*Kraus. "Ueber das Mittlewerk nach dem Schema des munus triplex". *Jahrbuch fúrdeutsche Theologie* (1872): 595-655.

Kristensen, W. B. "Een of twec boomen in het Paradijsverhaal". *Theologisch Tijdschrift* 42 (maio dc 1908): 215-33.

Krop, Frédéric J. "Nog eens: Wclkc beteekenis heeft dc dood van Jezus Christus, volgens Zijn eigen verklaringen in de evangeliên voor mensch en menschheid?". *Theologische Studien* 24(1906): 153-75.

Krüger, Gustav. "Apolinaris". *PRE*`*, /,* 671-76.

. "Doketen". *PRE',* IV, 764-65.

. "Gnosis, Gnosticismus", *PRE*`, VI, 728-38.

. "Monophysiten", *PRE³,* XIII, 372-401.
. "Monotheleten". *PRE³,* XIII, 401-13.
Kuhn, C. H. "Herediteit en pessimisme". *De Gids* 18/3 (julho dc 1900): 114-34.
Kunze, Johannes W. "Anselm". *PRE³,* I, 562-70.
Kuyper, Abraham. "Van de engelen". *De Heraut* 906 (5 de maio de 1895): 1-2.
Laidlaw, John. "Psychology". *DB,* IV, 163-69.
Lamers, G. H. "Het probleem des lijdens". *Theologische Studien* 14(1896): 393-406.
*Landerer. "Das Verhâltnis von Gnade und Freihcit in der Aneignung des Heils". *Jahrbuch Jür deutsche Theologie* (1857): 500-603.
Lautcrberg, Moritz. "Hõllenfahrt Christi". *PRE³,* VIII, 193-206.
Leipoldt, Johannes. "Der Bcgriff meritum inAnselms von Canterbury Versõhnungslehre". *Theologische Studien und Kritike* 67 (1904): 300-308.
Lelièvre, Ch. "La doctrine dc lajustification par la foi dans la théologie de Calvin". *Revue Chrétienne* 56 (1909): 699-710.
Lemme, Ludwig. "Leidcn". *PRE*, XI, 360-63.
Liebe, R. "Ueber die Liebe Gottcs". *Zeitschrift jür Theologie und Kirche 19* (1909): 347-410.
Lindsay, Thomas M. "Christ in Reformation Theology". *DC,* II, 860-64.
*Linwurzky. "Die Religionspsychologie: Ein neuer Zweig der empirischen Psychologie". *Stimmen aus Maria-Laachi* 1910): 505-19.
Lipsius, Richard Adelbert. "Luthers Lehre von der Busse". *Jahrbuch jür protestantische Theologie* (1892): 161-340.
Lobstein, Paul. "Études critiques dc dogmatique protestante". *Revue de théologie et de philosophié* 24/2 (março dc 1891): 171-212.
Lock, W. "Kenosis". *DB,* II, 835.
Lombard, Emile. "Le parler en langues à Corinthe d'après les textes de Paul et les analogies modernes". *Revue de théologie et de Philosophié* 5 (1909): 5-52.
Loofs, Friedrich Armin. "Christologie, Kirchenlehre". *PRE³,* IV, 16-56.
. "Dogmengeschichte". *PRE³,* IV, 752-64.
. "Eutyches". *PRE³,* V,635-47.
. "Kenosis". *PRE³,* X, 246-63.
. "Methodismus". *PRE³,* XII, 747-801.
. "Nestorius". *PRE³,* XIII, 736-49.
*Lotz. "Der Bund vom Sinai". *Neue kirchliche Zeitschrift (1901).*
*Lucassen, C. "Der Glaubc Jesu Christ". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1895): 337-47.
Lütgert, Wilhelm. "Der Mensch aus dem Himmel". In *GreifswdÜfá-Studien: Theologische Abhandlungen Hermann Cremer zum 25jährigen Prôfessorjübilaum,* organizado por Samuel Oettli e Hermann Cremer, 207-28. Giitersloh: Bertelsmann, 1895.
Machen, J. Gresham. "The New Testamcnt Account of the Birth of Jesus". *Princeton Theological Review* 3 (1905): 641-70; 4 (1906): 37-81.
Mackintosh, Robcrt. "Universalism". *DC,* II, 783-86.
Martin, A. Stuart. "Christ in Modern Thought". *DC,* II, 867-76.
Masterman, E. W. Gurney. "Mount of Olives". *DC,* 11,206-8.
Matthes, Jan Carel. "Dc boom des levens". *Theologisch Tijdschrift* **24** (1890): 365-70.
. "De inrichting van den Eercdienst door Jerobeam". *Theologisch Tijdschrift* 24 (1890): 225-39.
. "Oorsprong en gevolgen der zonde volgens het O.T.". *Theologisch Tijdschrift* **24** (1890): 225-54.
Mayer, E. W. "Über das Leid der Welt". *Glauben und Wissen* 6 (1908): 104-10.
. "Ueber Rcligionspsychologie". *Zeitschrift jür Theologie und Kirche 18* (1908): 293-324.
. "Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion". *Theologische Rundschau* /1910): 1-15,45-63.
Mayor, Joseph Bickerstcth, "Brethren of the Lord". *DB,* I, 320-26.

. "Mary". *DB,* III, 286-93.
Meyboom, H. U. "Jezus dc Nazoraeer". *Theologische Tijdschrift* 39 (1905): 512-36.
. "Loman Rcdivivus". *Theologisch Tijdschrift* 41 (1907): 1-17.
*Meyer, A. "Der Glaube Jesu und der Glaubc an Jesum". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1900): 621-44.
Milligan, George. "Burial". *DC,* I, 241-42.
Moeller, E. von. "Die Anselmsche Satisfactio und die Busse des germ. Strafrechts". *Theologische Studien und Kritiken* (1899): 627-34.
Moffatt, James. "Trial of Jesus". *DC,* II, 749-59.
Müller, G. F. Karl. "Coccejus". *PRE³,* IV, 186-94.
. "Jesu dreifaches Amt". *PRE³,* VIII, 733-41.
Müller, Joseph T. "Zinzendorf". *PRE³,* XXI, 679-703.
Müller, Nikolaus. "Christusbildcr". *PRE³,* IV, 63-82.
Nestle, Ebehard. "Jesus". *DC,* I, 859-61.
Newman, Albert Henry. "Christ in the Middle Ages". *DC,* II, 853-60.
Niebergall, F. "Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 19(1909): 411-74.
Niebergall, J. "Die Heilsnotwendigkeit des Kreuztodes Jesu Christi". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 7 (1897): 461-512.
*Nõsgen, Karl Friedrich. "Die Gcburtsgeschichte Christi in Lukas". *Die Studierstube* (1903).
Nuelsen, John L. "Methodismus in Amerika". *PRE³,* XIII, 1-25.
Oehler, Gustav Friedrich. "Abhandlung über das Verhältniss der alttestamentlischen Prophetie zur heidnischen Mantik". In *Glückwunschschreiben an die Universität Breslau zu der vom 2 bis 5 August 1861 zu begehenden Jubelfeier ihresfürifzigjdhrigen Bestehens vor Rector und Senat der Universität Tübingen.* Tübingen: Fues, 1861.
Oesterley, W. O. E. "Boold". *DC,* I, 214-16.
Oort, Henricus Lucas, "lets over het Lam Gods". *Theologisch Tijdschrift* 42 (1908): 1-10.
Orelli, Conrad. "Messias". *PRE',* XIII, 723-39.
. "Opferkultus des Alten Testaments". *PRE³,* XIV, 386-400.
Orr, James. "Kingdom of God". *DB,* II, 834-56.
. "Ransom". *DC,* II, 468-69.
Paterson, William P. "Sacrifice". *DB,* II, 329-49.
*Pauli. "Ueber die Liebe Gottes". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 (1910): 154-59.
Pfleiderer, Otto. "Die Theologie der RitschTschen Schule, nach ihrer religionsphilosophischen Grundlage Kritisch beleuchtet". *Jahrbuch für Protestantische Theologie* 17/3 (1889): 321-83.
Pierson, A. "Over ethika". *De Gids* 13/4 (novembro de 1895): 245-63.
Plantz, Samuel. "Vicarious Sacrifice". *DC,* II, 793-800.
*Plummer, Alfred. "The Advance of Christ as "Sofia". *The Expositor (1891).*
. "Prayer". *DC,* 11,390-93.
*Pressensé, E. de. "Essai sur le dogme de la rédemption". *Bulliten théologique* (1867).
Ramsay, W. M. "A Historical Commentary on the Epistle to the Galatians". *The Expositor* 4/4 (novembro dc 1898): 326-39.
Reischle, Max Wilhelm Theodor. "Der Streit über die Begründung des Glaubens auf dera geschichtlichen Christus". *Zeitschrift für Theologie und Kirche 1* (1897): 171-264.
*_____. "Zur Frage nach der leiblichen Auferstehung Jesu Christi". *Christliche Welt{* 1900).
*Riggenbach, "Jesus trug die Sünde der Welt". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1907): 295-307.
Ritschl, Otto. "Erlõsung". *PRE³,* V, 460-69.
. "Der geschichtliche Christus, der christliche Glaubc und die theologische Wissenschaft". *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* 3 (1893): 371-426.

. "Versõhnung". *PRE³,* XX, 552-76.
Robertson, Archibald Thomas. "Cross". *DC,* II, 394-96.
Rumball, Edwin A. "The Sinlessness of Jesus". *Hibbert Journal* 5/3 (abril dc 1907): 600-605.
Sanday, William. "Jesus Christ". *DB,* II, 603-53.
. "Paul". *DC,* II, 886-92.
. "Son of God". *DB,* IV, 570-79.
Scheel, Otto. "Individualismus und Gemeinschaftsbelen in der Auseinandersetung Luthers mit Karlstadt 1524/25". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 17(1907): 352-90.
. "Die moderne Religionspsychologie". *Zeitschrift jjür Theologie und Kirche* 18(1908): 1-38.
. "Zu Augustinus Anschauung von der Ersõlung dureh Chriostus". *Theologische Studien und Kritiken* (1904): 401-33,491-553.
Sehenkel, "Gewissen", *PRE',* V, 129-42.
Schmidt, H. "Zur Lehre v.d. Person Christi". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1896): 972-1005.
Schnehen, Wilhelm von. "Die Ewigkeit des Glaubens". *Glauben und Wissen* (1907): 91-99.
Schõeberlein, Ludwig. "Versõhnung". *PRE',* XVII, 87-143.
*Scholz, A. "Besteht ein wesentlicher Unterschield zwischen dem Johann. Christusbildc und dem der Synoptiker?" *Glauben und Wissen* (1908): 243.
*Schucklebier [?]. "Ein Streifzug durch die antike Philosophié, ais die Zeit erfiillt war". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1908): 935-72.
Schultz, Hermann. "Der ordo salutis in der Dogmatik". *Theologische Studien und Kritiken* 72 (1899): 330-445.
Schultze, Maxim. Victor. "Kreuz und Kreuzigung". *PRE³,* XI, 90-92.
Schwartzkopff, Paul. "Gottes Liebe und Heiligkeit". *Theologische Studien und Kritiken* 73 (1910): 300-313.
. "Der Teufels-und Dãmonenglaube Jesu". *Zeitschrift jür Theologië und Kirche 1* (1897): 289-330.
Seeberg, Reinhold. "Communicatio idiomatum". *PRE³,* IV, 254-61.
. "Evangelium quadraginta diemm". *Neue kirchliche Zeitschrijlt {*1905): 335-531.
. Heilsordnung". *PRE³,* VII, 593-99.
Sell, Edward, e David Samuel Margoliouth. "Christ in Mohammcdan Literature". *DC,* II, 882-86.
Simons, David. "Het congres van crim. Anthropologie te Amsterdam". *De Gids* 19/4 (dezembro dc 1901): 483-519.
. "Nieuwe Richtingen in de strafrechtwetenschap". *De Gids* 18/2 (abril de 1900): 48-84.
. "Nieuwe Strafrechtspolitiek". *De Gids* 19/2 (maio de 1901): 253-96.
Simpson, W. J. Sparrow. "Ressurrection of Christ". DC, II, 505-14.
Smith, David. "Crucifixion". *DC,* II, 397-99.
. "Dereliction". *DC,* i„447-48.
Stade, B. D. "Die messianische Hoffnung im Psalter". *Zeitschrift jür Theologie und Kirche* 3 (1893): 369-413.
Stalker, James. "Sinlessness", *DC,* II, 636-39.
. "Son of God". *DC,* II, 654-59.
*Steinbeck, "Bensow, *Die Lehre von der Kenosé\ Theologisches Literaturblatt* 25/4 (22 de janeiro de 1904): cols. 44-46.
*Steude, E. G. "Die neueren Vcrhandlungen über die Auferstehung Jesu Christi". *Der Beweis des Glaubens* 42 (1906).
. "Wie ein moderner Seelcnarzt über Jesus unteilt". *Der Beweis des Glaubens* 42(1906): 325-32.
*Steudel. "Die Wahrheit von der Prãexistcnz Christi in ihrer Bedcutungfiir christliches Glauben und Leben". *Neue kirchliche Zeitschrift* (dezembro de 1900).
Stevenson, W. B. "Bencdiction". *DC,* I, 189-91.
Strack, Herman L. "Zur alttestamentlichen Theologie". *Theologisches Literaturblatt* 19/5 (4 dc fevereiro dc 1898): 49-53.
*Strahtmann, Hermann. "Calvins Lehre von der Busse in iohrer spãteren Gestalt". *Theologische Studien und Kritiken* 82 (1909): 402-45.

Struckert, Carl. "Propter Christum". *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* 16 (1906): 143-74.

Sweet, Louis M. "Heathen Wonderbirths and the Birth of Christ". *Princeton Theological Review* 6 (1908): 83-117.

Swete, Henry Barclay. "Holy Spirit". *DB,* II, 402-11.

Thieme, K. "Die ncusten Christologien im Verhãltnis zum Selbsbcwusstsein Jesu". *Zeitschrift fiir Theologie und Kirche* 18 (1908): 401-72.

Tholuck, August. "Erneute Untersuchung íiber sarx ais Quelle der Sünde". *Theologische Studien und Kritiken* 28/3 (março de 1855): 477-97.

Thomas, W. H. Griffith. "Priest". *DC,*. II, 415-18.

Tideman, Johannes. "Remonstrantisme en Ramisme". In *Studien en hijdragen op 'tgebied der historisch theologie,* organizado por W. Moll e J. G. Hoop Scheffer, vol. Ill, 389-429. 4 vols. Amsterdã: G. L. Funke, 1870-80.

Traub, Friedrich. "Die Gegenwart des Gottesreiches in den Parabcln vom Senikom und Sauerteig, von der selbst wachsenden Saat, dem Unkraut und dem Fischnetz". *Zeitschrift jür Theologie und Kirche* 15 (1905): 58-75.

. "Die religionsgeschichtüche Methode und die systematische Theologie: Eine Auseinnandersetzung mit Trõltschs theologischen Reformprogramm". *ZeitschriftJifir Theologie und Kirche 11 (1901):* 301-40.

Tschackert, Paul. "Osiander". *PRE',* XIV, 501-9.

Uhlhorn, Gerhard. "Ebioniten". *PRE*[3]*,* V, 125-28.

*Ullman. "Sündlosigkeit Jesu". *PRE'.*

Van Loene Martinet, J. "Een theodicie?". *Teylers' Theologisch Tijdschrift* 6 (1908): 372-96.

Van Manen, W. C. "Een oudsyrische vertaling". *De Gids* 13 (julho dc 1895): 88-104.

. "Pontiaan van Hattem". *De Gids* 49/4 (outubro de 1885): 84-115.

Vellenga, G. "De Voldoening". *Theologische Studien* 24 (1906): 269-89, 377-97.

Vischer, Eb. "Jesus und Paulus". *Theologische Rundschau* 8 (1905): 129-43.

. "Wernles Einfúhrung in das theologische Studium". *Theologische Rundschau* 11 (1908): 291-322.

*Voo, B. D. van der. "De boom des levens". *Tijdspiegel* (1909).

Vorwerk, Dietrich. "Die Naturkatastrophen und die moderne Literatur". *Der Beweis des Glaubens* 44 (1908): 104-10.

Vos, Geerhardus. "Covenant". *DC, I,* 373-80.

. "The Priesthood of Christ in the Epistle to the Hebrews". *Princeton Theological Review* 5 (1907): 423-47.

. "Recent Criticism of the Early Prophets". *Presbyterian and Réformed Review* 9 (abril dc 1898): 214-18.

. "Saviour". *DC,* II, 571-73.

Vries, Hugo de. "Eenheid in Veranderlijeid". *Álbum der Natuur* (1898): 65-80.

Wagenmann, J. "Kenotiker und Kryptiker". *PRE*[2]*,* VII, 640-46.

Wagner, W. "Über Sõzein und seine Derivata imNeuen Testament". *Zeitschrift fiir die neutestamentliche Wissenschaft* 6 (1905): 201-35.

*Wallis. "Die Erscheinungen des auferstandenen Christus". *Die Studierstube* (1906).

Walthcr, D. "Lutherana I". *Theologisches Literaturblatt* 27/40 (5 de outubro dc 1906): cols. 473-75.

. "Neue Lutherschriflen". *Theologisches Literaturblatt* 26/43 (27 de outubro de 1905): cols. 505-11; 26/44 (3 dc novembro de 1905): 521-24.

Walthcr, Wilhelm. "Luther und die Lüge". *Theologisches Literaturblatt* 25/35 (26 de agosto de 1904): cols. 409-17.

*_____. "Das Wesen der Sünde". *Neue kirchliche Zeitschrift* (1898): 284-85.

Warfield, Benjamin Breckenridge. "The Making of the Westminster Confession, and Especially of Its Chapter on the Decree of God". *Presbyterian and Reformed Review* 12 (1901): 226-83-

. "Modern Theories ofthe Atonement". *Princeton Theological Review* 1 (1903): 81-92.

. "Recent Theological Literature". *Presbyterian and Reformed Review 10* (1899): 701-25.

•Weidcl, Karl. "Studien über den Einfiuss des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte". *Theologische Studien und Kritiken* 83 (1910): 83-?.

Weinel, H. "Ist unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden?". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 (1910): 1-88.

Weiss, Johannes. "Damonen". *PRE*, IV, 408-10.

. "Dämonische". *PRE*\ IV, 410-19.

Weiszäcker, K. H. "Um was handelt es sich in dem Streit iibcr die Versõhnungslehre?". *Jahrbuch für deutsche Theologie* (1858): 155-88.

. "Zu der Lehre v. Wesen der Sünde". *Jahrbuch für deutsche Theologie* (1856): 131-95.

Wendland. "ScoxTp: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung". *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* (1904).

*Werner, Joh. "Der erste antinom. Streit". *Neue kirchliche Zeitschrifü* (1904): 801-24, 860-78.

Weser, Hermann. "Die verschiedenen Auffassungen vom Teufel im Neuen Testament". *Studien und Kritiken 55/2* (1882): 284-303.

Whitehouse, Owen C. "Dcmon, Devil". *DB,* I, 590-94.

. "Satan". *DB,* IV, 407-12.

Wildeboer, G. "De Dekaloog". *Theologische Studien* 21 (1903): 109-18.

. "Nog cens dc Dekaloog". *Theologische Studien* 24 (1906): 94-110.

. "De straf der zondc volgens Gen III". *Theologische Studien* 8 (1890): 351-62.

Willigen, Adriaan van der. "Oordelk. Overzigt over dc versch. Wijzen, op welke men zich hceft voorgesteld het verband tusschen den dood van Jezus Christus en de zaligheid der menschen". *Godgeleerde Bijdragen* 2 (1828): 485-603.

Witham, A. R. "Christ in the Early Church". *DC,* II, 849-53.

Wobbcrmin. "Loisy contra Harnack". *Zeitschriftlfür Theologie und Kirche 15* (1905): 76-102.

Wünsche, August. "Teufel". *PRE*[3], XIX, 564-74.

Zahn, Theodor. "Die syrische Evangelieniibcrsetzung vom Sinai". *Theologisches Literaturblatt* 16/3 (18 dc janeiro de 1895): 25-30.

Ziegler, Karl. "Die ethische Versõhnungslehre im kirchlichen Unterricht". *Zeitschrift für Theologie uncl Kirche* 5(1895): 1-57, 169-243.

. "Der Glaubc na die Auferstehung Jesu Christi". *Zeitschrift für Theologie uncl Kirche* 6 (1896): 219-64.

Zõckler, Otto. "Hexen-und Hexenprozess". *PRE*[3], VIII, 30-36.

..... "Jesus Christus". *PRE*[3], IX, 1-43.

.... "Maria". *PRE*[3], XIII, 309-36.

# O tesouro oculto da Teologia Reformada, agora publicado em quatro volumes

*Contrasta a Escritura com perspectivas teológicas conflitantes.*

"Que maravilhoso presente! Os tópicos abordados por Bavinck são ainda da maior importância, e ele os discute com um tom teológico surpreendentemente contemporâneo. Minha oração é que o lançamento dessa obra sinalize o início de um ressurgimento de Bavinck."

Richard J. Mouw. presidente do Fuller Theological Seminary

"Assim como Agostinho, Calvino e Jonathan Edwards. Bavinck foi um homem com uma mente gigante, amplo conhecimento, sabedoria perene e enorme habilidade expositiva. Ter esse seu trabalho em nossa língua é um substancial enriquecimento. Sólida, mas lúcida: exigente, mas gratificante: ampla e profunda, perspicaz e equilibrada, a magistral *Dogmática Reformada* de Bavinck segue após um século sendo a mais elevada realização em sua area.

J.l. Packer. Regent College

"A *Dogmática Reformada* foi o manancial da teologia Reformada nos últimos cem anos. É de longe a mais profunda e-abrangente teologia sistemática Reformada do século 20. O leitor ficará maravilhado com a erudição de Bavinck, sua criatividade e equilíbrio, Bavinck è confessionalmente ortodoxo, mas reconhece a necessidade de colocar as tradicionais formulações das Escrituras no contexto das discussões contemporâneas."

John Frame Reformed Theological Seminary

Herman Bavinck (1854-1921) tornou-se sucessor de Abraham Kuyper na cadeira de Teologia Sistemática da Universidade Livre da Holanda, em 1902.
Ilustração de Erick G. Lubbers.

Teologia / Teologia Histórica

g
CDITORfí CULTURA CRISTÁ
www.editoraculturacrista.com.br

ISBN 978-85-7622-399-3
9 788576 223993